Allgemeine Geschichte
in
Einzeldarstellungen.

Unter Mitwirkung von

Felix Bamberg, F. von Bezold, Alex. Brückner, Const. Bulle, Felix Dahn, G. Droysen, Joh. Dümichen, Bernh. Erdmannsdörffer, Theod. Flathe, Ludw. Geiger, Gust. Hertzberg, O. Holtzmann, F. Hommel, E. O. Hopp, Ferd. Justi, B. Kugler, S. Lefmann, Ed. Meyer, A. Müller, W. Oncken, M. Philippson, R. Pietschmann, H. Prutz, S. Ruge, Th. Schiemann, B. Stade, A. Stern, Ed. Winkelmann, Adam Wolf

herausgegeben
von

Wilhelm Oncken.

Erste Hauptabtheilung.

Sechster Theil.

Geschichte des Volkes Israel.

Zweiter Band.

Von Bernhard Stade und Oskar Holtzmann.

Berlin,
G. Grote'sche Verlagsbuchhandlung.
1888.

Geschichte

des

Volkes Israel.

Von

Dr. Bernhard Stade,
Professor an der Universität Gießen.

Mit Illustrationen und Karten.

Zweiter Band.

I. Geschichte des vorchristlichen Judenthums
bis zur griechischen Zeit.

Von Dr. Bernhard Stade.

II. Das Ende des jüdischen Staatswesens und die Entstehung
des Christenthums.

Von Lic. theol. Oskar Holtzmann.

Berlin,
G. Grote'sche Verlagsbuchhandlung.
1888.

G. GROTE'SCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG · BERLIN

Druck von B. G. Teubner in Leipzig.

Beginn des Satzes am 16. Januar 1888.

Zweiter Theil.

I. Geschichte des vorchristlichen Judenthums bis zur griechischen Zeit.

Von

Bernhard Stade.

Erstes Buch.

Das babylonische Exil bis zur ersten Rückwanderung unter Cyrus.

Erstes Capitel.

Die Lage der Deportirten im babylonischen Exile.

Den Aufenthalt der seit 597[1]) deportirten Judäer in Babylonien nennt man herkömmlicher Weise das babylonische Exil. Auch hier soll diese einmal vorhandene Bezeichnung gebraucht werden, wiewohl sie leicht Anlaß zu Mißverständnissen geben kann. Denn wenn man sich richtige Vorstellungen von dem Zustande der damals deportirten Judäer machen will, so darf man wenig von den Vorstellungen einmischen, welche sich sonst an das Wort Exil knüpfen; denn die strafweise Verpflanzung des größten Theiles des judäischen Volkes nach Babylonien hat nur eine geringe Aehnlichkeit mit einem Exile oder einer Verbannung im Sinne der alten Welt. Dem Exilirten wird der heimathliche Boden verboten, das Recht der Volksgenossenschaft wird ihm von dieser entzogen. Innerhalb derselben ist er vogelfrei wie ein von keinem Schutzvertrag gedeckter Fremder. Wohin er sich begibt, um sein Elend zu tragen, ist gleichgültig. Nach diesen Gesichtspunkten betrachtet ist die über die Judäer von Nebucadnezar verhängte Strafe eine völlig andere, und zwar eine wesentlich mildere. Die Exilirung eines Einzelnen ist die härteste Strafe, welche die alte Welt verhängen konnte.[2]) Denn der von ihr Betroffene wird dadurch aus Familie, Geschlecht und Staat ausgeschlossen, er verliert seine Angehörigen wie seine Götter, seinen Cult wie sein Recht, er muß als Flüchtling so lange irren, bis er einen Ort findet, dessen Bürger ihm Duldung und Schutz gewähren. Für solange das nicht geschieht, ist er religiös wie politisch, rechtlich wie moralisch todt.

Daß auch das alte Israel diese Strafe kannte, haben wir Bd. I S. 421 gesehn, und wir werden die Strafe noch kennen lernen, welche ihr im Judenthum entspricht. Sehr wenig hiervon aber traf die Judäer, welche Nebucadnezar nach Babylonien verwies. Freilich waren sie gezwungen in

---

1) Vgl. Band I S. 680 ff. 2) Vgl. Band I S. 401 f.

fremdem Lande unter fremder Obrigkeit zu leben. Und dies ist einer der Punkte, um derentwillen man ihre Lage derjenigen eines Exilirten vergleichen kann. Aber nicht vereinzelt zogen sie dorthin, sondern familienweise. In Familien und Geschlechtern wurden sie in der neuen Heimath angesiedelt. Sie blieben also auch dort in den politischen und socialen Gliederungen, in welchen sie in Palästina gelebt hatten. Sie bilden sonach auch dort, wiewohl natürlich mit gewissen Beschränkungen, ein nationales Gemeinwesen, ordnen ihre Verhältnisse nach nationalem Recht und gewinnen so die Möglichkeit auch eines Schutzes der nationalen Sitte. Nach uralter Sitte, vgl. Bd. I S. 401, stehn auch in Babylonien an der Spitze der einzelnen Geschlechter als Führer und Richter die Familienhäupter, deren Ansehn natürlich mit der Beseitigung des Königthums wieder steigen mußte. Sie handeln für ihre Genossenschaften, suchen z. B. Ezechiel in seinem Hause auf, Ez. 8, 1. 20, 1, um ein Orakel zu holen, nachdem derselbe seine öffentliche Wirksamkeit hat einstellen müssen. Und gerade ein solcher Auftrag beweist, wie fest man zusammenhielt. Allerdings mag, da die Strafe des Jahres 597 hauptsächlich die Beamten und die das Heer bildenden Grundbesitzer betroffen hatte,[1]) welche in Jerusalem von Nebucadnezar eingeschlossen worden waren, mancher Geschlechtsverband zerrissen, manches Geschlecht nur theilweise deportirt worden sein. Ebenso werden während der Kämpfe mit den Babyloniern durch das feindliche Schwert viele Lücken in die einzelnen Familien gerissen, durch Auswanderung nach den Nachbarländern werden manche zersprengt worden sein, so daß sich einzelne Familienmitglieder in Babylonien, andere in Judäa, Ammon, Moab, Edom oder Aegypten befanden. Und hieraus mag sich der für diese Zeiten ebenso durch die Klagen und Vorschriften Ezechiels wie durch die Maßnahmen der späteren Gesetzesschriftstellerei in gleicher Weise für die Deportirten wie für die im Lande Verbliebenen belegte Verfall namentlich der ehelichen Sitten erklären. Aber die Regel war eine solche Zerreißung der Familien und Geschlechter, wie wir aus Jer. Cap. 29 sehn, nicht. Dazu haben diese socialen Organismen in sich selbst die nöthige Heilkraft zur Ueberwindung solcher Schädigungen. Auch mögen die Deportationen nach Jerusalems Zerstörung manche Lücke ausgefüllt haben. Wenn uns daher seit Ezechiel die Klage begegnet, daß Israel unter die Völker zerstreut sei, so ist dies ein bildlicher Ausdruck dafür, daß Theile des Volkes in Babylonien, Theile in Palästina und Aegypten wohnen, vereinzelte Flüchtlinge in den an Palästina angrenzenden Ländern sich aufhalten. Es ist nicht eigentlich zu nehmen, vielmehr vom Gesichtspunkte der früheren Einheit der Nation ausgesprochen.

Die von Nebucadnezar gegen die Judäer verhängte Maßregel stellt sich also als zwangsweise Verpflanzung eines ganzen Volkes in ein fremdes Land zum Behufe der Colonisirung desselben dar.

---

1) Vgl Band I S. 680 f.

Es ist ihre Deportirung eine der Anwendungen jenes Systems, widerspenstige Volksindividualitäten zu zähmen, welches uns seit dem Auftreten der Assyrer in Vorderasien begegnet, und zwar eine Anwendung desselben in größerem Maaßstabe.[1]) Eben hierdurch unterscheidet sich das Schicksal Judas von dem, welches Israel im Jahre 722 durch Sargon erfahren hatte.[2]) Damals wurden im Wesentlichen nur die Samarier betroffen, während die Masse der nach den kriegerischen Ereignissen noch vorhandenen Bevölkerung in den alten Sitzen wohnen blieb. Damit wäre es wohl auch bei Juda abgegangen, wenn dieses die Strafe des Jahres 597 ruhig hingenommen und nicht Nebucadnezars Langmuth falsch gedeutet hätte. So aber kamen noch weitere Deportationen dazu. Dann wurde durch die Auswanderung nach den Nachbarländern, namentlich durch die von Jochanan ben Kareach geleitete Auswanderung nach Aegypten die im Lande verbleibende judäische Bevölkerung noch weiter reducirt, sodaß schließlich Babylonien das Land war, in welchem nicht nur der beste, sondern auch der compacteste und zahlreichste Theil der Nation verweilte, während die außerhalb Babyloniens verweilenden Theile nur Trümmer vorstellten, welche einen Einfluß auf die fernere Entwicklung des Volksthums nicht mehr zu üben vermochten.

Nicht dies allein aber hat es verursacht, daß die nach Babylon Deportirten sich als Volk behauptet haben, während die von Sargon nach den medischen Gebirgen und den Landschaften an den Flüssen Chalach und Chaboras deportirten Samarier dort verschollen sind. Denn der Hauptgrund, weshalb beide Deportationen ein so verschiedenes Geschick hatten, war zweifellos, wie sich uns das noch deutlicher herausstellen wird, daß den deportirten Judäern ein viel reicherer religiöser Besitz eignete, als ihren israelitischen Schicksalsgenossen, sodaß ihnen ihr Gottesglaube nicht verloren gehn konnte, trotzdem der Cult nach seinem größten Theile wegfiel.[3])

Aber noch ein anderes Mißverständniß ist hierdurch bereits abgewehrt. Man redet auch von einer babylonischen Gefangenschaft. Eine Gefangenschaft war der Aufenthalt in Babylonien am allerwenigsten. Freilich büßten die treubrüchigen Könige Jojachin und Zedekia ihr Vergehn durch Gefangenschaft. Erst 561 wurde Jojachin gelegentlich der Thronbesteigung Ewil-merodachs (561—559) begnadigt und an den Hof gezogen, während Zedekia im

1) In kleinerem Maaßstabe ist dieses Mittel auch in Deutschland bei Eroberung der östlich von der Saale und Elbe gelegenen slavischen Landschaften geübt worden. Damals sind einzelne slavische Gemeinden zwangs- und strafweise bis tief nach Thüringen, Franken, Hessen hinein angesiedelt worden, zum Theil unter merkwürdiger Beschränkung ihrer Rechte. 2) Vgl. Band I S. 600 ff. 3) Dies wird von denen, welche Erwähnungen des Exils auf das Jahr 722 deuten, um dem Zwange zu entgehn, bestimmte Schriftstücke als jünger als das Jahr 586 anerkennen zu müssen, völlig übersehn. Der Aufenthalt der Samarier in der Fremde ist für die Entwicklung der Religion völlig belanglos gewesen. Wo seiner gedacht wird in der spätern nicht historischen Literatur, da geschieht es aus rein theoretischem Interesse infolge einer Gedankenentwicklung, deren Entstehung bei Ezechiel aufzuzeigen ist.

Gefängnisse gestorben ist. Jer. 52, 11.[1]) Auch sind möglicher Weise andere Glieder der ägyptischen Partei für ihre Untreue hierdurch bestraft worden, wiewohl das nach dem Bericht in 2. Kö. 25, 18—22 wenig wahrscheinlich ist. Eine Anzahl derer, welche während der Kämpfe mit den Babyloniern in Kriegsgefangenschaft gefallen waren, mag auch von den Siegern in Sclaverei gehalten worden sein. Und zu den Nachkommen dieser mögen die judäischen Eunuchen gehören, deren Deuterojesaia[2]) gedenkt. Aber die Mehrzahl der in Babylonien lebenden Sclaven judäischer Nationalität wird Eigenthum judäischer Herrn gewesen und mit diesen nach Babylonien gewandert sein. Die Masse der Deportirten hatte durch die Deportation weder ihre Freiheit noch ihr Vermögen verloren, wiewohl das letztere natürlich durch den Besitzwechsel und die zwangsweise Uebersiedelung geschmälert werden mußte. In ihrer Freiheit waren die Deportirten nur in so weit beschränkt, als sie nicht an beliebigem Orte sich niederlassen durften, was ihnen aber ja auch nicht einmal in Palästina völlig freigestanden hatte, sondern bestimmte Plätze dazu angewiesen erhielten, an welchen sie sich nach den einzelnen Geschlechtern niederließen. Aber an diesen Plätzen konnten sie nach Belieben bürgerlichem Erwerb nachgehn, wie schon der Umstand beweist, daß sich fünfzig Jahre später viele Judäer in namhaftem Wohlstande befinden. Statt der Weinberge und Aecker, welche sie früher in dem heiligen Berglande Kanaan bebaut hatten, legen sie sich jetzt Aecker und Weinberge in den Landschaften an den Strömen und Canälen Babyloniens an. Denn dem Ackerbau scheint auch damals noch die Masse des Volkes treu geblieben zu sein. Babylonien war freilich nach der Bemerkung Ezechiels (17, 4) ein Krämerland, und Babel eine Händlerstadt. Aber gerade diese Charakteristik zeigt, wie wenig solche Beschäftigung damals den Gewohnheiten der Judäer entsprach. Und nicht nur konnten die deportirten Judäer von einer Ansiedlung zur anderen frei sich bewegen, wie die Besuche der Stammeshäupter bei Ezechiel beweisen, auch im Verkehr mit anderen Ländern waren sie ungehindert. Bestand doch, wie wir Band I S. 683 ff. gesehen haben, von 597 bis zur Zerstörung Jerusalems der regste Verkehr zwischen den Deportirten und den im Lande Zurückgebliebenen. Freilich könnte man sich auf Aeußerungen exilischer und nachexilischer Schriftsteller berufen, welche die Deportirten als Gefangene bezeichnen. Allein auch das ist bildlich gemeint und vom Standpunkt der früheren Freiheit der Nation aus gesprochen, von dem aus betrachtet die Deportirten unfrei erscheinen.

Wenn sonach aber die Deportirten in ganz erträgliche Verhältnisse kamen, in Verhältnisse, welche sich nach Ueberwindung der mit jeder Colonisation verbundenen ersten harten Arbeit um so günstiger gestalten mußten, als Babylonien an Fruchtbarkeit Palästina erheblich übertrifft, wie kam es dann, daß diese Deportirten durch ein halbes Jahrhundert, ja einzelne Familien durch ein und ein halbes Jahrhundert hindurch kein höheres Interesse kannten, als den

1) 2. Kö. 25, 7 fehlt freilich „bis zu seinem Tode". 2) Jes. 56, 3.

verlorenen Boden der Väter zurückzugewinnen und auf ihm ein nationales Gemeinwesen wieder aufzurichten? Wie kommt es, daß das jüdische Volk den durch die Zertrümmerung des Staates und durch die Deportation nach Babylonien empfangenen Schlag niemals völlig verwunden hat und auch dann seiner beständig gedacht hat, nachdem jenes Ziel erreicht war? Weshalb begnügte man sich nicht mit der Errichtung eines judäischen Gemeinwesens in Babylonien und verlangte nach der alten ärmlichen Heimath zurück, trotzdem man in ihr unter der Fremdherrschaft blieb?

Es erklärt sich das lediglich aus der eigenthümlichen Gestalt, welche die Religion Israels zu der Zeit gewonnen hatte, in welcher das Volk nach Babylonien verpflanzt wurde. Wären die Deportirten moderne Menschen gewesen, etwa moderne deutsche Colonisten, so würden sie sich bald eingelebt und Babylonien als ihre Heimath betrachtet haben. Aber sie waren eben alte Israeliten und besaßen weder die religiösen Erkenntnisse noch eigneten ihnen die religiösen Defecte moderner Deutscher, welche sich, weil sie einen nationalen Cult nicht besitzen, die Religion als etwas rein Individuelles auffassen und dazu die vorhandenen Religionen nach relativen Maaßstäben beurtheilen, nur zu häufig in andere Völker verlieren. Und wäre ihre Religion nichts weiter gewesen als eine, wie die der übrigen alten Völker, so wäre wahrscheinlich etwas Aehnliches eingetreten. In die Unmöglichkeit versetzt den Cult ihres Gottes in alter Weise zu üben, würden sie den Cult der Landesgötter ergriffen und höchstens ihren alten Cult als Familiencult weiter geübt haben, bis er so allmählich erlosch. Daß der Zustand der Cultlosigkeit — und dies ist der zweite Punkt, in welchem Israel einem Exilirten gleicht — hierzu führte, war jedoch infolge der Ergebnisse der prophetischen Bewegung nicht mehr möglich.

Die Judäer fühlten sich als die Verehrer Jahwes, des Landesgottes Palästinas, und waren doch aus dem Machtbereiche und Verehrungsgebiete dieses Gottes herausgerissen. Jahwe wird vom religiösen Glauben noch durchaus als Landesgott empfunden. Die prophetischen Gedanken haben, wie wir am Schlusse der Darstellung der Geschichte[1]) der vorexilischen Zeit gesehn haben, diese alte Auffassung lediglich befestigt. Und die Gedanken assyrisch-babylonischer Mythologie, falls sie überhaupt ein Gemeingut weiterer Kreise geworden und nicht Theologumena geblieben waren, hatten diese Grundvoraussetzung der Religion Israels nicht zu erschüttern vermocht. In dem Gedanken, daß Jahwes Thron im Tempel auf Zion gestanden habe, waren Prophetie und Volk nach wie vor völlig einig. Daß man aus Palästina verwiesen worden war, bedeutete daher nach allgemeiner Ueberzeugung, daß man von Jahwes Antlitz verstoßen war und fern von Jahwe lebte. 2. Kö. 17, 20. 23, 27. 24, 3. Jer. 7, 15. 15, 1. 23, 39. 32, 31. Ez. 11, 15.[2]) Daran ändert der Umstand

1) Band I S. 703. 2) Dagegen ist es im höchsten Maaße zweifelhaft, ob wir aus 1. Kö. 8, 44. 48 schließen dürfen, daß sich die alte Sitte, mit zum Tempel erhobenen Händen zu beten (vgl. Band I S. 488f.), jetzt dahin umgewandelt hat,

gar nichts, daß diejenigen, welche die Eroberung Jerusalems begreifen und doch am Glauben an Jahwes Macht festhalten wollten, wie wir das Band I S. 683 f. gesehn haben, so gut wie diejenigen, welche an Jahwe irre geworden waren, vgl. Ez. 8, 12. 9, 9, zu der Annahme gelangen, Jahwe habe zeitweilig seinen Wohnsitz verlassen, welche Ueberzeugung eine der Grundvoraussetzungen des Wirkens Ezechiels bildet. Nach Ezechiels Glauben hat sich Jahwe auf den Götterberg im Norden der Erde Ez. 28, 14, um welchen die Sterne kreisen, Jes. 14, 13, zurückgezogen. Daher kommt die Wetterwolke, in welcher Jahwe dem Propheten bei seiner Berufung erscheint, von Norden her. Ez. 1, 4. Es ist das eine heidnische Vorstellung, welche Ezechiel durch babylonische Vermittelung und wahrscheinlich erst in Babylonien kennen gelernt haben wird.[1])

Und dennoch muß der Gedanke, daß Jahwe und der Tempel auf Zion zusammengehören, geradezu als der Centralgedanke der Theologie Ezechiels bezeichnet werden, wie seine Zukunftshoffnung beweist. Indessen sehn wir dasselbe ebenso deutlich bereits aus seiner Berufungsvision, welche doch von der Voraussetzung ausgeht, daß Jahwe von Zion weggegangen sei. Die vom Sturme von Norden her herbeigetriebene Wolke, in welcher Jahwe dem Propheten am Flusse Kebar erscheint, birgt vier Kerube, welche einen wunderbar construirten Wagen mit dem Throne und Altare Jahwes tragen. Dieses phantastisch beschriebene Gefährt ist deutlich ein Abbild des Jerusalemer Tempels. Es hat sich also, als Jahwe von Jerusalem weggegangen ist, mit ihm die Idee des salomonischen Tempels auf den Götterberg zurückgezogen. So sehr ist es für Ezechiel eine Nothwendigkeit, mit Jahwe zugleich an den Tempel auf Zion zu denken.

Hat aber Jahwe seinen alten Wohnsitz verlassen, hat er sich an die äußersten Enden des Nordens zurückgezogen, so folgt hieraus so gut als wenn man angenommen hätte, er throne noch auf Zion, daß man ihm in Babylonien nicht opfern, ihm kein Heiligthum bauen kann. Denn man betet nach alter Sitte[2]) da an, wo Gott wohnt. Aber Jahwes Macht und Größe empfindet man auch in Babylonien, denn man ist sich infolge der prophetischen Predigt bewußt, um der eigenen Sünden willen von Jahwe gezüchtigt worden zu sein. Und mit diesem prophetischen Gedanken haftet der andere von der künftigen

---

beim Gebet sich nach der Richtung zu wenden, in welcher Jerusalem liegt (vgl. die Kibla der Muhamedaner). Denn 1. Kö. 8, 44—51 sind, wie Thenius bewiesen hat, ein späterer Einschub in die im Exil (vgl. V. 34) verfaßte Tempelweihpredigt Salomos. Der Grundstock derselben kennt nur das vor dem Tempel in der Richtung auf ihn dargebrachte Gebet V. 38. 42. Uebrigens ist diese Predigt von einer spätern Hand mit Rücksicht auf die spätere Vorstellung durchcorrigirt worden, daß Jahwe im Himmel wohnt. Die Sitte nach Jerusalem gewandt zu beten, welche die ältesten Christen aus dem Judenthum übernommen haben, begegnet uns zuerst in nachexilischen Schriften. Dan. 6, 11. 3. Esr. 4, 58.

1) Den Götterberg im Norden treffen wir wieder bei Indern und Eraniern (aber auch Griechen und Germanen). Die Babylonier mögen diese Vorstellung ihrer eranischen Nachbarn getheilt haben, wie sich auch in der Paradiesessage unverkennbare Beziehungen zwischen babylonischer und eranischer Sage zeigen; vgl. Band I S. 632 f.
2) Vgl. Bd. I S. 464 ff.

Herrlichkeit Israels in dem Herzen. Voraussetzung für die Erfüllung der messianischen Hoffnung ist aber, daß Jahwe in sein Land zurückkehrt; daher denkt man von jetzt an bei der Wiederherstellung Israels an die Wiederaufrichtung des Cultus und Tempels. So bildet die Erinnerung an die Zerstörung des Tempels Jahwes ein kräftiges Einheitsband für die Deportirten, welche das traurige Beispiel eines Volkes darboten, welches um seinen Cult gekommen war, und an diesem doch festhalten mußte.

Dieser Zustand der Cultlosigkeit war es, welcher den Deportirten täglich und stündlich einschärfte, welche schwere Demüthigung sie erlitten hatten. Und die Empfindung derselben brannte um so quälender in den Herzen, weil man sich früher in besonderen religiösen Aspirationen gefallen hatte. Im Cult hatte man die Weihe aller wichtigen Vorgänge im individuellen Leben wie in dem der Familie und des Volkes verloren. Cult nicht üben zu können, bedeutet nicht nur, daß man das alte, jetzt zerrissene Band zwischen Jahwe und Israel nach der Weise der Vorfahren nicht wieder knüpfen konnte, sondern es zwang auch in einer Weise zu leben, welche als greuliche Störung der Heiligkeit Israels empfunden werden mußte. Das Brod, welches man aß, war unrein, denn die Erstlinge des Getreides hatten Jahwe nicht dargebracht werden können. Bei jedem Bissen, welchen ein deportirter Judäer genoß, wurde er sich der Schmach bewußt, welche über die Nation verhängt worden war, wurde er daran erinnert, daß Jahwes Zorn über ihr brenne. Kaum eine Erweisung der väterlichen Sitte vermag er zu üben, ohne daß ihm mit der Unmöglichkeit, die dazu gehörige cultische Handlung zu vollbringen, die Thatsache vor die Seele tritt, daß er mit seinem ganzen Volke sich in einem Strafzustande befindet. Nun war das freilich ein Zustand der Unreinheit, in welchen vorübergehend auch früher einzelne Israeliten regelmäßig gerathen waren, sobald sie auf irgend einer Reise das Gebiet eines fremden Staates betraten. Allein es ist etwas anderes, sich als Einzelner vorübergehend dem Zwang der Umstände zu fügen,[1]) und ein anderes, als Nation leben zu sollen und doch darauf verzichten müssen, die Gebräuche zu üben, durch welche die Rechtbeschaffenheit der Nation verbürgt wird, und daher sich sagen zu müssen, daß man auf unabsehbare Zeit mit seiner ganzen Nation in Unreinigkeit gerathen, dadurch vor den Augen aller Heiden gestraft worden sei. So kommt es, daß die Männer des Exils es ebenso schwer empfinden, im unreinen Lande leben zu müssen, wie es die Vorfahren als selbstverständlich hingenommen hatten, sobald sie die Grenzen Palästinas überschritten hatten.[2])

Aber bei dem starken Bedürfnisse alter Völker, sich gegenüber der Ueber-

1) Für den nachexilischen Juden ist der Zwang, auch außerhalb Palästinas koscher leben zu müssen, erst aus der Erweiterung und Vertiefung des Gottesbegriffs erwachsen, welche noch zu besprechen ist. 2) Wie denn in unsrer Zeit in christlichen Ländern vorübergehend sich aufhaltende Muhamedaner sich zum Genusse von Wein bequemen, auch wohl den mit diesem Sachverhalt nicht bekannten Christen gegenüber um dieser Leistungen willen mit ihrer Bildung und Aufgeklärtheit prahlen.

macht der in ihren Zusammenhängen ja erst sehr unklar erkannten Natur durch Anrufung und Opfer des Schutzes höherer Gewalten zu versichern, lag in der Unmöglichkeit, in Babylonien den Cult des Landesgottes Kanaans in alter Weise zu üben, eine große Gefahr für den Fortbestand der Nation und Religion oder doch für die Weiterentwicklung der letzteren. Das Bewußtsein, in der Nähe Jahwes zu wohnen und von seinen Machterweisungen täglich umgeben zu sein, hatte die religiöse Stimmung der im Lande wohnenden Judäer geschaffen, sie an die Wahrung der von den Vätern ererbten, mit Jahwes Willen sich deckenden Sitte ununterbrochen erinnert, die Uebungen der Religion immer von Neuem wachgerufen. Jetzt war man aus Jahwes Lande entfernt und lebte fern von Jahwe. Nicht nur für die Sitte, sondern auch für die Religion der Einzelnen war das eine Gefahr.

Entweder, und das war das schlimmere, aber zunächst liegende, man suchte Schutz bei den Göttern, zu welchen die Einwohner des Landes beteten und welche ja als die Herren des Landes galten. Dann entfremdete man sich der eigenen Nationalität. Oder man suchte eine Anknüpfung zu finden, um den Cult Jahwes zu ermöglichen.

Beides begegnet uns im Exile.[1]) Gegen einen Versuch, Jahwecult in Babylonien zu üben, hat sich Ezechiel noch vor dem Untergange Jerusalems zu wehren. Das tägliche Leben der antiken Menschen ist ebenso sehr von cultischen Handlungen durchwoben, daß ein solcher Versuch sich wie mit Nothwendigkeit einstellen mußte. Ins Exil waren auch hölzerne und steinerne Gottesbilder mitgewandert, welche in den Familien der Deportirten seit grauer Vorzeit verehrt worden und den Nachstellungen Hiskias und Josias entgangen sein mochten. Mit diesen Gottesbildern wird sich in diesen Familien auch die alte, von den Propheten so lebhaft bekämpfte Vorstellung erhalten haben, daß Jahwe irgendwie zu diesen Gottesbildern als seinen körperlichen Trägern in Beziehung stehe. In ihnen konnte sich die starre Consequenz des von den judäischen Propheten vertretenen Gedankens, daß Jahwe auf Zion wohne, nicht geltend machen. Und so treffen wir wieder die Verehrung solcher Gottesbilder; gerade bei guten Israeliten, welche nicht im Götter- und Geisterculte der Babylonier einen Ersatz für den verlorenen Jahwecult suchen mochten, lag dieser Rückfall in das altisraelitische Wesen nahe. Aus Ez. 20, 31 ersieht man, daß diesen Bildern auch in alter Weise Kinderopfer gebracht worden sind. Ezechiel weigert sich um deswillen (vgl. V. 33 ff.), den Stammhäuptern Judas, welche ihn besuchen, um ein Orakel zu empfangen, zu weissagen, droht ihnen, daß sie nur durch ein läuterndes Strafgericht hindurch zur Heimkehr ins Land der Väter kommen werden, und verlangt von ihnen die Beseitigung dieser Bilder und Culte, da Jahwe allein auf seinem heiligen Berge Opfer annehmen will.

1) Ob freilich die Schilderung des Götzendienstes Jes. 57, 5 ff. auf Zustände des Exiles geht, ist im höchsten Maaße zweifelhaft, s. hierüber S. 91 Anm. 1.

Ein Jahwecult hat sich aber dennoch unter den Deportirten nicht zu bilden vermocht, der prophetische Gedanke an Jahwes Wohnen auf Zion war dafür eben schon zu sehr ein Gemeinbesitz des Glaubens der Judäer geworden. Hier begegnet uns eine der kräftigsten Nachwirkungen der Reform Josias. Die volle Bedeutung, welche die 621 erfolgte Centralisation des Cultes im salomonischen Tempel auf die Weiterentwicklung der Religion gehabt hat, erkennt man erst von hier aus. Die Theilnahme an fremden Culten aber scheint immer ein Werk Einzelner geblieben zu sein. Die Genossenschaft der deportirten Judäer, die Gola, wie sie sich selbst bezeichnete, hat sich officiell weder auf fremden Cult noch auf eine Verehrung Jahwes durch Opfer eingelassen. Sie hat sich dem Einflusse der prophetischen Auffassung nicht mehr zu entziehn vermocht, wie sehr auch wahrscheinlich vielfach die Auffassung der Einzelnen hinter dieser zurückblieb, sie ist vielmehr je länger je mehr unter denselben gerathen. Hierdurch wird es veranlaßt, daß das Volk des Exiles aus religiöser Ueberzeugung in der beispiellosen Lage verharrt, keinen Cult zu üben, und trotz der Unmöglichkeit, seinem Gotte an dem Orte seines Aufenthaltes zu dienen, auf den Cult der Götter sich nicht einläßt, welche an demselben Macht ausüben.

Zweites Capitel.

Die Wirkungen der Zerstörung der Stadt auf die Deportirten.

Ist es nun, wie im vorigen Capitel angedeutet, zu einem der kräftigsten Hebel in der Weiterentwicklung des Gottesglaubens Israels geworden, daß Jahwe den Untergang seiner Stadt veranlaßt und seinem Volke durch die Propheten diesen Entschluß voraus verkündigt hatte, so traten doch diese Wirkungen durchaus nicht unmittelbar heraus. Ganz im Gegentheil war die nächste Wirkung eine geradezu den Gottesglauben erschütternde. Am deutlichsten constatiren wir das aus Ezechiels Buche, welches uns ausdrücklich die Wirkung der Nachricht von der Eroberung und Zerstörung der Stadt auf die in Babylonien seit 597 lebenden deportirten Judäer berichtet. Diese fühlten sich dadurch völlig gebrochen. Denn ihr geistiger Halt war die Hoffnung gewesen, daß Jahwe in Kürze seine durch die Ereignisse des Jahres 597 geschändete Stadt verherrlichen, das Joch ihrer Bezwinger brechen, sie nach Jerusalem und in das heilige Land in die verlorenen Aemter und Güter zurückführen werde. Und eben weil Ezechiel mit seiner Predigt vom Untergange der Stadt und des Staates ihnen diesen Halt erschüttert hatte, aus welchem allein sie noch Lebensfreudigkeit schöpften, hatten sie sich so energisch gegen sein Wirken aufgelehnt. Bis zuletzt mag man noch auf einen besseren Ausgang gehofft haben, mit gespanntester Aufmerksamkeit hatte man alle Vorgänge während des letzten Kampfes Jerusalems verfolgt, wie wir dies aus den Weissagungen Ezechiels erkennen,

welcher auf die Kunde von der Einschließung Jerusalems seine Unglücksverkündigung erneuert (Cap. 21—24). Die Wirkungen aber, welche das Niederfallen des Schlages haben werde, traten sofort vor das geistige Auge Ezechiels: er weissagte seinen Genossen in Babylonien am selben Tage, wo die Nachricht von der begonnenen Belagerung Jerusalems nach Babylonien kam, daß sie die Kunde von der Eroberung so sehr verblüffen werde, daß sie vor Schrecken und Verzweiflung und im Gefühle völliger Hülflosigkeit sogar vergessen würden, die Trauergebräuche zu üben, daß ihm selbst aber dadurch der Mund geöffnet werden solle, d. h. daß aller bisherige Widerspruch gegen seine Predigt verstummen werde. Und wirklich, als am fünften Tage des zehnten Monats des elften Jahres der Verbannung Jojachins ein Flüchtling die Kunde „geschlagen ist die Stadt" nach Babylonien bringt, so eröffnet sie Ezechiel die öffentliche Wirksamkeit wieder. Cap. 33, 21. 22.

Die Wirkung begreift sich; denn die Nachricht von der Eroberung und Zerstörung der Stadt erschütterte den religiösen Glauben der Deportirten in seinen Grundfesten. Diesem Ereignisse gegenüber wurde man zunächst irre an der Macht und Gerechtigkeit Jahwes. Wie sollte man noch ferner seine Zuversicht auf Jahwe setzen, nachdem derselbe zugesehn hatte, daß seine Stadt erobert und sein Heiligthum entweiht wurde? Durch Jerusalems Fall war sein Name verunehrt worden, hatte seine Ehre auch bei den Heiden Schaden gelitten. Was konnte man von einem Gotte erwarten, welcher zugesehn hatte, wie der Götzendiener Manasse im Glücke gelebt hatte, dann aber trotz der Reform den frommen und gerechten Josia hatte elend umkommen und die Stadt untergehn lassen? Freilich wirkte ja die alte Vorstellung von der Erbschuld noch nach, nach welcher die Nachkommen für die Sünden der Vorfahren büßen, und wir haben ja Bd. I S. 627 gesehn, daß Jeremia gerade hieraus die Katastrophe erklärt hat. Aber das öffentliche Gewissen lehnte diese Erklärung ab, und zwar gerade weil man zu lange bereits unter den Einwirkungen der Predigt von der Gerechtigkeit Jahwes gestanden hatte. Die Voraussetzung des prophetischen Bußrufes war ja doch, daß das Volk um der Sünden der lebenden Generationen willen dem Gericht entgegengehe, daß es aber in den sich zu Jahwe bekehrenden Generationen gerettet werden sollte. Neben der Gerichtsverkündigung steht regelmäßig die Heilsverkündigung für die sich Bekehrenden. Und darin schreitet die prophetische Auffassung von der Vergeltung über die volksthümliche hinaus, der alten Vorstellung von der Erbsünde widerspricht sie eben damit. Lehnten es die lebenden Generationen unter dem Einflusse eines prophetischen Gedankens ab, für die Sünde der Vorfahren bestraft zu werden, so that sich ihnen daneben ein Problem auf, an welches die Propheten bei der Verkündigung des Unterganges des Staates noch gar nicht gedacht hatten. Bei dem Untergange Jerusalems waren Gerechte umgekommen und Sünder gerettet worden. Wie verträgt sich das mit Jahwes Gerechtigkeit? Welchen Anlaß hat der einzelne deportirte Judäer, sich noch auf Jahwe zu verlassen, wenn eine fremde Schuld auf ihm liegt, um deren willen er untergeht, auch wenn er selbst gerecht ist?

Aber die Wirkungen des Unterganges der Stadt und des Staates bargen in sich auch das Heilmittel für die dadurch bewirkte unheilvolle Erschütterung des religiösen Glaubens. Es war ja doch nur der alte volksthümliche Glaube an Jahwe, welcher dadurch zu Tode getroffen war. Von den Voraussetzungen dieses aus mußte man die nationale Katastrophe freilich dahin auslegen, daß Jahwe entweder ein den Göttern der Heiden nicht gewachsenes oder ein willkürlich verfahrendes Wesen sei. Aber die volksthümliche Auffassung von Jahwe war dem Volke durch zwei Jahrhunderte hindurch als irrig von der Prophetie bezeichnet worden. Durch zwei Jahrhunderte war ihm seine Verehrung Jahwes als diesem verhaßt, sein Wandel als Jahwe ärgerlich, war ihm beides als in gar keiner Beziehung zu dem Gotte Israels stehend bezeichnet worden, welcher durch die Propheten redete. Der Glaube an den Jahwe der Prophetie war durch die Zerstörung der Stadt nicht widerlegt, sondern geradezu als richtig beglaubigt worden. Dieser Jahwe hatte die Zerstörung des Staates durch zwei Jahrhunderte als die Strafe bezeichnet, welche er, wenn Besserung nicht erfolge, um der Sünden seines Volkes willen schließlich werde verhängen müssen. Er hatte die Weltmächte als die Werkzeuge bezeichnet, deren er sich zur Vollstreckung seiner Gerichte bediene. Daß Jahwe Palästina den Babyloniern verliehen habe, daß er sich durch keine Rücksichtsnahme auf den Tempel davon abhalten lassen werde, sein Gericht auf Jerusalem herabfallen zu lassen, daß er die aufrührerische Stadt in Nebucadnezars Hände geben werde, war der Centralgedanke der Verkündigung Jeremias in den letzten Jahrzehnten vor dem Untergange Jerusalems gewesen. Und dieser selbe Jahwe nahm jetzt die Zerstörung der Stadt, die Entweihung seines Tempels als sein eigenstes Werk in Anspruch. Der Untergang Jerusalems soll ja nach Ezechiels Verkündigung erfolgen, damit Israel erkennt, „daß ich Jahwe bin"; vgl. Cap. 24, 24. 6, 7. 13 f. 12, 16. 15, 7. 33, 29. Und ins Exil kommt Juda, damit es erkennt, daß Jahwe es war, welcher Untergang des Staates und der Stadt durch seine Propheten voraus verkündigen ließ. Cap. 5, 13. 17. 6, 10. Der Untergang Jerusalems war ein Triumph der Gerechtigkeit Jahwes, eine Beglaubigung der Prophetie. Jene von der Prophetie zur patriotischen Entrüstung des Volkes verkündete schlimmste Strafe für die unverbesserliche Widerspenstigkeit Israels war eingetroffen. Das ließ allen Widerspruch gegen die Auffassung der Prophetie verstummen. Hatte Jahwe ruhig zugesehn, wie sein Tempel entweiht und verbrannt wurde, so konnte ihm an dem in ihm geübten Cult wohl nichts gelegen sein, so mußten die Propheten mit ihrer Behauptung, daß er diesen Cult verabscheue, wohl im Rechte gewesen sein. Der Spott darüber, daß die prophetischen Weissagungen immer noch nicht eintreffen wollten, Ez. 12, 22 ff., war gründlich zum Schweigen gebracht. Wer den Glauben an Jahwe, wer damit die eigne Nationalität festhalten wollte, der mußte die Auffassung der Prophetie von Jahwe, mußte das Urtheil der Prophetie über die Vergangenheit als richtig anerkennen, der mußte aber auch zu der Ueberzeugung gelangen, daß die Gedanken der Prophetie das einzige Licht seien, welches in

die traurige Gegenwart des von seinem Gotte gezüchtigten Volkes hineinstrahle und ihm den Weg weise, auf welchem es zu einer besseren Zukunft gelangen könne.

So wurden die prophetisch Gesinnten plötzlich die Lenker der Schicksale Israels. Sie sind der neue Halt, welchen die Gola jetzt gewinnt, aber ein festerer Halt als der zerbrochene. Indem das Volk des Exiles sich ihrer Führung unterordnet, lernt es auf die Ideale seiner Vergangenheit verzichten und die Gegenwart verstehn. Ohne an sich und seiner Zukunft irre zu werden, gewinnt es ein Gottvertrauen in neuer, früher noch nicht dagewesener Stärke, und lernt den Weg kennen, auf welchem es eine bessere Zukunft gewinnen und des Zornes Jahwes ledig werden kann.

Hierdurch wird es möglich, aus den Deportirten die Gemeinde der Judenheit zu bilden; hierdurch wird dieser ihre Lebensaufgabe vorgezeichnet, hierdurch die innere Form geschaffen, in welcher sie dieselbe bethätigt. Der eigentliche Führer und Bahnbrecher in allen diesen Beziehungen ist Ezechiel, dessen Mund nun nicht mehr stumm ist, Cap. 24, 27, d. h. dessen öffentliche Wirksamkeit nun ungehindert von Statten geht. Seine Gestalt steht, die gesammte Entwicklung beherrschend, im Vordergrunde und wird in dieser Bedeutung immer klarer erkannt, je mehr man jene Zeiten und die Eigenart ihrer geistigen Bewegungen verstehn lernt. Er wird der geistige Vater und Leiter der Deportirten. In seiner Theologie wurzeln die Gedanken, durch welche aus den Deportirten die jüdische Gemeinde gesammelt worden ist. Er hat seine Schicksalsgenossen gelehrt, den Untergang der Stadt als wohlverdiente Strafe für Israels Sittenverderbniß und cultische Sünden zu begreifen, aber gleichzeitig stärkt er ihr Gottvertrauen und verhütet, daß sie an einer besseren Zukunft Israels verzagen. Von der Vergangenheit und ihren Idealen löst er sie, indem er ihnen neue Ziele aufweist und ihnen den Weg zeigt, auf welchem sie die Gnade Gottes wiedergewinnen werden. Das heilige Land wiederzugewinnen und den Cult Jahwes dort neu aufzurichten, das sind die Ziele der Exulanten, und die von Ezechiel neu begründete, gestärkte Zuversicht, daß dies gelingen werde, ist ihr geistiger Halt. Und dem auf dem Boden der Väter neuzuschaffenden Israel hat er die Wege gewiesen, in welchen gehend es sich in der wiedererlangten Gnade Gottes behaupten kann. Er hat jenen Plan entworfen, in dessen Durchführung das nachexilische Judenthum seine Lebensaufgabe erkennt, durch rechte Uebung des Cultes sich als das heilige Volk des heiligen Gottes zu erweisen, so Gottes Zorn abzuwehren und die Erfüllung aller prophetischen Weissagungen zu gewinnen. Indem er in festen Umrissen das Bild der Zukunft entwirft, hat er ebenso die messianische Hoffnung mit neuen Zügen bereichert, als die Herrschaft des Gesetzes vorbereitet, und so die beiden einander ergänzenden und aus derselben Wurzel entsprungenen religiösen Gedanken formulirt, auf welchen sich Glaube und Sitte des Judenthums aufgebaut hat. Ja bis in unsere Tage zittern die Nachwirkungen seiner Theologie nach. Denn auf ihn gehn im letzten Grunde die von der

Apokalyptik dem Christenthum übermittelten Gedanken vom neuen Jerusalem und von der wunderbaren Umgestaltung der Natur des heiligen Landes im messianischen Reiche zurück, welche bis in unsere Zeit Denken und Fühlen so vieler Christen beeinflussen. In allen diesen Punkten führt er nur Gedanken aus, welche er in ihren Grundzügen in aller Bestimmtheit schon vor dem Untergange Jerusalems und seit seinem ersten Auftreten geltend gemacht hatte. Den Gedanken der Prophetie freien Raum verschafft zu haben, das eben ist die historische Bedeutung der 586 erfolgten Zerstörung der Stadt und des nationalen Staates. Gerade hier erkennt man wieder die Bedeutung des Vatke'schen Hinweises darauf, wie wichtig es gewesen ist, daß der Untergang des israelitischen Staates allmählich erfolgt ist.

Drittes Capitel.

Der Bruch mit der Vergangenheit. Die Umbildung der alten Geschichtsüberlieferung.

Es ist bereits Band I S. 683 bemerkt worden, daß Ezechiel durch seine Predigt den Bruch des Judenthums mit der israelitischen Vergangenheit und den Verzicht auf die Ideale derselben vermittelt. In keinem anderen Punkte hat er deutlicher die Stimmung und Anschauung des nachexilischen Judenthums vorgebildet. Und gerade hier steht seine Ueberzeugung bereits vor Zerstörung der Stadt vollkommen fest. Freilich ist er nicht eigentlich der schöpferische Urheber jener Anschauung, welche die ganze Vergangenheit des Volkes unter einem ihr fremden, religiösen Gesichtspunkte betrachtet, sie daher nicht versteht, sie umdeuten oder als einen sündigen Abweg verurtheilen muß. Bereits Hosea hat, wie wir Band I S. 577 ff. gesehn haben, zu den Zeiten des untergehenden Nordreiches diese Art, die Vergangenheit zu betrachten, inaugurirt. Daher schließt sich Ezechiel in denjenigen Partieen seines Buches, welche sich mit der Vergangenheit Israels beschäftigen, nach Inhalt wie Ausdruck deutlich an Hosea an. Ebenso freilich an das Deuteronomium. Erst dieses hat die Möglichkeit geschaffen, eine solche Betrachtung consequent durchzuführen, indem es die Centralisation des Cultes im salomonischen Tempel in die Zeit der Gründung desselben unter Salomo zurückversetzt und so einen Maaßstab darreicht, an welchem sich die Rechtbeschaffenheit der Vergangenheit messen läßt. Auch hier also geht Ezechiel in den Spuren der Prophetie und des Deuteronomiums, aber er geht sowohl über Hosea wie über das Deuteronomium hinaus. Denn während Hosea von einer Jugendliebe Israels zu Jahwe redet, Cap. 1, 17,[1]) während das Deuteronomium über den Zustand Israels vor Salomo gar kein Urtheil fällt und über den von Salomo bis auf Josia nur

1) Was ja Jesaia 1, 21 und Jeremia 2, 2 ff. noch viel bestimmter aussprechen.

ein indirectes, so ist für Ezechiel die ganze Vergangenheit Israels sündig und gottwidrig. Von Anfang an hat es Gottes „Satzungen" und „Rechte" übertreten. Ezechiels Bedeutung besteht auch hier darin, daß er das letzte Wort der Prophetie über Israel zusammenfaßt, seine Volksgenossen von der Richtigkeit des von ihm formulirten Urteils überzeugt und sie zur Aufgabe der altisraelitischen Vorstellungen von Israels Natur und Beruf bewegt.

Damit ist zugleich der Verwirrung ein Ende gemacht, welche sich in dem Urtheile des Volkes über seine Geschichte seit dem Untergange Josias eingestellt hatte und in jenem classischen Sprüchworte von den sauren Trauben[1]) zum Ausdruck gekommen war. Welche praktisch religiöse Bedeutung dies aber hatte, werden wir noch sehn.

Seinen Ausgang nimmt Ezechiel bei Formulirung seines Urtheils über die Vergangenheit von der Gegenwart, und hierin verräth sich das praktisch religiöse Interesse, welches allen seinen Ausführungen zu Grunde liegt. Man beurtheilt sie nicht zutreffend, wenn man dies übersieht und sie nur als theoretische Speculationen über die Vergangenheit auffaßt. Es gilt ihm, zu erweisen, daß der Untergang Jerusalems ein wohlverdienter, um der Gerechtigkeit Jahwes willen ein nothwendiger ist. Es gilt ihm, seine Volksgenossen davon zu überzeugen, daß man das nationale Unglück aus Jahwes Hand als die gebührende Strafe hinnehmen muß. Und weiter bilden diese Ausführungen eine Warnung, durch die Sünde der Vergangenheit sich nicht noch weiter den Zorn Jahwes zuzuziehen. Die Verurtheilung der Vergangenheit bildet die Begründung des Rufes zur Bekehrung. Zugleich bereitet die Schilderung der großen cultischen Sünden der Vergangenheit auf die Schilderung des richtigen Cultes vor, welchen das Volk in der Zukunft üben soll. Daher knüpfen alle diejenigen Stücke, in welchen er die gesammte Vergangenheit des Volkes für sündig erklärt, an Weissagungen des bevorstehenden Unterganges Jerusalems und an Anklagen gegen die jetzt lebende Generation an. Von diesem Hintergrunde heben sie sich ab. So Cap. 20 die Weissagung wider den Jahwecult der Deportirten, so vor allem die beiden parallelen Stücke Cap. 16, die Erzählung von der Ehebrecherin Jerusalem, und Cap. 23 die Erzählung von den Huren Ohola und Oholiba, in welchen er die Vergangenheit seines Volkes im Anschluß an Hoseas Gedanken vom Ehebruche Israels in Bildern bespricht, welche modernes Gefühl gröblich verletzen und in unangenehmster Weise breitgetreten werden. Der Untergang der Stadt und des Tempels ist nach seiner Ueberzeugung nothwendig um der Sünde der lebenden Generationen willen. Im Anschlusse an die Propheten erblickt er die große Verschuldung seiner Zeitgenossen in dem Culte derselben, vgl. Cap. 5, 11. Cap. 6. Cap. 8. Weil sie Jahwes Tempel durch falschen Cult verunreinigt haben, wird derselbe vernichtet. Steht das aber fest, so ergibt sich mit Nothwendigkeit der Schluß, daß Israels gesammte Vergangenheit sündig war. Denn der

1) Band 1 S. 672.

Höhencult war zu allen Zeiten geübt worden, ja er war mehrfach in weit schlimmerer Weise geübt worden als von Ezechiels Zeitgenossen. Hierdurch rückt die gesammte Vergangenheit Israels unter den Gesichtspunkt des Abfalls von Jahwe und der Uebertretung der göttlichen Gebote. Eine große Sünde zieht sich durch dieselbe hindurch, der falsche Cult. Schon in Aegypten ist Israel gegen den Befehl Jahwes, seine Gottesbilder wegzuwerfen und sich an den Gottesbildern Aegyptens nicht zu versündigen, widerspenstig gewesen. Nur um seines Namens willen hat sie damals Jahwe verschont, sie aus Aegypten ausgeführt und in die Wüste gebracht, hat ihnen dort seine Satzungen und Rechte gegeben, damit sie durch deren Erfüllung Leben gewännen. Er hat ihnen als religiöses Zeichen seine Sabbate gegeben. Cap. 20, 5ff. Aber auch in der Wüste ist Israel gegen Jahwe widerspenstig gewesen und hat Götzendienst geübt. Nur aus Mitleid und damit sein Name nicht vor den Augen der Völker entweiht werde, vor denen er sie ausgeführt hatte, hat Gott Israel damals nicht vernichtet, sondern ins Land gebracht. Trotzdem sind auch die folgenden Generationen ungehorsam geworden und haben die Satzungen und Rechte Jahwes verachtet und Jahwes Sabbate entweiht. Der Nachdruck, welchen hiermit Ezechiel auf die Heiligung der Sabbate legt, ist etwas ganz Neues. Kein früherer Prophet betont die Sabbatfeier in dieser Weise.[1]) Er scheint durch eine von seinen Zeitgenossen geübte Versündigung an dieser Sitte dazu veranlaßt worden zu sein. Zur Strafe für Israels Widerspenstigkeit hat Jahwe seinem Volke nicht nur bereits in der Wüste das Exil zugeschworen, Cap. 20, 23., sondern es auch veranlaßt, seine eigenen Kinder zu opfern, damit es einsehn lerne, daß es Jahwe nicht recht erkenne, Cap. 20, 25.[2]) „Sie ersahn sich jeden hohen Hügel und jeden dichten Baum und schlachteten daselbst ihre Opfer und brachten daselbst ihre ärgerlichen Gaben dar und opferten ihren Geruch der Beruhigung und gossen dort aus ihre Trankopfer" Cap. 20, 28. So ist denn Israel für Ezechiel ein Haus der Widerspenstigkeit. Er ist ausgesandt zu solchen, welche Jahwe widerspenstig gewesen sind, sie und ihre Väter bis auf diesen Tag, Cap. 2, 3. Die Zeit der Ansiedelung im Lande bis zum Untergange wird von ihm Cap. 16, 33. als ein Abfall in ägyptischen, assyrischen und babylonischen Gottesdienst bezeichnet.[3]) Diese Verurtheilung

1) Denn Jerem. 17, 19ff. ist, wie Bd. I S. 647 Anm. bemerkt worden ist, unecht. Von Ezechiel an begegnet uns diese Auffassung häufig, s. weiter unten. 2) Er meint deutlich, das Kinderopfer sei eine uralte in die Zeit vor Besiedelung des Landes zurückgehende Einrichtung des Jahwecultes. Es ist interessant zu sehn, wie sich hier im Kleinen wiederholt, was sich bei Ezechiel und der von ihm und dem Deuteronomium abhängigen Geschichtsbetrachtung im Großen zeigt: die Beurtheilung der gesammten cultischen Vergangenheit Israels nach den cultischen Sitten des Zeitalters Manasses. Auf die Wichtigkeit der Stelle für die Geschichte des Jahwecultes ist bereits Band I S. 610 aufmerksam gemacht worden. 3) Vermittelt wird auch diese Bezeichnung durch die Erinnerung an die Zeit der assyrisch-babylonischen Gottesverehrung unter Manasse. Ob er von hier aus nur voraussetzt, daß Israel von Assyrien-Babylonien assyrisch-babylonischen, von Aegypten ägyptischen Cult übernommen habe,

der religiösen Vergangenheit Israels zieht nothwendig auch die der politischen nach sich. Nicht nur weil die glänzenden Erinnerungen an die Vergangenheit an den Cultstätten haften, sondern es stellt sich geradezu der Versuch, eine politische Entwicklung in der Weise anderer Völker und im Wetteifer mit diesen einzuschlagen, als ein gottwidriger Abweg dar, wenn es Israels Aufgabe gewesen ist, sich als heiliges Volk Jahwes zu erweisen. Israel hat dann seinen Beruf verfehlt. Damit erbleicht, was in der Erinnerung des Volkes als glänzender Ruhmestitel gegolten hat, oder verwandelt sich in häßliche Flecken. Wie sehr Ezechiel die Unfähigkeit des späteren Judenthums, seine Vergangenheit unter historischen Gesichtspunkten zu verstehn, vorbildet, erkennt man daraus, daß er das schöne Bild von der Edelrebe, welche Jahwe auf Israels Bergen eingepflanzt und gepflegt hat, welche ihm aber undankbarer Weise mit schlechten Trauben gelohnt hat, in das Bild von dem unnützen Rebholze verkehrt, aus welchem man weder ein Geräth noch einen Pflock machen kann wie aus dem Holz der Waldbäume, und welches daher höchstens dazu gut ist, verbrannt zu werden. Cap. 15.

Wenn solche Ansichten über die Vergangenheit Israels zur Herrschaft kamen, so bedeutete das mehr als einen bloßen Wandel geschichtlichen Urtheils, wie ein solcher sich ja ständig in allen lebensfähigen Völkern vollzieht. Es bedeutete das vielmehr die radicale Loslösung von der Vergangenheit und ihren Idealen und die Zuwendung zu neuen. Ein solcher Umschwung aber bringt regelmäßig die Gefahr mit sich, daß die alte geschichtliche Ueberlieferung verloren geht. Da die alte Ueberlieferung demjenigen Verlauf widerspricht, welcher im Lichte der jüngeren religiösen Ideen als der angemessene erscheint, so bilden sich neben ihr Versuche, sich den Verlauf der Dinge vorzustellen, welche den religiösen Gefühlen[1]) Rechnung tragen. Durch diese wird dann die alte histo-

---

wie denn Einführung fremder Culte in Israel immer mit politischen Verbindungen zusammengehangen hat, oder ob er bei diesem Vorwurfe auf Vorfälle hinweist, über welche uns sonst nichts mehr überliefert ist, läßt sich nicht sagen. Auch das wäre ja möglich, daß er bei jenen Vorwürfen nicht nur an den Cult ägyptischer, assyrischer, babylonischer Götter, sondern auch an den politischen Verkehr mit jenen Völkern dächte, welchen ja schon Hosea mit dem gleichen Bilde bezeichnet. Er drückt sich in seinen Ausführungen über die Ehebrecherin Jerusalem und die beiden unzüchtigen Weiber Ohola und Oholiba trotz oder vielleicht gerade wegen der Breitspurigkeit in der Ausmalung nicht deutlich genug aus, um uns ein Urtheil darüber zu ermöglichen.

1) Es brauchen durchaus nicht immer religiöse Ueberzeugungen zu sein, welche das Verständniß der Geschichte hindern und die Ueberlieferung von der Vergangenheit auf Grund ihrer Beurtheilung materiell umgestalten, wie hier und im Großen in der Auffassung der katholischen Kirche von ihrer Vergangenheit. Lebhafte politische Erregungen bewirken dasselbe. So werden die heutigen Franzosen immer unfähiger, den wirklichen Gang ihrer Geschichte zu fassen, und gestalten ihn sich ganz ihren politischen Voraussetzungen entsprechend um, sodaß die Geschichte immer mehr durch die Legende und zwar theilweise durch dreist und ungeschickt erfundene Legende ersetzt wird. Und sie vertheidigen diese Auffassung mit dem Fanatismus, welchen eine sich mit den eigenen geistigen Existenzbedingungen verknüpft wissende Ueberzeugung zu verleihen pflegt. Aber freilich ist

rische Ueberlieferung nur zu leicht in den Hintergrund gedrängt und erlischt wohl schließlich völlig.

Wie aber kommt es, daß diese Gefahr für die alte Ueberlieferung Israels abgewehrt worden ist?

Es wurde dies dadurch veranlaßt, daß der Umschwung auch hier nicht plötzlich auf einmal erfolgte. Die prophetische Auffassung hatte vielmehr schon früher die Geschichtsüberlieferung zu beeinflussen begonnen. Und namentlich das Deuteronomium hatte schon vor dem Exile eine eigenthümliche Entwicklung der Geschichtsdarstellung veranlaßt. Ferner gehörte die alte Ueberlieferung zu den wenigen nationalen Gütern, welche man aus dem Schiffbruch gerettet hatte. Vor allem aber schützte die messianische Hoffnung die alte Geschichtsüberlieferung und stärkte ihre Autorität, so daß es galt, alte Autorität und neue Betrachtungsweise zu versöhnen. Denn man hoffte in das Land der Väter zurückzukehren und ein von den Fehlern und Sünden des alten Staates freies Staatswesen dort wieder aufzurichten. Eben deshalb hatte man auch an dem ersten ein Interesse, ganz abgesehn davon, daß die Erinnerung an die Vergangenheit ein warnendes Beispiel für Gegenwart und Zukunft war. Es war also ein religiöses Interesse vorhanden, welches die völlige Vertauschung des historisch Wirklichen in der Ueberlieferung mit der nach den jüngeren religiösen Bedürfnissen angemessen erscheinenden Vorstellung vom Gang der Entwicklung verhinderte. So ist es gekommen, daß uns werthvolle Trümmer aus der alten Ueberlieferung erhalten worden sind, allerdings vielfach nur Trümmer, welche uns gerade noch ahnen und bedauern lassen, wie viel alte Ueberlieferung im Exile zu Grunde gegangen ist, welche aber andererseits doch noch vollkommen hinreichen, uns ein Bild von dem wirklichen Verlaufe der Geschichte Israels zu entwerfen.

Die eingetretene Umwandlung des geschichtlichen Urtheils erklärt uns den Umstand, welcher uns bei der Darstellung der vorexilischen Geschichte so oft hinderlich entgegen getreten ist, daß uns keine einzige vorexilische Schrift über die Sagen und die Geschichte des Volkes Israel unversehrt, keine einzige erhalten worden ist, ohne in einen Zusammenhang gestellt worden zu sein, in welchem sie sich mit dem jüngeren geschichtlichen Urtheil verträgt oder dasselbe gar zu bestätigen scheint. Die alte Ueberlieferung ist infolge dieser Anpassung an ein jüngeres geschichtliches Urtheil erträglich geworden und so von dem Untergange gerettet worden. Sie ist vor der Legende nicht gewichen, sondern in sie aufgenommen und dabei von ihr nur durch einen leicht abzustreifenden Schmutz verunreinigt worden. Die alten Erzählungen sind sämmtlich umrahmt von einem Zusammenhange, welcher dem jüngeren historischen Urtheile Rechnung trägt. Daß die Verfertiger dieses Rahmens den Widerspruch der von ihnen so geretteten Ueberlieferungen mit demselben nicht merkten, ist unser

---

das geistige Leben des französischen Volkes durchweg erwachsen aus Gedanken katholischer, also religiöser Herkunft.

Glück, darf uns aber nicht wundern. Denn jene wollten ebenso ihr eigenes religiöses Urtheil zur Geltung bringen, als jenes nationale Gut aus der Vergangenheit retten. Eine Vermittelung dieser Art aber sieht niemals klar, verfolgt die Dinge niemals bis zu ihren letzten Consequenzen. Froh einen Compromiß gefunden zu haben, übersieht oder überkleistert sie gern Widersprüche.

Wesentlich aber war nun, daß diese die Vorzeit verdammende und ihren Verlauf aus Israels cultischen Sünden erklärende Art der Geschichtsbeurtheilung nicht erst hinter Ezechiel einsetzte und der radicalen Auffassung dieses folgte, sondern sich bereits vor ihm als Wirkung der Prophetie und der deuteronomischen Reform entwickelt hatte, weshalb wir sie deuteronomistisch nennen.[1])

Wäre die Vergangenheit schlankweg unter die Gesichtspunkte gefallen, welche Ezechiel Cap. 16. 20. 23 geltend macht, so wäre eine Erhaltung der an die alten Localheiligthümer geknüpften Sagen und geschichtlichen Ueberlieferungen in dem Umfange, in welchem sie uns in den alten Quellenstücken in Genesis bis Samuelis zum Glück jetzt vorliegen, kaum möglich gewesen. So aber wird die Vergangenheit von den deuteronomistischen Bearbeitern der in diesen Büchern vorliegenden alten geschichtlichen Ueberlieferung von dem Gesichtspunkte des Deuteronomiums aus beurtheilt, daß erst unter Salomo die Centralisation des Cultes erfolgt ist. Deshalb sind die Sagen der Genesis, welche sämmtlich zunächst cultische Localsagen sind, deshalb sind die alten Erzählungen in Josua, Richter, Samuelis erträglich gewesen.

Ihren Ausgangspunkt hatte diese deuteronomistische Bearbeitung der alten Ueberlieferung noch beim Bestehn des Staates genommen. Denn ihr ältestes Beispiel ist jene vorexilische Bearbeitung der Königsgeschichte, welche Band I S. 75 besprochen worden ist. Daß der Verfasser derselben den Dingen, von welchen er erzählt, noch am nächsten steht, verräth sich an der Unbefangenheit, mit welcher er die Reform Josias berichtet. Aber freilich was vor dieser liegt, verschiebt sich auch ihm schon. Schon Hiskias Reform vermag er nicht mehr zu deuten, und alle früheren Könige, die ja sämmtlich Höhencult getrieben haben, sind schlechte Könige, eben abgesehn von David, für den das Gebot des Deuteronomiums noch nicht galt, von Hiskia und Josia, welche danach verfahren sind. Israel ist auch für ihn bereits eine Theokratie, kein Staat im eigentlichen Sinne. Mittelpunkt des Volkes ist der Tempel und sein Cult. Daß beides sich mit der auch von ihm berichteten Stellung der Könige nicht verträgt, fühlt er augenscheinlich eben nicht. Zur Strafe für Israels Höhencult und seine Verehrung fremder Götter hat Jahwe das Reich Israel beseitigt. Dieses Werk wird jetzt im Exile fortgesetzt bis zum Untergange des Staates und erzählt nun, wie auch Juda von Jahwes Antlitz verstoßen worden ist. Wenn am Schlusse noch die 561 erfolgte Begnadigung Jojachins erzählt wird, so ist das noch nach andrer Seite wichtig, als für die Bestimmung der Abfassungszeit. Es verräth sich darin auch die Abfassung in dem Kreise derer,

1) Vgl. Band I S. 16ff.

welche mit Jojachin deportirt worden sind, und der Zusammenhang solcher Arbeiten mit der messianischen Hoffnung.

In beiden Arbeiten aber handelt es sich um selbständigen Aufbau einer Geschichtserzählung auf Grund deuteronomistischer Betrachtung der Vergangenheit unter Verwerthung und Einflechtung alter Ueberlieferung in die eigene Darstellung.

Erst von hier aus wird man dazu fortgeschritten sein, die älteren Bücher über die Geschichte Israels durch Einschaltung von Abschnitten, welche das Erzählte von dem Gesichtspunkte der späteren Geschichtsbetrachtung beleuchteten, mit dieser in Einklang zu bringen, und Anstößiges, welches sie boten, durch Ausmerzung oder Uebermalung zu beseitigen. Diesem Bestreben verdanken die Bücher Richter und Samuelis ihre deuteronomistischen Abschnitte und ihre jetzige Gestalt. Die deuteronomistischen Schriftsteller, welche an diesen Büchern gearbeitet haben, scheinen zunächst über die Vergangenheit milder zu urtheilen, als die Verfasser des Königsbuches. Davids Bild hat man lediglich noch leuchtender zu gestalten gesucht, aber das erklärt sich eben aus der messianischen Hoffnung, wie das unbefangene Reden über die alten Heiligthümer daraus, daß wir uns in der Zeit vor Salomo befinden. In Wirklichkeit schreiten diese historischen Schriftsteller weit hinaus über den Standpunkt, welchen das Deuteronomium und die Bearbeiter der Königsgeschichte einnehmen, und urtheilen wie Ezechiel. Schon von der Einwanderung in Kanaan an ist der falsche Cult Israels Sünde gewesen, nur die Zeitgenossen Josuas sind treu geblieben. Sobald die Alten gestorben waren, welche Jahwes Großthaten gesehn hatten, so ist Israel zur Verehrung fremder Götter abgefallen. Diese ist hier Israels Sünde, nicht der Höhencult, d. h. die falsche Verehrung Jahwes. Weiter hat Israel seit seiner Einwanderung ins heilige Land unter der directen Leitung Gottes stehn sollen, welcher es sich durch Abfall zu fremden Culten und schließlich durch die Königswahl entzogen hat. Damit ist die gesammte Vergangenheit des Volkes aufs entschiedenste verdammt, sie ist eine Kette von Sünden und Verschuldungen. Welcher Art diese Theokratie eigentlich gewesen ist, vermögen diese Deuteronomisten freilich ebenso wenig zu schildern, wie sie ein Bild von den idealen Zuständen, in welchen Israel zu den Zeiten seiner cultischen Rechtbeschaffenheit gelebt hat, oder von den cultischen Versündigungen, welche diese unterbrechen, zu entwerfen vermögen. Gerade in dieser Unfähigkeit, ein greifbares Bild zu zeichnen, verräth sich der Standpunkt exilischer Schriftsteller, welche ein cultisch rechtbeschaffenes Staatswesen nie gesehn, die cultischen Sünden der Vergangenheit nicht miterlebt haben und genaue Vorschriften, wie sie das spätere Gesetz über den Cult gibt, nicht kennen. Daneben verrathen sie ihre Zeit in der Polemik gegen das Königthum. So entsteht jene Geschichtsbetrachtung, nach welcher Israel die staatliche Centralisation, welche es erst im Laufe seiner nationalen Entwicklung erreicht hat, bereits als Geschenk der göttlichen Gnade und Liebe am Anfang seiner Geschichte besessen hat. Ja, es hat mehr besessen. Seine staatliche Einheit hat die Form der Gottes-

herrschaft: das erst auf Grund der politischen und religiösen Entwicklung unter dem Königthum in der messianischen Hoffnung vorgezeichnete Ideal ist einst in der Vergangenheit bereits vorhanden gewesen, aber durch die Sünde der Vorfahren verloren gegangen. Die Helden, welche in Wirklichkeit oder nach der Sage in der vorköniglichen Zeit aufgetreten sind, verwandeln sich damit in die Träger dieser Theokratie. Sie haben zwischen Mose und Saul das Volk im Namen Gottes regiert, bis durch den letzten derselben, Samuel, auf das Verlangen des Volkes, welches sein will wie andere Völker, das Königthum eingeführt wird. So wird auch das Königthum, nach dem Urtheile der Vergangenheit ein Gnadengeschenk Gottes an sein Volk, zu einem Erzeugniß menschlicher Sünde gestempelt, diese Vorbedingung der weiteren religiösen und cultischen Entwicklung Israels als Widerspruch gegen das von jeher gültige religiöse Ideal dargestellt. Und für keinen der Richter hat Israel sich jemals dankbar bewiesen. Eines jeden Tod ist für das unverbesserliche Volk das Signal zu einem erneuten Abfalle von Jahwe, und erst eine durch fremde Völker verhängte Züchtigung vermag es zu bewegen, zu Jahwe zu schreien, damit er ihm Hilfe sende. So entsteht jene Darstellung, nach welcher Israels ältere Geschichte in der aus den berichteten historischen Ereignissen gar nicht zu begreifenden rhythmischen Aufeinanderfolge von Sünde und Bestrafung, Bekehrung und Gnade verlaufen ist.

In dieser Darstellung ist Wahrheit und Dichtung, in ihr liegt Altes und Neues nebeneinander. Israels Cult knüpft, wie wir Band I S. 446ff. gesehn haben, in der That an kanaanäische Einrichtungen an. Vom prophetischen Standpunkte aus betrachtet enthält er, wie wir gleichfalls gesehn haben, freilich viele heidnische Elemente. Die Vergangenheit hatte in der That eine große Periode des Abfalles zu fremdem Gottesdienste gebracht: die Zeit Manasses. Aber im Lichte der Versündigung des siebenten Jahrhunderts wird nun ungerechter, wiewohl begreiflicher Weise die ganze Vergangenheit geschaut. Und über der prophetischen Beurtheilung des Höhencultes wird die nationale Seite desselben übersehn, wird übersehn, daß auch der als Ideal wiewohl noch sehr unklar vorschwebende wahre Cult lediglich aus diesem Höhencult entwickelt werden konnte. Daß diese deuteronomistische Betrachtung unhistorisch ist und daher die Vergangenheit nicht unter dem Gesichtspunkt der Entwicklung zu beurtheilen vermag, vielmehr sie nach einem religiösen Urtheil in Bausch und Bogen verurtheilt, ist ihr Krebsschade, aber darin liegt auch ihre religiöse Bedeutung.

Gleiches zeigt sich auch in dem zweiten Punkte, in welchem diese Betrachtungsweise Wahres und Falsches mischt. Israels ältere Geschichte besteht in der That in einem ununterbrochenen Wechsel schwerer Demüthigungen durch die umwohnenden Völker und nationaler Heldenthaten, welche Israel wieder die Freiheit schaffen, bis es an einen übermächtigen Feind geräth und diesem unterliegt. Auch das alte Israel wußte sich im ersten Falle unter Gottes Zorn; leitete es ja doch aus diesem alle öffentlichen Calamitäten her, und

pries im zweiten die Hilfe seines Gottes. Aber es weiß nichts davon, daß dieses Verhalten seines Gottes, welches es aus seinen einzelnen Schicksalen erkennt, durchweg nach der prophetischen Auffassung von der göttlichen Vergeltung zu erklären sei, nichts davon, daß das cultische Verhalten des Volkes es ist, wonach sich die Stellungnahme seines Gottes regelmäßig richtet, weiß es sich doch cultisch rechtbeschaffen. Freilich ist möglich, daß es in Sünde ist, wenn Gott ihm gegen seine Feinde nicht hilft, aber es ist das nicht nothwendig der Fall. Und die Sünde, um deren willen es Jahwe verläßt, braucht weder eine cultische, noch eine Sünde des ganzen Volkes zu sein. Die Vorstellungen von der Sünde Israels und die Anpassung der Geschichtsbetrachtung an die prophetische Vergeltungslehre sind das Neue in dieser Geschichtsbetrachtung, aber gerade darin liegt ihr religiöser Werth für das Judenthum. Die alte Geschichte des Volkes wird dadurch zu einer prophetischen Predigt über Jahwes Gnade und Israels Undank, zu einem Ruf zur Bekehrung und zum warnenden Exempel für die Gegenwart. Es ist nicht zufällig, daß diese deuteronomistischen Hände so oft im Predigtton einer prophetischen Unterweisung schreiben. Sie schreiben nicht Historie, sondern eine religiöse Unterweisung für ihr Volk.

Etwas anders arbeiten vielfach die deuteronomistischen Hände, welche uns im Pentateuch und Buch Josua begegnen. Hier haben wir die bereits Band I S. 655 charakterisirten Bearbeiter des Deuteronomiums Josias von denen zu scheiden, welche das so erweiterte Buch in den Pentateuch einschalteten. Die ersteren nehmen das gleiche Interesse an der Erklärung des Unterganges Israels und an der prophetischen Vergeltungslehre, wie namentlich Deut. Cap. 27—30 zeigen. Ob sie nicht durch ihre, jetzt die Einleitung des Buches Deuteronomium bildende Recapitulirung des Berichtes von J. E. (vgl. Band I S. 57 ff.) über Israels Schicksale seit dem Aufenthalte auf dem Sinai die ältere Darstellung haben entbehrlich machen wollen, wäre zu fragen. In Josua erinnert auch einiges an Richter und Samuelis; in ihm treffen wir Ersatzstücke sowohl für ausgemerzte (Jos. Cap. 1), als für schließlich stehngebliebene ältere Berichte (Jos. Cap. 23 neben Cap. 24). Auch Deut. 32, das Lob- und Abschiedslied Moses, neben Deut. 33, dem Segen Moses, läßt sich unter diesem Gesichtspunkte betrachten.[1]) Auch dieses Lied beleuchtet Israels Schicksale unter den Voraussetzungen der prophetischen Vergeltungslehre. Vor dem Sagenstoffe von J. E. in Genesis aber hat die deuteronomistische Bearbeitung nahezu völlig Halt gemacht. Es sind in ihm nur Eingriffe untergeordneter Art nachzuweisen. Die sonst eingetragenen Stücke und vorgenommenen Uebermalungen aber wollen die alten Berichte im Pentateuche mit dem Inhalte des Deuteronomiums ausgleichen, und sind zum Theil gesetzlicher Natur.

Durch die Zusammenarbeitung des erweiterten Deuteronomiums mit den damals bereits eine Einheit bildenden Büchern J. E. gewann das Judenthum

---

1) Daß Deuteronomium Cap. 32 nicht vor Jeremia geschrieben sein kann, ist Zeitschr. f. d. a.-t. Wiss. 1886, S. 297 ff. gezeigt worden.

dasjenige Gesetzbuch, welches bis zur Einführung des Priestercodex durch Esra seine Verhältnisse geordnet hat, und welches in Sonderheit der Jerusalemer Gemeinde im ersten Jahrhundert ihres Bestehens gedient hat.

Diese Darstellung und diese Ueberarbeitung der alten Ueberlieferung auf Grund der von dem Deuteronomium auf sie geworfenen Beleuchtung ist jedoch nicht auf die Zeiten des Exiles beschränkt gewesen, sie hat vielmehr die Zeiten des Exiles überdauert. Nachdem die Urtheile der deuteronomistischen Geschichtsbetrachtung einmal zur Herrschaft gelangt waren und nachdem sich im Zusammenhange damit eine typische Darstellungsweise mit festgeprägten Formeln und Wendungen gebildet hatte, welche jedem Schriftsteller über solche Dinge auch unbewußt in die Feder liefen, mußte diese Art sich mindestens so lange behaupten, bis die mit der Zeit weiter ausgebildeten religiösen Vorstellungen über sie hinaus zu gehn anfingen. Erst nachdem sie den religiösen Interessen nicht mehr genügte, nicht früher konnte sie erlöschen. Einen positiven Beleg für die Richtigkeit dieser Auffassung bieten die Aufzeichnungen Esras und Nehemias, welche nach Gedanken und Form eine große Verwandtschaft mit der deuteronomistischen Schriftstellerei zeigen. Daher ist der Umstand, daß ein alttestamentliches Schriftstück deuteronomistisch übermalt ist, an und für sich niemals ein Beweis dafür, daß dasselbe älter als das Deuteronomium selbst ist, wie denn solche Uebermalungen bereits von uns an solchen Schriftstücken beobachtet worden sind, deren Geschichtsbetrachtung selbst bereits unter dem Einflusse des Deuteronomiums steht.[1]) In Kraft geblieben ist das verwerfende Urtheil der deuteronomistischen Geschichtsbetrachtung im Judenthum für die Periode des Nordreichs. Durch welche Geschichtsbetrachtung aber im Uebrigen die deuteronomistische abgelöst worden ist, ist Band I S. 18 bereits angedeutet worden und wird später noch genauer auszuführen sein.

Viertes Capitel.

Die Gegenwart und das neue Gottvertrauen.

So richtet sich die Judenschaft des Exiles, indem sie mit der Vergangenheit bricht und dieselbe im Lichte der prophetischen Idee verstehn und verdammen lernt, zu neuem Leben auf. Indem sie den Untergang des Staates als eine wohlverdiente Strafe begreifen lernt, lernt sie die Aufgabe der Gegenwart verstehn und die Erschütterung ihres religiösen Glaubens überwinden.

Aber die Betrachtung der Vergangenheit barg doch auch eine große

1) Daß sie bis in verhältnißmäßig späte Zeiten gedauert hat, zeigt ebensowohl die Interpolation der deuteronomistischen Tempelweihpredigt Salomos 1 Kö. 8, 15ff. durch die ganz deuteronomistisch gehaltenen Verse 44—51, vgl. S. 4 Anm. 1, als der Umstand, daß in LXX einzelne deuteronomistische Interpolationen fehlen, vgl. Jos. Cap. 20.

Gefahr in sich. Sie konnte geradezu entmuthigen und die sittliche Energie lähmen. Sie war nur unter der Voraussetzung eine Predigt von Jahwes Gerechtigkeit und ein Ruf zur Buße, wenn man in der Weise der prophetischen Auffassung das Volk als moralische Größe nahm, und wenn man weiter die Generationen, welche von dem Untergang des Staates betroffen worden waren, als besonders sündig ansehn konnte. Geschah das nicht, so rückte das Exil unter den Gesichtspunkt einer Strafe für eine Erbschuld und das widersprach der prophetischen Predigt von der Gerechtigkeit Gottes. Daraus erklärt es sich, daß Ezechiel die Sündhaftigkeit der in Jerusalem nach 597 Zurückgebliebenen so stark betont. Cap. 8—11. Cap. 17. Cap. 22. Um der Annahme einer Erbschuld zu entgehn, führt er aus, daß der Untergang des Staates schon um der Sünden der lebenden Generationen willen nothwendig sei, und schildert diese Sünden in so grellen Farben. Aber damit war aus diesem Dilemma nicht herauszukommen. Denn die nationalen Unglücksfälle warfen, indem sie zeigten, daß Gerechte durch sie umkamen und Ungerechte verschont wurden, eine Frage auf, an welche die Propheten noch gar nicht gedacht hatten;[1]) nämlich die Frage, wie sich das Einzelschicksal des Individuums zu seinem Thun einerseits, dem Schicksale des Volkes andererseits verhalte. Durch die Wirkungen der prophetischen Bußpredigt, durch die deuteronomische Gesetzgebung wie weiter durch das Exil und seine Schicksale waren aber die einzelnen Individuen so weit verselbständigt worden, daß sie es als nothwendig voraussetzten, daß auch das Schicksal des einzelnen Individuums nach dem Grundsatze der göttlichen Gerechtigkeit sich ordne, und es als mit der Gerechtigkeit Gottes unvereinbar empfanden, daß ein Gerechter um unfrommer Vorfahren oder Volksgenossen willen leide.

Hier gab es nur ein Doppeltes. Entweder jene Thatsache war richtig, dann aber war es mit dem Glauben an Jahwes Gerechtigkeit und seine väterliche Liebe nichts. Dann hatte man aber auch kaum Veranlassung, sich in treuer Pflichterfüllung weiter um ihn abzumühen. Denn man war um der Sünden anderer willen mit in den Untergang des Volkes verstrickt worden. Es war die große Gefahr, daß man es aufgab, von Jahwe ferner sein Heil zu erwarten, und dadurch in seiner sittlichen Energie gelähmt wurde. „Ja unsere Missethaten und unsere Sünden lasten auf uns, und in ihnen vermodern wir; wie sollten wir Leben gewinnen können?" drückt die Stimmung aus, welche Ezechiel zu bekämpfen hatte, Cap. 33, 10. Woher sollte auch ein Antrieb zu sittlichem Handeln kommen, wenn man die religiöse Zuversicht verloren hatte? Daraus entstand für die Deportirten die Gefahr, sich aufzulösen und im Heidenthum zu verlieren. Und diese Gefahr, die nationale Sitte zu verlieren, war um so größer, als dieselbe, wie wir S. 10 bereits gesehen haben, so wie so schon durch die Verpflanzung in ein anderes Local gelockert worden war.

Oder man hielt an dem Glauben an die Gerechtigkeit und Liebe des

---

1) Jes. Cap. 33, welches die individuelle Vergeltungslehre kennt, vgl. V. 13 ff., stammt nicht von Jesaia, ist vielmehr nachexilisch, vgl. Band I S. 586 Anm. 2.

Heilsgottes Israels fest. Dann aber mußte man zu der Behauptung fortschreiten, daß nicht nur das Schicksal der Nation, sondern auch das der einzelnen Individuen nach dem Grundsatze der Gerechtigkeit von Gott verhängt werde; man mußte die prophetische Anschauung von der Vergeltung vom Volke auch gegen den Augenschein auf die einzelnen Individuen übertragen. Nur wenn der Einzelne die Ueberzeugung gewann, daß Jahwes Wille unverrückt auf sein Heil gerichtet sei, und daß derselbe nur durch die menschliche Sünde und Schwäche gezwungen werde, zu strafen, nur wenn er einsehn lernte, daß auch seiner trotz des nationalen Unglückes ein durch Gottes Gerechtigkeit sichergestelltes Heilsgut harre, nur wenn hierdurch das Gefühl persönlicher Verantwortlichkeit für die eigenen Thaten in ihm geweckt wurde, konnte das nationale Unglück als Sporn zu sittlicher Bethätigung wirken.

Diesen Weg geht nun Ezechiel, der doch andererseits in so energischer Weise das Volk als moralische Größe faßt und für seinen Untergang verantwortlich macht. Er ist dadurch der Urheber der individualistischen Vergeltungslehre des Judenthums geworden. An drei Stellen seines Buches, Cap. 14, 13ff., Cap. 18, Cap. 33, formulirt er sie aufs schroffste. Die praktisch religiöse Bedeutung dieser Lehre erschließt sich erst, wenn man beachtet, daß Ezechiel sie Cap. 14 an eine Aufforderung zur Bekehrung vom falschen Cult, Cap. 33 an eine Erörterung über den Beruf des Propheten, den Sünder zu warnen, anschließt, und Cap. 33 wie Cap. 18 sie den Anzweiflungen der Gerechtigkeit Jahwes entgegensetzt. Man ersieht schon daraus, daß die Predigt von der individualistischen Vergeltungslehre, oder wenn man will, von der persönlichen Verantwortlichkeit des Individuums für sein Thun, nur die Ezechiel eigenthümliche Ausprägung der prophetischen Bußpredigt ist. Dieser Zusammenhang zeigt sich auch darin, daß er genau wie die Propheten zum Ausgangspunkt seiner Argumentationen die prophetische Gottesvorstellung nimmt. Ihr eigenthümliches Colorit aber erhält diese ezechielische Bußpredigt dadurch, daß Ezechiel von den Voraussetzungen des Deuteronomiums ausgeht, d. h. überzeugt ist, daß Jahwe in der Urzeit Israels cultisches und sittliches Verhalten bis in Einzelheiten hinein geregelt habe, welche Annahme ja noch Jeremia abwehrt. Cap. 7, 22. 8, 8. Im ausgesprochensten Gegensatz zu diesem hat die in der Form einer individualistischen Vergeltungslehre vorgetragene Bußpredigt Ezechiels die Thatsache des Gesetzes zur Voraussetzung.[1])

Diese von Ezechiel neuentwickelte Vergeltungslehre, welche immer mehr zu einem der Dogmen des Judenthums geworden ist, ohne jedoch die durch das Gesetz gestützte Vorstellung von der Erbschuld im Volke völlig beseitigen zu können, enthält in Kürze die folgenden Sätze.

Jahwe gehören freilich alle Seelen, so daß es für ihn allerdings möglich ist, den Sohn mit dem Vater zu strafen. Aber er verfährt nach

1) Sie ist eben deshalb sehr wichtig. Sie zeigt uns, wie die Bußpredigt der älteren Propheten beschaffen sein müßte, wenn die ältere kritische Ansicht von der Entstehung des Pentateuches das Richtige träfe.

dem Grundsatz, daß diejenige Seele stirbt, welche sündigt, Cap. 18, 3 f. Ebenso lebt der Gerechte um seiner Gerechtigkeit willen. Damit aber der Mensch diese ihm Leben verbürgenden Werke der Gerechtigkeit üben könne und so dieses gewinne, hat Jahwe seinem Volke das Gesetz gegeben, von Ezechiel eben deshalb auch die Satzungen des Lebens genannt, Cap. 33, 15, und nach dem Vorgange des Deuteronomiums in die Zeit Moses zurückgetragen, Cap. 20, 11 ff. „Und ein Mann, welcher rechtbeschaffen ist, und thut Recht und Gerechtigkeit, auf den Bergen nicht ißt[1]) und seine Augen zu den Gottesbildern des Hauses Israel nicht erhebt,[2]) und das Weib seines Volksgenossen nicht verunreinigt, und einem Weibe in ihrer Unreinheit sich nicht nähert, keinen bedrückt, das (genommene) Pfand zurückgibt, Raub nicht raubt, sein Brod den Hungrigen gibt und die Nackten mit Gewand bedeckt, auf Zins nicht leiht und Draufgabe[3]) nicht nimmt, von Unrecht seine Hand abzieht, Billigkeit und Recht vermittelt zwischen dem einen und dem andern, in meinen Satzungen wandelt und meine Rechte hütet, sie zu thun, der ist rechtbeschaffen, fürwahr er soll leben, Ausspruch Herrn Jahwes.“ Cap. 18, 5—9. Aber diese Gerechtigkeit nützt nur ihm. Seinem Sohne kommt sie nicht zu gute. Hat er einen gewaltthätigen Sohn, welcher die Sünden begeht, welche sein Vater vermieden hat, so wird dieser Sohn um seiner Sünde willen trotz der Tugend seines Vaters sterben. Bildlich drückt es Ezechiel 14, 14 ff. in dem Satze aus, daß, wenn in einem von Jahwe mit einem Gericht überzogenen Lande die drei berühmten Heiligen der Vorzeit, Noah, Daniel und Hiob leben würden, diese nur ihr eigenes Leben retten würden, nicht aber das ihrer Kinder, nicht das Land. Umgekehrt aber wird auch der Sohn eines Sünders, wenn er die Werke der Gerechtigkeit übt und die Thaten seines Vaters meidet, sein Leben retten und nicht die Schuld des Vaters tragen. „Die Seele, welche sündigt, sie soll sterben, ein Sohn soll nicht mittragen die Schuld seines Vaters und ein Vater soll nicht mittragen die Schuld des Sohnes, die Rechtbeschaffenheit des Gerechten soll auf ihm sein und die Sünde des Sünders soll auf ihm sein,“ Cap. 18, 20, nämlich am Tage des Gerichts. Denn nur mit Hinblick auf dieses redet Ezechiel. Von welchem Schicksal der Mensch hierbei betroffen wird, entscheidet sich lediglich danach, wie er im Momente desselben beschaffen ist. Daher wird der Gottlose gerettet, wenn er sich vor dem Gerichte bekehrt, und stirbt der Fromme, wenn er vor ihm abgefallen, bei seinem Eintritte sündig befunden wird. „Und der Gottlose, welcher sich von seinen Sünden bekehrt, welche er gethan hat, und meine Satzungen hütet und Recht und Gerechtigkeit thut, der soll gewißlich leben, nicht muß er sterben. Alle die Missethaten, welche er begangen hat, sollen ihm nicht gedacht werden, um der Gerechtigkeit willen, welche er gethan hat, soll er leben. Hab ich denn wirklich Wohlgefallen am Tode des Sünders, Ausspruch Jahwes, und nicht vielmehr

---

1) D. h. an verbotenen Opferschmäusen nicht theilnimmt. Vgl. Band I S. 449 ff. 2) Im Gebete. 3) Bei Rückerstattung geliehenen Getreides, Viehs u. s. w.

daran, daß er sich bekehre von seinem Wandel und lebe? Wenn aber ein Gerechter sich abwendet von seiner Gerechtigkeit und Unrecht thut, nach allen den Greueln, welche der Sünder thut, handelt, der sollte leben? Seiner guten Thaten, welche er gethan hat, soll nicht gedacht werden. Um des von ihm verübten Abfalles willen und um der von ihm begangenen Sünden willen, um ihretwillen soll er sterben." Cap. 18, 21—24. 33, 12—14.

Als Mittel aber, um die von ihm gewünschte Bekehrung des Sünders zu erreichen, bedient sich Jahwe der prophetischen Bußpredigt. Er hat die Propheten als Warner eingesetzt. Würden sie schweigen, so würde der Untergang der nicht gewarnten Sünder auch ihnen zur Last fallen, jene freilich von Rechts wegen um ihrer Sünden umgekommen sein, Cap. 33, 1 f. Die prophetische Gerichtsverkündigung lehrt den Sünder seine Sünde erkennen, Gott fürchten, treibt ihn, von den Werken der Ungerechtigkeit abzulassen und solche der Gerechtigkeit zu üben. Um dieses letzteren willen sieht Jahwe über die früheren Verfehlungen durch einen freien Entschluß der Gnade hinweg, wie er um seiner Gerechtigkeit willen die früheren Leistungen des Frommen nicht rechnet, wenn dieser abfällt und in diesem Zustande vom Gerichte betroffen wird.

Für uns Spätere, welche hinter dem Verlauf der hiermit von Ezechiel angebahnten Gedankenentwicklung stehn, springen ja die unfertigen und schwachen Punkte derselben in die Augen. Daß es etwas Neues ist, über diese Dinge nachzudenken, daß es sich hierbei nur um einen ersten Versuch handelt, das Schicksal des einzelnen Individuums nach dem einheitlichen Gesichtspunkte der göttlichen Gerechtigkeit zu erklären, verräth sich ja schon an der Schwerfälligkeit, mit welcher Ezechiel sein Problem in casuistischer Weise abhandelt. Er hat zunächst in rein mechanischer Weise das nach der prophetischen Predigt vom Volke Geltende auf die einzelnen Individuen übertragen. Und daraus erklärt sich, daß alles auf die schmale Kante von Bekehrung und Abfall gestellt, alles von dem momentanen Verhältniß zum Gesetz abhängig gedacht wird, in welchem der Mensch beim Gericht betroffen wird. Wir sehn, daß dabei nicht bedacht ist, daß der religiöse und sittliche Charakter sich entwickelt; wir stoßen uns daran, daß als Antrieb zur Aenderung der Gesinnung gegen Gott die Furcht gesetzt ist und angenommen ist, der Mensch könne aus eigener Kraft nach einem neuen Principe handeln (vgl. Cap. 18, 31) und die Werke des Gesetzes leisten. Da wir irdisches Glück und Unglück nicht als Lohn oder Strafe für Gesetzeserfüllung fassen, so stoßen wir uns nicht mehr daran, daß die Söhne unter Unglücksfällen leiden und wohl auch umkommen, welche die Väter verschuldet haben, was Ezechiel so energisch bestreitet; ja kaum etwas anderes steht uns auf Grund der Erfahrung so fest als dieses. Das aber sind Erkenntnisse, welche erst auf dem von Ezechiel gelegten Grunde erwachsen konnten. Ferner behauptet Ezechiel von seiner Gottesvorstellung aus, ohne zu beweisen, was er mit innerer Nothwendigkeit schließen muß, und ohne seine eigenen Bedenken innerlich überwinden zu können. Er muß zugeben, daß bei dem über Jerusalem hereingebrochenen Gerichte Gerechte mit den Gottlosen umgekommen sind, was er ja Cap. 21, 8 direct ausspricht. Er

beruhigt sich aber darüber mit der doch etwas sophistischen Auskunft, daß Jahwe dies absichtlich so gefügt habe, damit diese Sünder nach Babylonien kommen und durch ihr Sündenleben die Deportirten davon überzeugen, wie nothwendig und in der göttlichen Gerechtigkeit begründet der Untergang Jerusalems gewesen ist. Aber es ist doch immerhin ein Erklärungsversuch gegenüber der stillen, auf jede Erklärung verzichtenden Anerkenntniß der mit Jahwes Gerechtigkeit unverträglichen Thatsache, welche uns in der messianischen Weissagung Jer. 31, 29. 30 begegnet, welche sich damit tröstet, daß beim Eintritt der messianischen Hoffnung niemand mehr für eine Erbschuld, jeder nur für seine eigene büßen solle.

Aber es wäre überhaupt Unrecht, um der Unvollkommenheiten dieser Auffassung, und um ihres mechanischen und juristischen Verfahrens willen die gewaltige religiöse Bedeutung zu übersehn, welche sie für die Gemeinde des Exiles gehabt hat.

Denn vor der Ueberzeugung, daß Gott nicht am Tode des Sünders Wohlgefallen hat, sondern daran, daß er lebe, schwand jene Stimmung, welche glaubte, unter dem Druck der eigenen wie der von den Vätern ererbten Schuld verkommen zu müssen. Die Gewißheit, einen zum Verzeihen geneigten Gott zu haben und durch Erfüllung der Werke des Gesetzes sich Leben, d. h. Gedeihn auf Erden, erwerben zu können, gab Antrieb und schuf die innere Freudigkeit zum Vollbringen derselben.

Die religiöse Bedeutung dieser Auffassung liegt darin, daß sie die durch die Zerstörung des Staates schwer erschütterte Zuversicht zu dem Heilsgott der Gemeinde nicht nur wieder herstellt, sondern ein viel stärkeres Zutrauen zu ihm schafft, als Israel früher jemals besessen hatte. Sie bricht endgültig mit der alten volksthümlichen Auffassung vom Zorne Gottes wie mit dem Gedanken, daß man durch Opferspenden Gottes Wohlwollen erwerben könne. Jahwe ist nicht ein zürnender Gott, sondern ein Gott, dessen Liebeswille auf das Heil Israels gerichtet ist. Es ist derselbe Gedanke, welcher in seiner christlichen Ausgestaltung Luther einst in der Klosterzelle zu Erfurt Erleuchtung und Trost gebracht hat in seinen Anfechtungen. Er ist freilich hier noch untrennbar verknüpft mit dem anderen, an welchen Luthers Anfechtungen mit anknüpfen, daß Gott ein gerechter Gott ist und nach dem Maßstabe der Erfüllung der Gesetzeswerke mißt. Aber auch dies ist für Ezechiels Zeitgenossen ein Trost, da sie an der Möglichkeit, diese zu leisten, noch nicht zweifeln gelernt haben, während ihnen Gottes Gerechtigkeit zweifelhaft geworden ist. Sie werden durch den Glauben gehoben, daß Gott nicht blindwüthig straft, sondern nach dem Grundsatze strenger Gerechtigkeit. Es ist für sie kein Anlaß mehr zu verzweifeln, wenn es feststeht, daß Sündenvergebung aus freier Gnade erfolgt[1]) und im Wesen Gottes begründet ist.

---

1) Nicht um eines stellvertretenden Opfers willen, wovon Ezechiel so wenig etwas weiß, wie das alte Israel. Vgl. Band I S. 492f.

Alles dies aber sind prophetische Erkenntnisse. Die alte Gottesvorstellung ist in diesem Theile der Unterweisung Ezechiels völlig überwunden durch die prophetische.

Freilich ist noch nicht erkannt, welche Bedeutung für die sittliche Kraft des Menschen die Ueberzeugung hat, einen gnädigen Gott zu haben, welcher nicht seinen Untergang will, sondern daß er sich bekehre und lebe. Allein die Wirkungen dieser Ueberzeugung vermochten einzutreten, auch ohne daß diese Erkenntniß gewonnen wurde. Daß sie voll eingetreten sind, lehrt die Geschichte. Und damit war die Möglichkeit gegeben, daß auch jene Erkenntniß gewonnen wurde.

Indem Ezechiel aber im Anschluß an das Deuteronomium, dessen Anordnungen er bei seinen Aufzählungen in Cap. 18 u. 33 ziemlich einhält, seinen Zeitgenossen die Anforderungen Gottes als ein Gesetz entgegenhält, dessen äußerer Autorität man sich beugt, während die prophetische Predigt auf ihrer inneren Beweiskraft fußt, hat er den geistigen und sittlichen Inhalt der prophetischen Predigt in eine feste Hülle geborgen, in welcher er das Exil und den Untergang der Prophetie überdauern konnte. Durch die Lehre, daß Jahwe dem Volke Israel das Gesetz aus Liebe gegeben habe, damit es durch seine Erfüllung Leben gewinne, hat er die religiöse Stimmung und die Moral des Judenthums in ihrer Stärke wie in ihren Defekten geschaffen. In ihrer Stärke, sofern nun die Moral auf Grund prophetischer Gedanken mit der Religion verknüpft ist, in ihren Schwächen, sofern sie dem Motiv der Furcht entspringt, aus eigener Kraft glaubt Gottes Anforderungen genügen zu können, und sofern er, wie seine Aufzählung der zu meidenden Sünden und der zu leistenden Werke der Gerechtigkeit zeigt, mit der Erfüllung des Sittengesetzes die Erfüllung der cultischen Gebote vermischt, mit beiden weiter als gleichwerthig die Erfüllung von Sitten verbindet, welche erst nachträglich in Beziehung zu Religion und Sittlichkeit gesetzt worden sind.

Aus dem engen Zusammenhang der individualistischen Vergeltungslehre mit der prophetischen Gottesvorstellung aber begreift sich eine der wichtigsten Eigenthümlichkeiten der geistigen Entwicklung des Volkes im Exile. Das Exil bedeutet die völlige Umbildung der alten Gottesvorstellung. Der Eintritt des Exiles erschüttert den Glauben Israels an seinen Gott, weil es sich diesen als Landesgott vorstellt und bei seinen Eigenschaften zunächst an seine Macht denkt. Die aus dem Exil Heimkehrenden erkennen in dem Heilsgott ihres Volkes den Schöpfer und Erhalter der Welt, in dem Gotte der Prophetie den Gott der Weltgeschichte. Dieser Umschwung vollzieht sich, indem die prophetische Gottesvorstellung von dem gerechten und liebenden Gotte Israels zur Herrschaft gelangt. Und diese prophetische Auffassung überwindet die alten Vorstellungen, weil sie allein die religiöse Gewißheit schafft, ohne welche das Volk in seinem Unglücke hätte vergehn müssen. An dem Glauben an den Jahwe, welchen man sich als eine sittliche Persönlichkeit vorstellt, kann man festhalten, ja in diesem wird man bestärkt, weil sich Israels Geschicke eben

daraus erklären, daß sein Gott eine sittliche Persönlichkeit ist. Dagegen ließ sich an dem Glauben an den Jahwe, welchen man sich als Machtwesen und Landesgott vorstellte, nicht festhalten, dieser war durch die Ereignisse widerlegt. Wird der Gottesglaube fest, so war damit das Absterben der alten Gottesvorstellung gegeben.

Weil man die Unglückszeit von dem gerechten und Israel liebenden Jahwe als eine Strafe für die Verletzungen auch seiner sittlichen Heiligkeit herleitet und den von der Prophetie gepredigten Weg, seine Verzeihung zu erlangen, kennt, so verliert der Gedanke, unter Jahwes Zorn zu stehn, sein altes Grauen. Man gewöhnt sich daran, sich Jahwe als den gütigen, billigen, rücksichtvollen, den barmherzigen und mitleidigen vorzustellen, welcher sein Volk gezüchtigt hat, um ihm verzeihen zu können, wie dies ja namentlich die deuteronomistische Darstellung der vorköniglichen Zeit deutlich zeigt. So gewinnt die Gottesvorstellung gerade in der Strafzeit des Exiles lichtere Züge, indem die prophetische Gottesvorstellung zur Herrschaft gelangt. Indem die alte Vorstellung von Gottes Zorn und Heiligkeit sich im Sinn der prophetischen Predigt umgestaltet, gewinnt man religiös erhebende und sittlich erziehende Vorstellungen vom Gotte Israels. Der Schrecken vor Jahwe als einem unberechenbaren Machtwesen weicht allmählich und an seine Stelle tritt die Ehrfurcht vor Jahwes sittlicher Erhabenheit und das Zutrauen zu seiner gerechten und liebevollen Leitung Israels.

Das eben ist nun besonders interessant an dieser historischen Umbildung der israelitischen Gottesvorstellung, daß das Hervortreten der Auffassung von Gott als sittlicher Persönlichkeit gegenüber der alten Vorstellung von Jahwe als Machtwesen schließlich mit Nothwendigkeit dazu führt, diesen als sittliche Persönlichkeit erfaßten Heilsgott Israels mit einer Machtfülle bekleidet zu denken, welche man dem mächtigen Landesgott Jahwe auch nicht entfernt beigelegt hatte. Jahwe hatte nach der Predigt der Prophetie um seiner Gerechtigkeit willen Israel durch fremde Völker gezüchtigt. Diese haben also seinem Willen gedient, sind Werkzeuge in seiner Hand gewesen und sind es noch, sofern sie Israel im Strafzustand festhalten. Dann aber ist Jahwe auch über sie mächtig. Dieses sein Gericht hat er fast zwei Jahrhunderte vor seiner Vollstreckung schon angekündigt für den Fall, daß es sich nicht zur Buße rufen läßt. Als Gott der Prophetie, als der sein Volk um seiner Gerechtigkeit willen züchtigende Gott hatte er seines gleichen nicht unter den Göttern der Heiden. Und diese selbe Prophetie, durch welche Jahwe den Untergang des israelitischen Staates hatte anzeigen lassen, hatte verheißen, daß Jahwe die Ueberwinder Israels züchtigen und ihr Regiment stürzen werde, wenn Israel sich bekehrt. Hieran lernt man glauben, nachdem die Unglücksweissagung der Propheten sich erfüllt hat. Dann ist Jahwe allein ein Helfer, der als solcher unter den Göttern der Heiden nicht seines gleichen hat. Das ist eine sehr viel tiefere, weit positivere Auffassung als die alte volksthümliche, daß Jahwe kein Ding zu schwer sei. Vgl. Band I S. 432.

Aber auch als gerechter, liebender, barmherziger Gott, als Heilsgott Israels ist er den Göttern der Heiden überlegen. Nach Macht wie Wollen ist er allein wahrer Helfer; es ist Thorheit, sich zu anderen Göttern zu wenden, auch wenn man nicht in Jahwes Lande lebt. Erst von dieser religiösen Betrachtungsweise aus kommt man dazu, auch darüber nachzudenken, wie sich Jahwe und die Götter der Heiden nach ihrem Sein zu einander verhalten. Wie von hier aus die Gedankenreihen sich erklären, daß die Götter der Heiden zwar elohimische, übermenschliche, aber an Macht Jahwe untergeordnete und seinen Zwecken dienende, mit der Leitung anderer Völker betraute Wesen sind, so knüpft hier auch die andere an, daß sie nichts sind.[1])

So erklärt sich die merkwürdige Thatsache, daß Jahwe der Gott Israels in dem Momente für immer sich sieghaft über die Götter der Heiden erhebt, wo sein Reich in Palästina von diesen zerstört worden ist. Indem er als sittliche Persönlichkeit erfaßt wird, überträgt sich auf ihn alles, was man von Machtwirkungen anderer Götter in der Welt gekannt hatte, und entleert diese so ihrer Bedeutung. Es ist das ein durchaus anderer Gang der Entwicklung, als wir ihn in den polytheistischen Religionen finden, in welchen sich der Gedanke eines höchsten Wesens gebildet hat. In diesen entwickelt sich neben der Vorstellung verschiedener Götter, welche Gegenstand des Glaubens und Cultes sind, der Gedanke an ein einziges höchstes Wesen aus dem Nachdenken über die Welt, deren Probleme der Glauben an jene nicht löst, und deren letzten Grund man zu erfassen strebt. Eben deshalb aber zerstört dieser Gedanke die Religion, und bringt sie zum Absterben. Denn er beraubt die Götter

---

1) Nach der Meinung vieler alttestamentlicher Theologen haben die Propheten, oder doch zum mindesten die alttestamentlichen Schriftsteller seit Jeremia die Erkenntniß von der Nichtexistenz der heidnischen Götter gehabt. Es beruht das theils auf nicht genügend durchgeführter Scheidung primärer und secundärer Stücke innerhalb der Bücher Jeremia und Deuteronomium, theils auf Verwechselung religiöser Urtheile über die Macht der heidnischen Götter mit Aussagen über die Existenz derselben. Nicht darauf kommt es den Propheten an, ob die Götter der fremden Völker *sind*, sondern ob sie *helfen können*, vgl. Band I S. 551 Anm. 1. Bei der hierher schlagenden Differenz zwischen *Kuenen* und *Baudissin*, das Alter des israelitischen „Monotheismus" betr., vgl. *Kuenen*, Volksreligion und Weltreligion, Berlin 1883, S. 316, urtheilt Kuenen, welcher im Uebrigen die in Frage stehende Thatsache selbst, d. h. den Uebergang von der prophetischen Vorstellung zur universalistisch jüdischen völlig richtig erkannt und mit aller wünschenswerthen Schärfe entwickelt hat, nur richtiger als Baudissin. Aber dieses ganze Problem existirt eben für die vorexilische Prophetie überhaupt noch gar nicht. Auch Jeremia urtheilt, daß die Götter der anderen Völker nicht zu helfen vermögen; daß er aber ihnen die Existenz nicht abspricht, sieht man aus C. 16, 13 LXX. Was man israelitischen Monotheismus nennt, datirt erst aus dem Exile und ist für uns, wie wir noch sehn werden, zuerst bei Deuterojesaia zu belegen. Von der Erkenntniß, daß Jahwe allein Helfer ist, kommt man später ebensogut zu der anderen, daß die Götter der Heiden nicht Götter, sondern Gott untergeordnete Wesen sind. Die Erkenntniß, daß außer Jahwe Götter überhaupt nicht existiren, schließt sich theils an die prophetische Ansicht von Jahwe als Gott der Prophetie und Geschichte, theils an die prophetische Polemik gegen das Gottesbild an.

des Cults ihrer Macht, ohne doch an ihre Stelle ein dem Cult zugängliches Wesen zu setzen. Diese weichen einem Erzeugniß der Reflexion. Hier aber verdrängt ein Heilsgott, der Gott des Glaubens und des Cults, seine Genossen, weil er als alleiniges Machtwesen und alleiniger Helfer erfaßt wird. Hiedurch gewinnt der religiöse Glaube eine früher niemals vorhandene Zuversicht und Stärke', die Religion ein neues Leben und eine neue Entwicklung. So entsteht eine monotheistische Religion, während es dort nur zu einem Philosophiren von monotheistischen Voraussetzungen aus kommt. Hierin liegt die weltgeschichtliche Bedeutung der Entwicklung der israelitischen Gottesvorstellung, daß sie nicht in den philosophischen Gedanken eines letzten Weltgrundes sich auflöst, sondern zu dem Glauben an eine das Heil der Menschen mit den Mitteln eines höchsten geistigen Wesens wirkende Person führt. Auch zu dieser Entwicklung eröffnet Ezechiel, indem er für die prophetische Auffassung von Jahwe eintritt, die Bahnen.

Von hier aus begreift man erst die volle Tragweite des Umstandes, daß es die Judäer durch ihren Trotz dahin gebracht haben, daß ihr Staat und ihre Stadt zerstört wurden. Hätten sie als babylonischer Vasallenstaat die babylonische Epoche überdauert, vgl. Band I S. 681, so würden sie ja wahrscheinlich auch in der durch das Deuteronomium eingeschlagenen gesetzlichen Entwicklung festgehalten worden sein. Aber die alte Gottesvorstellung würde immer wieder gegenüber der prophetischen neue Kraft gewonnen haben. So erfolgt nicht nur der Sieg, sondern die weitere Umbildung dieser. Das Nebeneinanderbestehn von Gesetz und universalistischer Gottesvorstellung ist aber für das Judenthum charakteristisch und dabei ein Hebel seiner weiteren Entwicklung.

Mit der Annahme der prophetischen Auffassung von Jahwe war aber naturgemäß verbunden, daß die vorhandenen prophetischen Weissagungen eine erhöhte Werthschätzung gewannen. Das gleiche veranlaßte ihr messianischer Inhalt und das sich an diesen knüpfende nationale Interesse. Sie waren überhaupt durch den Eintritt der Katastrophe in einzigartiger Weise als Gottes Wort beglaubigt worden. Freilich nur diejenigen, welche die Predigt von Gottes Gerechtigkeit und Israels Sünden und die Verkündigung des Unterganges Israels enthielten. Die falsche Prophetie, um deren willen man die Gerichtsverkündigung ungläubig aufgenommen oder entrüstet zurückgewiesen hatte, war widerlegt und mußte verstummen. Jetzt wird man begonnen haben, Sammlungen prophetischer Orakel zusammenzustellen, kleinere Bücher verschiedener Propheten zusammen abzuschreiben, zerstreute Weissagungen desselben Propheten in ein Buch zu vereinigen. Das Buch Jesaia führt in seinem jetzigen Zustande zu der Annahme, daß noch nach dem Exile verschiedene Sammlungen einzelner jesajanischer Orakel, ja vielleicht sogar einzelne jesajanische Orakel im Umlauf gewesen sind. Auch haben wir Band I S. 646 Anm. 2 gesehn, daß im Exile Ausgaben jeremianischer Orakel veranstaltet worden sind. Diejenigen Orakel, welche dem durch das Gericht über Staat und

Volk beglaubigten Typus der Weissagung widersprachen, verfielen der Vergessenheit. Die übrigen gewannen die Geltung heiliger Schriften, wiewohl sie natürlich ein dem Deuteronomium gleiches Ansehn damals noch nicht gewinnen konnten. So reichen in das Exil auch die Anfänge der Sammlung der prophetischen Schriften zurück. Daß unter ihnen auch solche Weissagungen sind, welche erst im Exile entstanden sind, würde man schon aus dieser Thatsache schließen müssen, wenn nicht Ezechiel lehrte, in welchem weiten Umfange wir diese Erscheinung zu erwarten haben. Daß ein Theil der prophetischen Zukunftserwartung eingetroffen war, schafft ebenso nothwendig neue Gesichtspunkte für die der Erfüllung noch harrenden Zeiten, wie die Erfahrungen, welche man in der neuen Heimath machte. So bedeutet diese Beschäftigung mit den Resten der Prophetie die weitere Verkündigung der messianischen Zukunft durch das eigene Wort wie durch das der früheren Propheten. Wie angelegentlich man sich mit den Weissagungen der früheren Propheten beschäftigt hat, und wie unlöslich dies mit eigener schriftstellerischer Beschäftigung mit den Zukunftshoffnungen des Volkes verbunden ist, zeigt schon Ezechiel 38, 17. Aber auch die späteren Schriftsteller bezeugen es einstimmig.

An Gesetz und Prophetie richtet sich die Judenheit des Exiles auf. Das Gesetz dient ihr als Richtschnur des Lebens für die Gegenwart, die Prophetie erklärt die Vergangenheit und leuchtet mit dem Lichte der Verheißung in die Zukunft. Nun aber bedeutet das Gesetz, wie wir Band I S. 659 ff. gesehn haben, einen Versuch, das Volk in den prophetischen Ideen mit Zuhilfenahme einer äußeren Autorität zu erziehen und das von der Prophetie geweissagte Reich Jahwes auf dem Wege einer Ordnung des gesammten öffentlichen Wesens und einer Regulirung der Frömmigkeit und der Moral des Einzelnen herbeizuführen.

Es ist, wie man es bildlich ausgedrückt hat, die harte Schale, in welche der Kern der prophetischen Ideen geborgen worden ist. Es ist das Gesetz als System eine Folge der messianischen Idee, auch inhaltlich abhängig von der Zukunftshoffnung. Damit ist nothwendig gegeben, daß die im Exile eingetretene neue Beleuchtung der Zukunft Israels auch neue Gesichtspunkte für die von Israel zu befolgenden Gesetze Jahwes schafft. Nicht nur ist durch den Vorgang des Deuteronomiums an die Hand gegeben, daß man alles, was man für die fernere Zukunft des Volkes erwartet und für nöthig hält, damit Jahwes Huld wiedergewonnen werde und das Volk in gottgewollten Ordnungen lebe, in der Form einer gesetzlichen Ordnung festlegt. Es folgt daraus auch eine beträchtliche Erweiterung des gesetzlich zu regelnden Stoffes durch Aufnahme von Materien, welche in den älteren Sammlungen noch fehlen. Und erst wenn dies erkannt ist, versteht man die exilische Entwicklung des Gesetzes und seine Bedeutung für das Judenthum.[1]) Erleichtert aber wird beides dadurch, daß seit Zerstörung des Staates auch das Gesetz zu einem großen Theile nur in der

1) Vgl. Bd. I S. 659 f.

Zukunft lebt: nur die eigentlichen Vorschriften der Moral können und müssen im Exile gehalten werden, die cultischen Vorschriften jedoch, die Vorschriften, welche das Zusammenleben der Volksgenossen unter thunlichster Erhaltung der Cultfähigkeit der einzelnen Individuen regeln, können zum großen Theil, weil sie auf das heilige Land berechnet sind, in Babylonien nicht gehalten werden; sie können erst bei der einstigen Rückkehr, das aber heißt bei Erfüllung der messianischen Hoffnung, in Kraft gesetzt werden. Für diesen Fall ist aber noch gar manches andere zu ordnen, als im Deuteronomium seine Ordnung erhalten hatte.

So findet denn vom Mutterboden der messianischen Idee aus im Exile eine umfassende Erweiterung des Inhalts des Gesetzes statt. Weil man neue und erweiterte Vorstellungen von den Formen gewinnt, in welchen Israel im Reiche Gottes in der messianischen Zeit leben wird, ist man genöthigt, diese Formen in der Gestalt eines Gesetzes zu projiciren.

Epochemachend ist auch hierfür Ezechiel. Er hat diese Erweiterung des Gesetzes inhaltlich durch seine Theologie endgültig bestimmt, und er legt uns den Zusammenhang, in welchem sie erfolgt ist, und die treibenden Gründe, welche sie veranlaßt haben, klar vor Augen, indem für ihn Zukunftshoffnung und Gesetz, soweit die Ordnung der Verhältnisse, in welchen Israel künftig leben soll, in Betracht kommt, vollständig zusammenfallen. Denn seine Zukunftshoffnung ist, soweit sie diesen Umfang beschreibt, ein von Gott offenbartes Gesetz, welches alles dies mit göttlicher Autorität regelt. Es tritt also bei ihm der Sachverhalt noch klar zu Tage, daß es sich um eine gesetzliche Regelung künftig eintretender Dinge und Verhältnisse handelt. Erst die Nachfolger Ezechiels haben dies Verhältniß verdunkelt, und, dem Beispiele des Deuteronomiums folgend, die gesetzliche Ordnung der Zukunft Israels auf Mose zurückgeführt und damit das künftig zu erwartende Gottesreich in die Vergangenheit zurückgetragen.

Fünftes Capitel.

Ezechiels messianische Hoffnung und sein Plan für die Zukunft Israels.

Der Satz, von welchem wir bei Betrachtung der messianischen Hoffnung ausgegangen sind, daß sie die nothwendige Kehrseite und Ergänzung der prophetischen Gerichtsverkündigung sei,[1]) drängt sich besonders deutlich beim Studium der Weissagungen Ezechiels auf. Er hat in einem besondern Theile seines Buches (Cap. 33—48) seine Weissagungen von der Wiederherstellung Israels und seine Vorschriften über die Neuordnung des wiederhergestellten vereinigt. Aber nicht nur ruhen diese Ausführungen über die Zukunft durchweg auf Ezechiels Ueberzeugung von den Gründen des Unterganges des alten Israel,

1) Vgl. Band I S. 551 ff.

sondern auch in jenem ersten Theile seines Buches, welcher sich mit der Verkündigung des Unterganges beschäftigt, bricht wiederholt seine Ueberzeugung von der bessern Zukunft seines Volkes hindurch, welche frei von den Sünden und Gebrechen der Vergangenheit und der Gegenwart eine Zeit des Einvernehmens mit Jahwe und daher eine Zeit ungestörten Glückes sein wird. Jener Abschnitt, Cap. 8—11, in welchem er Jerusalems Untergang weissagt und mit Jerusalems Götzendienst begründet, schließt Cap. 11, 17 ff. mit einer den nach Babylonien Deportirten gegebenen Weissagung, welche nahezu den gesammten Umfang der Zukunftshoffnung umspannt und die charakteristischsten ihrer Details enthält. „Und ich will euch sammeln aus den Völkern und zu Hauf bringen aus allen Ländern, wohin ihr verstreut worden seid, und will euch geben das Land Israel. Und sie sollen dorthin kommen und wegthun aus ihm alle seine Scheusäler und alle seine Greuel. Und ich will ihnen geben ein neues Herz und einen neuen Geist geben in ihr Inneres und entfernen das steinerne Herz aus ihrer Brust und ihnen ein fleischernes Herz geben, auf daß sie in meinen Satzungen gehn und meine Rechte hüten und sie thun. Und sie sollen mein Volk sein und ich will ihr Gott sein." Das messianische Heil ist hier unter den Gesichtspunkt der Zurückführung ins heilige Land gestellt. Schon hier begegnet uns der für Ezechiel charakteristische Zug, daß auf eine als Wirkung der Bestrafung eintretende Bekehrung Israels nicht mehr reflectirt wird. Es ist eine That Jahwes, deren Gründe uns nur hier nicht auseinandergesetzt werden. Das neue Reich ist dadurch charakterisirt, daß es durch falschen Cult nicht befleckt wird, und daß Israel im Gegensatz zu seiner Vergangenheit aufs willigste den Gesetzen seines Gottes gehorcht. Das Vermögen hierzu schöpft Israel nicht aus eigener Kraft, sondern aus der Gnade Gottes, welcher eine Sinnesänderung in ihm bewirkt hat. Eigenthümlich und lediglich durch den Zusammenhang bedingt ist nur, daß die Deportirten an die Stelle der dem Untergange geweihten Jerusalemer treten, und daß diese im heiligen Lande bei ihrer Rückkehr den Götzendienst ausrotten sollen. Diese Weissagung ist eben vor der Zerstörung Jerusalems den Deportirten von 597 gegeben worden. Der falsche Cult ist noch nicht mit der Zerstörung der Stadt gefallen.

Ebenso schließt die Weissagung gegen die Ehebrecherin Jerusalem Cap. 16, in welcher Ezechiel Jerusalems bevorstehenden Untergang in einem Bilde mit Jerusalems cultischen Sünden begründet, messianisch. Wenn Gott sein Gericht an Jerusalem vollstreckt hat, wird er wieder an seinen früheren Bund gedenken und mit seinem Volke, zu welchem er dann auch Sodom und Gomorrha hinzuthun wird, einen ewigen Bund aufrichten. Dann wird Israel Jahwes Macht erkennen und in Erinnerung an seinen früheren Wandel vor lauter Scham nicht mehr den Mund zu öffnen, d. h. sich Jahwe nicht mehr zu widersetzen wagen. Deutlicher kann das messianische Reich nicht wohl als ein ohne Verdienst und lediglich aus Gnaden dem Volk geschenktes Gut bezeichnet werden, als wenn die künftige Einhaltung der Gebote Gottes aus dem

niederbeugenden Eindrucke der göttlichen Gnade hergeleitet wird. Dieser bewirkt eine Umstimmung der Gesinnung Israels.

In gleicher Weise schließt endlich auch die Unheilsweissagung gegen den treubrüchigen Zedekia (Cap. 17), in welcher das selbständige Königthum Israels unter dem Bilde einer von Jahwe im heiligen Lande eingepflanzten Libanonceder dargestellt wird, mit einem Ausblicke in die messianische Zukunft. Um das messianische Reich zu stiften, nimmt Jahwe von der Krone der hohen Ceder ein Reis und pflanzt es auf dem hohen Berge Israels ein, damit es dort Zweige treibt und Frucht trägt und zur prächtigen Ceder wird. In ihrem Schatten wohnen dann die Vögel des Feldes, und alle Bäume des Feldes erkennen, daß Jahwe es ist, welcher hohen Baum erniedrigt und niedrigen Baum hat hoch wachsen lassen, welcher grünen Baum hat verdorren und dürren Baum hat grünen lassen. Hier ist der Grund der Wiederherstellung Israels gegeben. Die Wiederherstellung belehrt Israel wie die Heiden über Jahwes Macht. Damit ist das Thema angeschlagen, welches den späteren Ausführungen über diesen Punkt zu Grunde liegt. Allein aufs stärkste unterscheidet sich hier Ezechiel von jenen, indem er die Hoffnung auf Wiederherstellung des davidischen Königthums in altem Glanze ausspricht.[1]) Mit dieser Erwartung hat Ezechiel später bewußt gebrochen, er hat bewußt auf die Wiederaufrichtung des Königthums in alter Gestalt verzichtet. Aus welchen Gründen, werden wir noch sehn.[2])

Die umfassende Schilderung der messianischen Zukunft Israels, welche wir Cap. 34 lesen, geht nun aus von jener Cap. 33 gegebenen Entwicklung der individualistischen Vergeltungslehre und des prophetischen Berufes, vor Eintritt der Katastrophe zu warnen, welche S. 26ff. bereits besprochen worden ist. Diese dient eben dem Bußrufe des Propheten zur Unterlage: „Bekehrt euch, bekehrt euch von eurem schlimmen Wandel! Und wozu wollt ihr doch sterben, Haus Israel?“ Cap. 33, 13. Hier steht er völlig unter dem Einflusse der bisher abgelaufenen prophetischen Bewegung, welche einstimmig die Erreichung der künftigen Herrlichkeit an die Bedingung angeknüpft hatte, daß Israel unter den von Gott verhängten Züchtigungen zur Erkenntniß seiner Sünde, zur Reue über dieselben komme, durch dieselben veranlaßt werde, sich zu bessern.

Allein mit dieser Anschauung, welche Cap. 33 wiederholt wird, hat Ezechiel dennoch gebrochen. Die Hoffnung der alten Propheten, daß die als Strafe für Israels Sünden geweissagte Vernichtung des nationalen Staates und die hiermit gegebene Nothlage eine läuternde Wirkung auf die betroffenen

1) Mittelbar liegt diese Erwartung auch in der allerdings nur sehr schlecht erhaltenen Stelle Cap. 21, 31. 32. vor. 2) Diesen Widerspruch in Ezechiels Weissagungen zu beobachten, ist um deswillen interessant, weil wir hier einen bestimmten Fall finden, in welchem Ezechiel eine ältere Weissagung nach jüngeren Erkenntnissen umzugestalten verschmäht hat. Es erweckt dies ein gutes Vorurtheil dafür, daß auch die übrigen Weissagungen, welche vor 586 fallen, im Allgemeinen getreu reproducirt sein werden. Anpassungen an den späteren Standpunkt sollen deshalb aber nicht durchweg bestritten werden.

Generationen ausüben werde, erfüllte sich eben, wie der Augenschein lehrte, nicht oder nur in sehr geringem Maße. Damit, daß man die prophetische Anschauung hinnahm und die Nothwendigkeit einsah, der Bußpredigt der Propheten Folge zu leisten, war noch nicht die Fähigkeit und Kraft gegeben, nun mit allen den altererbten Sitten und Gewohnheiten zu brechen, in deren Ausübung nach prophetischer Anschauung die Sünde Israels bestand. Innerlich völlig gewonnen für die prophetische Auffassung werden nur wenige gewesen sein, die Massen unterwarfen sich nur unter dem Zwange der über das Volk hereingebrochenen Noth. Dazu, daß sie damit auch für einen Wandel gemäß den Forderungen der Propheten gewonnen gewesen wären, fehlte wahrscheinlich noch viel. Dazu mußten sie erst durch eine länger anhaltende Thätigkeit erzogen werden. Jetzt zeigte sich an den Erfahrungen, welche die Vertreter der prophetischen Gedanken an ihren Schicksalsgenossen im Exile machten, daß die alte Prophetie viel zu optimistisch und mit Verkennung der Gesetze menschlicher Entwicklung auf eine plötzliche Aenderung der Gesinnung und des Wandels Israels gehofft hatte.

Auf diese Hoffnung mußte man, das stand nur zu sehr fest, verzichten. Sollte man, weil Israel aus eigener Kraft die Vorbedingungen zur Erlangung des geweissagten Heiles nicht zu erfüllen vermochte, um deswillen überhaupt auf die Hoffnung einer besseren Zukunft verzichten? Ezechiel verzweifelt an derselben trotz der Unbußfertigkeit seines Volkes um deswillen nicht, weil es nach seiner Ueberzeugung für Jahwe eine innere Nothwendigkeit ist, sich seines Volkes zu erbarmen und es in seinem Lande wiederherzustellen. Diese Wiederherstellung wird von ihm aber, wie wir das schon S. 36 sahn, unter dem Gesichtspunkte einer Machterweisung Jahwes betrachtet. Nicht daß sie Israel verdient hat, sondern daß sie Israel wie die Heiden über Jahwes Macht belehrt, ist sein Gesichtspunkt, und ihn betont er schon Cap. 17, 24. Doch entwickelt Ezechiel seine Reflexionen über die Nothwendigkeit einer solchen Machterweisung Jahwes erst später (Cap. 36, 16 ff. Cap. 38), nachdem er in Cap. 34 ff. den Umfang der dem Volke bereiteten messianischen Güter vorgetragen und die Art und Weise besprochen hat, in welcher sich die messianische Hoffnung verwirklichen soll.

Auch in Cap. 34 knüpft er an die Sünden der Vergangenheit an. Diese bilden auch hier den dunkeln Hintergrund, von welchem sich die tröstende Verheißung licht abhebt. Er beginnt mit einer Strafrede gegen die Hirten der Heerde Jahwes, welche die ihnen anvertraute Heerde in jeder Weise schlecht geweidet und zu ihren eigennützigen Zwecken mißbraucht haben. Jetzt will sich Jahwe seines schwer mißhandelten und fast verkommenen Volkes wieder annehmen, wie ein Hirt seine zersprengte Heerde wieder sammelt. Jenen schlechten Hirten reißt er die Heerde aus der Hand. Er will sie auf Kanaans Bergen und in seinen Thälern wieder weiden. Die verlorenen und zersprengten Schafe sucht er, die kranken heilt er. Zwischen den Schafen und Böcken, welche die Schafe von der fetten Weide und Tränke verdrängen,

richtet er, d. h. er veranlaßt eine Neuordnung aller bürgerlichen Verhältnisse, damit der gemeine Mann nicht wieder von den Königen und ihren Beamten ausgesogen und zu Grunde gerichtet werde.

Freilich hatten auch alle früheren Propheten erwartet, daß im neuen Reiche dieser Krebsschaden des israelitischen Staatswesens sich nicht finden werde. Aber mit einer solchen Erwartung schreitet Ezechiel über die Meinung der Aelteren weit hinaus. Denn er will das israelitische Königthum beseitigt und durch eine andere, durch die bisherige geschichtliche Entwicklung nicht dargebotene, Einrichtung ersetzt haben. Ob freilich um deswillen, weil er den Zusammenhang zwischen dem Königthum und bestimmten nationalen Gebrechen erkannt hat, möchte billig bezweifelt werden. Wenigstens dürften noch andere für Ezechiel wichtigere Gründe, auf welche wir bei Besprechung seines Planes für die Neuordnung des Cultes zurückkommen werden, seinen Gedankengang geleitet haben. Daß er sich die Freiheit nimmt, von der bisherigen geschichtlichen Entwicklung dabei abzusehn, und die Verfassung seines Volkes von dem Ideale aus umzugestalten, ist beachtenswerth. Die Späteren sind im Gebrauche dieser Freiheit noch kühner geworden.

Allerdings wird die Familie Davids, der ja erst durch die Gründung des israelitischen Staates und die Eroberung Zions die religiöse Entwicklung Israels sichergestellt und durch diese seine politische Schöpfung die messianische Hoffnung ermöglicht hatte, auch im neuen Reich berufen sein, dem Volke Gottes vorzustehn; sie wird die Aufgabe erhalten, nach Gottes Willen die Heerde zu weiden und die ganze Heerde wieder unter ihrem Hirtenstabe vereinen. „Ich stelle auf über sie einen Hirten, auf daß er sie weide, meinen Knecht David, er wird sie weiden und er wird ihr Hirt sein" weissagt Ezechiel 34, 23. Aber das Königthum wird diese Familie nicht wieder erhalten, denn Ezechiel fährt fort: „Ich Jahwe werde ihnen Gott sein und mein Knecht David wird nâsî d. h. Fürst[1]) in ihrer Mitte sein." Also nur ein Fürstenthum wird der Familie Davids in der besseren Zukunft Israels zu Theil. Wie viel weniger aber dieses Fürstenthum im Vergleich mit den Befugnissen der alten Könige Israels und Judas nach Ezechiel zu bedeuten hat, werden wir noch sehn. Gerade hier bildet Ezechiel in besonders deutlicher Weise die Brücke vom Israelitismus zum Judenthume. Das nachexilische Judenthum hat zwar nicht aufgehört, auf den messianischen König zu harren, aber sich in seinen irdischen Beziehungen politischer wie kirchlicher Art gar nicht auf denselben eingerichtet. Es würde durch das Erscheinen desselben in viele Schwierigkeiten und Verlegenheiten versetzt worden sein. Der vorexilische Judäer aber hätte sich seinen Staat ohne König gar nicht zu denken vermocht.

Unter dem Schutze dieser Fürsten aus Davids Geschlecht soll Israel für immer in tiefstem Frieden die Güter seines von Gott mit reichster Fruchtbarkeit gesegneten Landes genießen. Ueber die Weise aber, in welcher diese Wendung

1) Das Wort würde noch besser mit „Vorsteher" übersetzt werden.

der Geschichte Israels ermöglicht wird, äußert sich Ezechiel nur aufs kürzeste: „Und sie sollen auf ihrem Land in Sicherheit wohnen und erkennen, daß ich Jahwe bin, wenn ich die Stangen ihres Joches zerbreche und sie befreie aus der Hand derer, welche sie in Knechtschaft halten. Und nicht sollen sie ferner den Heiden zur Beute sein, und das Wild des Landes soll sie nicht fressen. In Frieden sollen sie wohnen und niemand soll sie schrecken."

Sich über den Sturz der heidnischen Herrschaft über Israel zu äußern, war nach keiner Seite angezeigt; es konnte nur üble Früchte tragen. Desto ausführlicher beschäftigt sich aber Ezechiel mit den Hindernissen, welche auch nach erfolgtem Sturz der heidnischen Herrschaft einer Verwirklichung der Zukunftshoffnung im Wege standen und nur durch Jahwes Macht beseitigt werden konnten. Israel sollte sein Land als ein Geschenk Gottes wiedererhalten, und auch für Ezechiel ist das ja noch erste Vorbedingung dafür, daß das alte Verhältniß zwischen Jahwe und Israel sich erneuern kann. Wie Kanaan und Jahwe, und Israel und Jahwe, so gehören für ihn auch Israel und Kanaan untrennbar zusammen. Daß Jahwe und Israel in Kanaan wohnen, begründet und regelt ja für ihn beider Verhältniß. Nun ist aber Israels Land zum Theil in fremden Besitz gekommen. In judäische Territorien waren, wie wir das Band I S. 694 gesehn haben, Edomiter eingerückt. Und so schickt in Abschnitt Cap. 35, 1 bis Cap. 36, 15 Ezechiel seiner Weissagung, daß die Berge Israels den Heiden entrissen werden und mit einer dichten israelitischen Bevölkerung wieder besiedelt werden sollen, eine Weissagung voraus gegen die Berge Edoms, welche wüste werden sollen, weil seine Bewohner sich gegen Jahwe versündigt haben, indem sie sich an seinem Lande vergriffen. „Weil du sagtest: die beiden Völker und die beiden Länder sollen mein sein und ich will sie in Besitz nehmen, während doch Jahwe daselbst war; deshalb, so wahr ich lebe, spricht Jahwe, will ich mit dir verfahren nach meinem Hasse und will dir kundthun, indem ich dich richte und du sollst erfahren, daß ich Jahwe bin." Cap. 35, 10ff.

Jetzt erst, Cap. 36, 16ff., entwickelt Ezechiel, weshalb Jahwe Israel wiederherstellt, trotzdem die Zertrümmerung des Staates und das Exil dasselbe nicht bessern werden. Jahwe thut es nicht um Israels, sondern um seiner selbst willen, um durch diese Machterweisung seine durch die Zerstörung des israelitischen Staates bei den Heiden geschändete Ehre wiederherzustellen. Weil Israel durch seine sittlichen und cultischen Sünden das Land Jahwes entweiht hatte, hatte er sie unter die Heiden versprengt. Indem nun die Israeliten in die Länder der Heiden kamen, haben sie dort den Namen Jahwes entweiht, denn sie sind die Veranlassung geworden, daß die Heiden sprechen: „Jahwes Volk sind diese und mußten dennoch aus Jahwes Lande ziehn." Diese geben also Jahwe Schuld, daß er seine Verehrer in seinem eigenen Lande nicht habe schützen können. „Da that es mir leid um meinen heiligen Namen, welchen das Haus Israel entweiht hat unter den Heiden, dahin es gekommen ist. Deshalb sprich zum Hause Israel: so spricht Herr Jahwe, nicht

um euretwillen thue ich es, Haus Israel, sondern um meines heiligen Namens willen, welchen ihr entweiht habt unter den Heiden, wohin ihr gekommen seid. Und heiligen will ich meinen großen Namen, den unter den Heiden gepriesenen, welchen ihr entweiht habt in ihrer Mitte, und es sollen die Heiden erfahren, daß ich Jahwe bin, wenn ich mich an euch vor ihren Augen heilig erweise.“ Die Wiederherstellung dient also demselben Zwecke, wie die Zerstörung des Staates. Jerusalem fiel, damit Israel Jahwes Macht und Heiligkeit erkenne. Damit aber die Heiden diesen Ausgang nicht der Ohnmacht Jahwes zuschreiben, stellt er es wieder her. Deshalb führt er Israel zurück, reinigt Israel von seinen Unreinigkeiten, gibt ihm ein neues Herz, bewirkt, daß es künftig in seinen Satzungen wandelt, hilft ihm im heiligen Lande aus aller Noth, bewirkt durch solche Wohlthaten, daß es sich seiner alten Sünden schämt. „Wenn dann die zerstörten Städte wiederaufgebaut sind und das Land wie der Paradiesesgarten in Fruchtbarkeit prangt, dann erkennen die Heiden, welche ringsum übrig sind, daß ich, Jahwe, das Zerstörte baute, das Verwüstete pflanzte, ich, Jahwe, es geredet habe und es thue.“ Es ist dann also der Vorwurf abgewehrt, daß Jerusalem untergegangen sei, weil Jahwe es nicht habe stützen können. Es ist erkannt, daß er vielmehr es gewesen ist, welcher die Strafe verhängt hat. Jahwes Ehre ist auch bei den Heiden wiederhergestellt. Um deswillen vergibt Jahwe Israel seine alten Sünden, ohne daß es sich zu neuem Wandel bekehrt hat; um deswillen ermöglicht er ihm durch eine Gnadenveranstaltung, künftig im rechten Wandel zu beharren.

Die Stelle ist für die Beurtheilung Ezechiels von höchstem Interesse. Sie zeigt uns, welchen ausgedehnten Antheil bereits bei ihm die Reflexion an der Ausgestaltung der messianischen Hoffnung hat, was wir auch noch genauer kennen lernen werden. Hier ist nicht mehr blos der Glaube an Jahwes Gerechtigkeit und Liebe zu Israel betheiligt, welcher mit unumstößlicher Gewißheit wie das Bild des Unterganges, so auch das der Rettung Israels vor die Seele der älteren Propheten geführt hat, sondern es werden über die Art und Weise, in welcher, und über die Gründe, aus welchen sich das als Glaubenssatz feststehende künftige Ereigniß vollziehen wird, neue Aufschlüsse gewonnen auf dem Wege des Nachdenkens über Gottes Wesen und Thaten und über die Wirkungen, welche die letzteren auf Israel und die Heiden ausgeübt haben und fernerhin ausüben werden.

Aber ein schwerer Zweifel bleibt noch zu heben. Kann Jahwe auch sein Land den Heiden entreißen, wo ist das Volk Israel, welchem er es wiedergibt? Viele Theile des Volkes sind ja umgekommen und das Volk als Ganzes ist gestorben. Es ist in Theile zerschlagen, welche auch bei ihrer Zusammenfügung nicht mehr in der alten Weise das Ganze geben können. Was in Babylonien vom Volke übrig ist, das gleicht den Gebeinen, welche von einem Leichnam übrig bleiben. Will Jahwe um seines Namens willen Israel wiederherstellen, so muß er die Nation neu schaffen. Kann er dies, oder um bildlich zu reden, kann er die dürren Todtengebeine wieder beleben und mit Fleisch und Sehnen bekleiden?

Die Auffassung des Volkes antwortete auf solche Skrupel mit der sprichwörtlichen Redensart: „Vertrocknet sind unsere Gebeine, geschwunden ist unsere Hoffnung, aus ist's mit uns." Der Prophet aber beantwortet diese Zweifel aus der Gewißheit des Glaubens an Jahwes Macht heraus in der Vision von der Widerbelebung der Todtengebeine. In der Verzückung fühlt er sich in die Mitte eines bei seinem Wohnort gelegenen Thales versetzt, welches voll von trocknen Todtengebeinen ist. Nachdem er auf Jahwes Frage, ob es möglich sei, diese Todtengebeine lebendig zu machen, geantwortet hat mit einem resignirten: „Herr, du weißt es", befiehlt ihm derselbe, den Gebeinen zu weissagen, daß Jahwe sie mit Lebensodem versehn, mit Sehnen, Fleisch und Knochen überziehen werde, damit sie leben und Jahwes Macht erkennen. Sobald er weissagt, fügen sich unter großem Tosen die Gebeine zusammen und werden lebendig. Diese Gebeine sind das ganze Haus Israel, welches Jahwe wieder ins Leben ruft. Cap. 37, 1—14.

Soll das in dem alten Umfange geschehn, so darf vor allem die alte unselige Spaltung zwischen Ephraim und Juda nicht eintreten; daher folgt auf die Vision von der Wiederbelebung der Todtengebeine Cap. 37, 15ff. die Weissagung von der Wiedervereinigung der Stämme des Nordreiches und des Südreiches unter dem sie einenden Königthume der Davididen und dem Schutze des wieder im heiligen Lande wohnenden Jahwe. Wenn er hier dem Hause Davids nochmals ein Königthum zuspricht, so geschieht es im Gegensatz zu dem zwiefältigen Königthum der Vergangenheit, in welchem die Uneinigkeit der Nation ihren Ausdruck gefunden hatte. Wie aber dies Königthum zu verstehn ist, kann nach dem Vorausgehenden und Folgenden nicht zweifelhaft sein. Seit Ezechiel aber gehört die freilich, wie es scheint, bereits von Jeremia[1]) ausgesprochene Hoffnung auf Wiedervereinigung aller Stämme Israels unter dem messianischen Könige zu den stehenden Zügen der messianischen Hoffnung.[2]) Im Zusammenhang damit beurtheilt er noch deutlicher als Jeremia die 722 über das Nordreich gekommene Katastrophe nach Art der über Juda verhängten, und faßt sie so fälschlich als eine Verbannung der Stämme des Nordreiches. Auch diese Anschauung hat sich festgesetzt und bis auf unsere Zeit das richtige Verständniß der Ereignisse des Jahres 722 gehindert.[3])

An diese Schilderung der Ermöglichung des Eintretens des messianischen Glückes schließt Ezechiel in Cap. 38 und 39 seine Schilderung des endlichen Triumphes Jahwes über die Heidenwelt, welcher bestimmt ist, die Ehre seines Namens für alle Zeit unwiderleglich festzustellen, und erst hierauf läßt er Cap. 40—48 denjenigen Theil seines Buches folgen, durch welchen er die Entwicklung des Judenthums am stärksten beeinflußt hat, die Darstellung der von Jahwe ihm offenbarten Neuordnung des wiederhergestellten Israels. Da

1) Jer. 3, 11ff. 13, 11. 2) Jes. 11, 13. Hos. 2, 2. 3, 5. Mi. 2, 12f. 5, 2 sind secundär und jünger als Ezechiel, Hos. 3, 5 von Ez. 34, 23f. abhängig, vgl. auch Bd. I 577 Anm. Amos 9, 11f. Jer. 3, 11 liegt die Sache etwas anders. Ueber Jer. 23, 5ff. 30, 21. 33, 7. 8 vgl. Bd. I 647 Anm. 3) Vgl. Bd. I S. 601ff.

jener endliche Triumph Jahwes von ihm erst für eine Zeit erwartet wird, in welcher das neue Israel bereits längere Zeit unter dem Schutze seines Gottes im heiligen Lande gelebt hat, so stellen wir die zeitliche Reihenfolge her und betrachten zuerst seinen Plan der Neuordnung Israels.

Will man diesen Plan verstehn, so muß man zunächst darauf achten, daß die Wiederherstellung Israels zur ersten Voraussetzung die Rückkehr Jahwes nach Zion, das Wohnen Jahwes inmitten seines Volkes hat. Daß dies die Grundvoraussetzung der Zukunftshoffnung Ezechiels ist, daß dieselbe sonach im letzten Grunde in directer Abhängigkeit von der Gottesvorstellung Ezechiels steht, wird meist nicht erkannt.

Dann aber ist zu beachten, daß alle Gedanken Ezechiels von der Zukunft Israels in Gegensatz zu der traurigen Gegenwart und zu der Vergangenheit stehn, durch welche diese Gegenwart herbeigeführt worden ist.

Endlich muß man sich daran erinnern, daß sie für ein Volk berechnet sind, welches unter dem Eindruck der zu seinen Gunsten erfolgenden Machtoffenbarung Gottes demüthig in Gottes Wegen gehn und durch Gott darin unterstützt werden wird, welches endlich in dem Gesetze eine göttliche Vorschrift bereits besitzt, nach welchem es sein Leben einzurichten hat.

Dieses Gesetz, d. h. das Deuteronomium regelt sein moralisches und vielfach auch unter dem Gesichtspunkte der zu bewahrenden cultischen Reinheit sein bürgerliches Verhalten, es verbietet vor allem falschen Cult und schneidet so die Hauptsünde der Vergangenheit ab. Aber eine lückenlose Regelung der cultischen Beziehungen bot es nicht, und der falsche Cult bestand nicht nur in der Verehrung fremder Götter; auch der alte Höhencult zählte darunter und der hing aufs engste mit zahlreichen alten Sitten und Einrichtungen zusammen. Jetzt aber, nachdem man den Zorn Jahwes in so schrecklicher Weise erfahren hatte, mußte man aufs ängstlichste bestrebt sein, aus dem öffentlichen und privaten Leben des wiederhergestellten Israel alles und jedes zu entfernen, was nochmals den Zorn des in sein Land zurückgekehrten und inmitten seines Volkes wohnenden Gottes heraufbeschwören konnte. Nach feststehender Ansicht erregt vor allen Gottes Zorn, wenn man Heiliges profanirt oder gar verunreinigt. Sieht doch, wie Bd. I S. 682 ausgeführt worden ist, Ezechiel die Hauptaufgabe eines Priesters darin, das Volk über die Unterschiede zwischen heilig und profan, rein und unrein zu belehren. Der durch die nationalen Unglücksfälle geschärften und ängstlicher gewordenen Betrachtungsweise erschien jetzt gar manche Einrichtung der vorexilischen Zeit, welche doch, weil natürlich entstanden, als völlig unanstößig empfunden worden war, als eine zu nahe Berührung des Heiligen mit Profanem oder Unreinem und deshalb als eine Beleidigung der Augen Jahwes, als eine Verunreinigung des Landes Jahwes, welches doch als Eigenthum und Wohnort Gottes den Charakter abgeleiteter Heiligkeit besitzt. „Menschensohn! als das Haus Israel in meinem Lande wohnte, entweihten sie es durch ihren Wandel und ihre Thaten, wie die Unreinheit des Blutganges war ihr Wandel vor mir. Da goß ich aus über sie meinen

Grimm wegen des Blutes, welches sie im Lande vergossen, und weil sie es durch ihre Götzen verunreinigt hatten", so hatte Jahwe Ezechiel (36, 17 ff.) zugerufen. Nun sollte das neue Israel aus Gnade von aller seiner Unreinheit befreit werden; konnte es da eine wichtigere Sorge für die Zukunft geben als die, jede Möglichkeit einer neuen Verunreinigung abzuwehren? Man hatte jetzt begreifen gelernt, daß die Gegenwart Jahwes inmitten seines Volkes für dieses nicht nur einen Schutz gegen seine Feinde, sondern auch eine schwere und gefährliche Verantwortlichkeit bedeutete. Wollte man den ersteren genießen und nicht von einem vernichtenden Zornausbruch betroffen werden, so mußte man aufs ängstlichste bestrebt sein, Jahwes Wohnung und Jahwes Besitz vor jeder Verunreinigung zu bewahren. Zu diesem Besitz gehört nun auch Land und Volk; auch in Bezug hierauf mußte den strengsten Anforderungen genügt werden. Nun aber sind Verunreinigungen der einzelnen Menschen, wie wir gesehn haben, damit nothwendig gegeben, daß sie mit lebenden und sterbenden Wesen leben und sterben. Diese niemals zu vermeidenden Verunreinigungen müssen auf das sorgfältigste künftig wieder beseitigt werden. Nur so ermöglichte man es, daß Jahwe auf die Dauer in seinem Lande wohnte und sein Volk schützte, nur so vermied man auch Zornausbrüche Jahwes. Es galt daher aus den alten cultischen und bürgerlichen Sitten und Einrichtungen alles das zu entfernen, was als eine Vermischung der Sphären des Heiligen und des Profanen angesehn werden oder die Möglichkeit bieten konnte, daß Heiliges verunreinigt wurde. Alles aber, was dazu dienen konnte, die verlorene Heiligkeit wieder zu gewinnen, mußte sorgfältig festgesetzt werden. Und um die Einhaltung dieser negativen und positiven Vorschriften zu sichern, mußte die Neuordnung unter die Bürgschaft des göttlichen Gesetzes gestellt, ihre Bestimmungen mußten diesem einverleibt werden. Jahwe verheißt daher durch Ezechiel seinem Volke nicht nur die Wiederherstellung, er offenbart ihm auch durch denselben diese Neuordnung, welche Verletzungen der göttlichen Heiligkeit wie der abgeleiteten Heiligkeit des Landes abwehrt, ja er schenkt ihm in dem nach seiner Offenbarung neu zu ordnenden Culte ein Institut, bestimmt den heiligen Charakter Israels sicher zu stellen und ihm so den Schutz und das Wohlgefallen Jahwes zu verbürgen, welcher nun ungereizt in seinem Tempel wohnen kann. Eben hierdurch aber, daß Gott diese Vorschriften über die Neuordnung der cultischen und bürgerlichen Verhältnisse des Volkes Ezechiel offenbart, werden sie ein Theil jenes Gesetzes, welches Gott dem Menschen gegeben hat, damit er Leben gewinne. In keinem Abschnitte verräth sich so deutlich wie in diesem, daß Ezechiel trotz aller Abhängigkeit von cultischen Gesichtspunkten doch von prophetischen Ideen beherrscht wird. Freilich vermittelt er, daß ein breiter Strom religiöser Gedanken und Einrichtungen aus vorprophetischer Zeit in das Judenthum einmündet. Aber sie sind unter den prophetischen Gedanken gerückt, daß Israel Gottes Willen thut, um Leben zu gewinnen.

Diese Mischung war historisch nothwendig. Es vermochte die prophetische Auffassung von Religion und Sitte nur dadurch zum Siege über die

ältere Auffassung zu gelangen, daß sie sich auf dieselbe einließ, und mit dem abfand, was von ihr noch religiös lebendig war, wie denn auf Erden niemals eine neue Idee zur Herrschaft über eine andere gelangt ist, als auf dem Wege vorübergehender Trübung und Versetzung mit alten Elementen. Die Bedeutung des nachexilischen vorchristlichen Judenthums besteht darin, daß es die Lösung dieser Verknüpfung vorbereitet hat, welche im Christenthume eingetreten ist.[1])

Das Resultat seines Nachdenkens darüber, wie im neuen Reich der Tempel eingerichtet und alle Verhältnisse des Landes und Volkes geordnet werden müssen, damit Gottes Zorn nicht nochmals durch eine Verunreinigung entflammt wird, tritt Ezechiel in einer Vision vor die Seele. Er wird am Neujahrstage des 25. Jahres seines Exils, des 14. nach Jerusalems Zerstörung, oder, wie er hinzusetzt, am 10. Tage des Monats,[2]) d. h. im Jahre 572 v. Chr. im Geiste auf den heiligen Berg entrückt und erblickt vor sich ein Bauwerk, wie eine Stadt. Es ist der neue Tempel. Am Ostthor tritt ihm ein Engel mit Meßruthe und linnener Meßschnur in der Hand entgegen und heißt ihn, wohl aufzumerken auf alles, was er ihm mittheilen werde; denn dazu sei er hierher entrückt worden. Hierauf mißt ihm der Engel mit diesen Werkzeugen alle Dimensionen der zu beschreibenden Gebäude vor, und Ezechiel beschreibt diese Mittheilungen des Engels hiernach aufs genaueste. Derselbe beginnt mit dem Tempel. Denn wenn die Wiederherstellung Israels von der Rückkehr Jahwes in seinen alten Wohnsitz abhängig ist und Israels künftiges Streben dahin gehen soll, daß er nicht wieder entweiht werde, so ist der Tempel, welcher zudem künftig auch räumlich in Israels Mitte liegen soll, der naturgemäß gegebene Ausgangspunkt der Beschreibung. Im Tempel, welcher wohl als eben erst fertig geworden gedacht ist, ist Jahwe noch nicht anwesend. Die Beschreibung desselben lesen wir Cap. 40—42. Nachdem alle Dimensionen des Baues vermessen sind, zieht Jahwe feierlich durch das Ostthor ein und befiehlt dem Propheten, das Gesehene Israel mitzutheilen. Hierauf folgen die Dimensionen des neu errichteten Altares und die Bestimmungen Jahwes über seine Einweihung. Hieran schließen sich die Vorschriften über den Fürsten, über die cultischen Personen und ihre Rechte Cap. 44; an diese die Bestimmungen über das zum Tempel gehörige Land, über die politische Ordnung des Volkes und über den Cult Cap. 45. 46. Den Schluß bildet eine Beschreibung des Zustandes und der Vertheilung des Landes in der messianischen Zeit Cap. 47. 48. Auch

1) Auf die Parallele, welche die Reformation und die Geschichte des Protestantismus darbietet, braucht nicht verwiesen zu werden. 2) Gemeint ist der 7. Monat des babylonischen Jahres, nach welchem seit dem Exile auch die Juden zählten. Neujahr war der Tag nach dem alten, im Herbst beginnenden Jahre der Palästinenser. Der Neujahrstag war ein Fest und er wurde wegen dieser seiner cultischen Bedeutung trotz der Annahme des babylonischen Kalenders daher festgehalten. So erklärt es sich, daß für Ezechiel der Neujahrstag mitten in einen Monat fällt. Vom Priestercodex ist der Neujahrstag vom 10. des 7. Monats, auf welchen er auch nach Lev. 25, 9. fällt, auf den 1. des 7. Monats verlegt worden Lev. 23, 24.

in diesen letzten Abschnitten ist es der Tempel, welchen Ezechiels Ausführungen zum Ausgangspunkt nehmen. Dieser Gang ist dadurch bedingt, daß ein Engel in der Vision Ezechiel durch den Tempel hindurch führt und auf alle bemerkenswerthen Einzelheiten aufmerksam macht. Dieser aber berichtet uns bei den einzelnen Bauten und Einrichtungen des Tempels zugleich die Einrichtungen des öffentlichen Lebens, welche damit in Bezug stehen. Mit dem Bild des neuen Tempels ergibt sich ihm auch das des neuen Jerusalem, des neuen Israel, des neuen Kanaan. Und mit jenem schildert er daher auch diese. So wichtig es für das Verständniß der Gedanken Ezechiels ist, diese Form der Darstellung zu beachten, so soll derselben hier doch nicht gefolgt, sondern es soll versucht werden, die Einzelheiten, welche Ezechiel für die Neuordnung Israels in Aussicht nimmt, aus der Grundlage seiner religiösen Ueberzeugung und seiner theologischen Einsicht zu entwickeln. Es genügt, jenen von Ezechiel eingeschlagenen Gang der Darstellung zu erwähnen. Er ist wichtig, weil sich darin so deutlich wie möglich verräth, daß der Glaube an die um Jahwes Namen willen dereinst erfolgende Rückkehr Jahwes nach Jerusalem die Basis seiner gesammten Zukunftshoffnung ist. Daher schließt ja auch seine Schilderung von der Zukunft Israels und damit sein ganzes Buch mit dem Wort: „Und der Name der Stadt wird von Stund' an sein 'Jahwe ist daselbst'" 48, 35.

Muß nun das gesammte Leben des neuen Israel darauf eingerichtet sein, jede den Zorn Jahwes erregende Berührung des Heiligen mit Profanem und Unreinem, soweit dies irgend möglich ist, zu vermeiden, so genügten die Einrichtungen, welche im alten salomonischen Tempel bestanden hatten, diesem Zwecke nicht. Es bedurfte einschneidender Aenderungen sowohl in Bezug auf den Ort als auf die Personen des Cultes, sowie neuer Festsetzungen über den Besuch des Heiligthums durch das Volk.

Im alten Jerusalem bildete der Tempel einen Teil der königlichen Burg; im nördlichsten der drei Höfe derselben lag er. In diesem Hofe, dicht am Tempel und in den die Mauer dieses Hofes umgebenden Hallen drängte sich das von den Propheten so oft als unheilig gescholtene und verurtheilte Treiben der opfernden und schmausenden Menge zusammen. Hier schlachtete und wusch man die Opfer, hier betete und sang man, hier predigten die Propheten, nur zu oft umtost von der ihnen widersprechenden und sie höhnenden Menge, hier wohnten die Priester[1]) und Diener am Heiligthume mit ihren Angehörigen, ja hier hatten noch zu Ezechiels Zeiten Vornehme wie Geringe für den Staat wie für Einzelne fremde Götter angerufen, hier hatten die Hierodulen ihre Häuser gehabt und ihr unzüchtiges Wesen getrieben. Ein unheiliges und den Ort, an welchem Jahwe thronte, verunreinigendes Treiben war es, auf welches Ezechiel zurückschaute, wenn er sich des Tempels erinnerte.

Nach Süden zu aber hatte die Wohnung Jahwes unmittelbar an die Wohnung der Könige Judas gestoßen, dort lagen die Hallen, in denen der

---

1) Wie wir aus der Geschichte des Königs Joas sehn, vgl. Bd. I S. 545 ff.

König so oft das Recht gebeugt hatte, dort waren die Gebäude, in denen man so oft ungerecht erhobene Abgaben verpraßt hatte, das war das Zion, welches so manche Könige mit Blut gebaut hatten. Ja, was das Greulichste war für einen Mann von Ezechiels Denkungsart, seitdem das alte Erbbegräbniß in der Davidsburg voll geworden war, hatte man wieder, wie das fast auf der ganzen Erde als alte Sitte sich findet, in unmittelbarer Nähe der Wohnung, welche die Lebenden eingenommen hatten, eine Grabstelle für die judäischen Könige gesucht, und dieselbe in dem südlich vom Tempel beim Palast gelegenen Garten Ussa angelegt. „Menschensohn, der Ort meines Thrones und der Ort meiner Fußsohlen, woselbst ich wohnen will inmitten der Kinder Israel für immer; nicht soll ferner verunreinigen das Haus Israel meinen heiligen Namen, sie und ihre Könige, durch ihre Hurerei und die Leichen ihrer Könige, indem sie ihre Schwelle neben meine Schwelle setzten und ihre Pfosten neben meine Pfosten, sodaß nur die Wand zwischen mir und ihnen war. Und sie entweihten meinen heiligen Namen durch ihre Greuel, welche sie thaten, sodaß ich sie vernichtete in meinem Zorn. Nun sollen sie entfernen ihre Hurerei und die Leichen ihrer Könige von mir; dann will ich in ihrer Mitte für immer wohnen.“ (43, 7 ff.)

Ja auch Berührungen mit dem profanen Leben des Volkes waren nicht ausgeschlossen, denn Palast und Tempel stießen unmittelbar im Süden und Westen an die Stadt.

Es ist nun charakteristisch, daß Ezechiel, um diese Berührungen künftig abzuwehren, nicht den Tempel aus der unmittelbaren Nähe der Stadt und aus dem Palaste verlegt, sondern den neuen Tempel genau auf der Stelle des alten aufgebaut werden läßt, aus seiner Nähe aber die Gebäude der Burg verweist und die Stadt nach Süden abrückt, sodaß zwischen ihr und dem Tempel ein heiliger von den Priestern zur Erbauung ihrer Wohnungen benutzter Bezirk verbleibt, welcher auch nach den anderen Himmelsrichtungen den Tempel schützend umgibt. Wie der Israelit von den Gütern des Landes, welche er genießen will, zuvor als eine Art Erstlingsopfer für Jahwe einen Theil (Hebopfer) vorwegnimmt, so soll Israel, wenn es nach seiner Rückkehr zur Vertheilung des Landes kommt, das um den Tempel liegende Land als eine Vorwegnahme Jahwe schenken. Ezechiel denkt sich, daß ein 25,000 Ellen[1])

1) Die Map of Western Palestine. Special edition illustrating the Old Testament by Trelawney Saunders, London 1882, gibt ein völlig falsches Bild von Ezechiels Entwurf. Sie geht von dem schwer verständlichen Mißgriff aus, als Maßeinheit der Aufstellungen Ezechiels sei nicht die Elle, sondern die Meßruthe des Engels (zu 6 Ellen) gemeint, begeht den offenbaren Irrthum, nicht den Tempel, sondern die Stadt als festen Punkt zu nehmen, und übersieht, wenn sie das Priesterland nördlich vom Levitenland ansetzt und damit das neue Heiligthum nach Samarien verlegt, die Stelle Cap. 48, 8. Die beiden letzten Punkte sind einer Widerlegung nicht werth. Was aber ersteres anlangt, so ist freilich Cap. 45, 1 ff., 48, 9 ff. die „Elle“ bei den Maßangaben nicht genannt, aber weder vorher noch nachher ein anderes Maß angewandt. Auch darf man doch von Ezechiel nicht er-

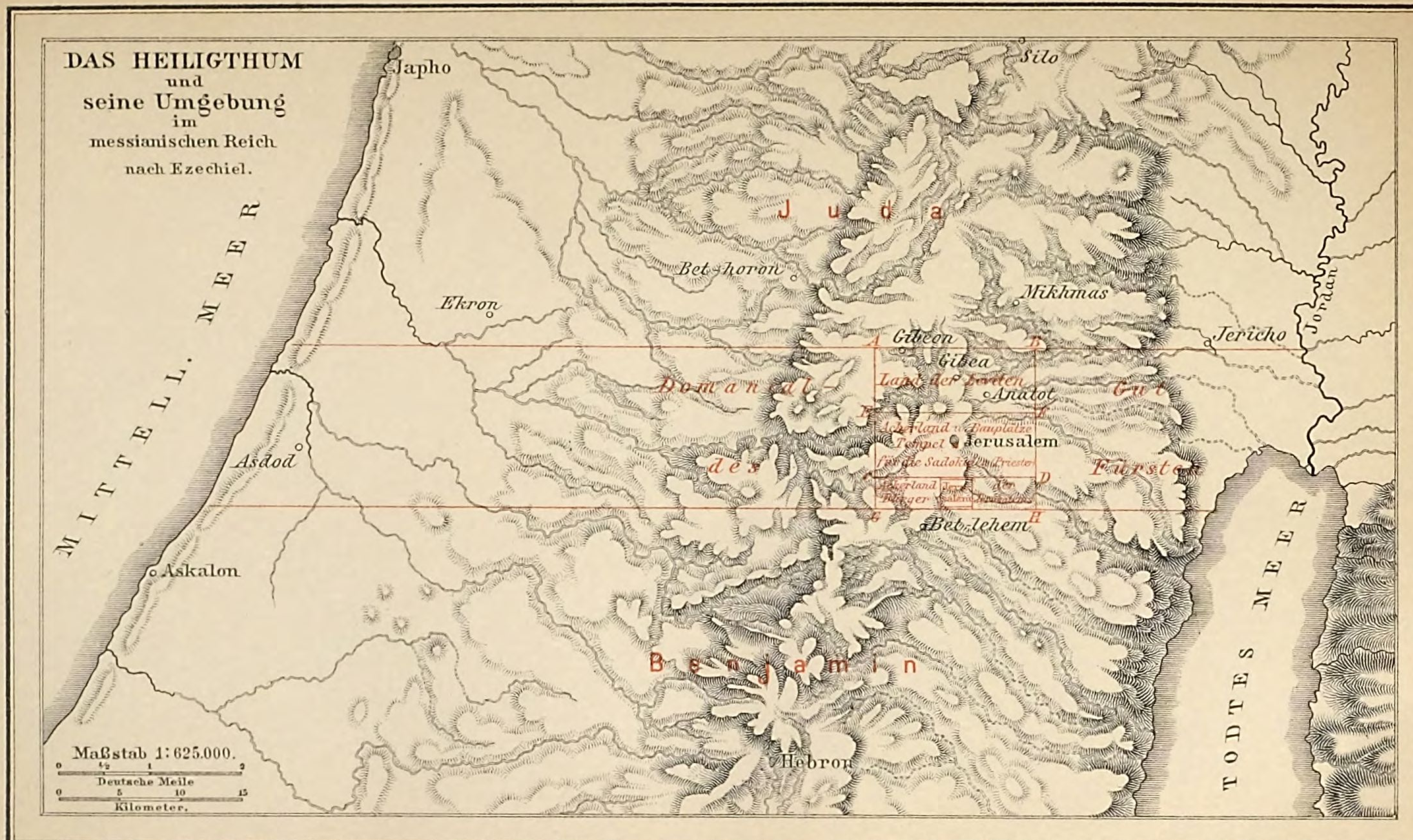
d. h. 13,125 m. oder 1¾ Meilen[1]) langes, 20,000 Ellen d. h. 10,500 m. oder 1⁴⁄₁₀ Meilen breites Stück Land (A, B, C, D der Abbildung), welches also 13,780 Hektaren = 2½ Quadratmeilen groß ist, vorweggenommen wird. Indem die Breite dieses Stückes Land halbirt wird, entstehn zwei Rechtecke je 25,000 Ellen lang und 10,000 Ellen breit, je 6890 Hektaren umfassend. In der Mitte des südlichen dieser Rechtecke (C, D, E, F) liegt der Tempel (a). Südlich von ihm beginnt das Weichbild der Stadt (C, D, G, H), welches gleichfalls 25,000 Ellen lang, aber nur 5000 Ellen breit ist, sonach nur 3445 Hektare faßt. Das um den Tempel liegende, zu den Tempelbauten nicht nöthige Land erhalten die Nachkommen Sadoks (Zadoks).[2]) Es umfaßt die Stellen mit, wo einst auf dem Oelberg und im Thale Hinnom die Cultstätten der Götzendiener gestanden hatten. Das Rechteck nördlich vom Tempel (A, B, E, F) erhalten die Nachkommen der übrigen Priesterfamilien. Hierdurch ist der Tempel vor jeder Berührung mit profanen Betrieben geschützt. Vom Südthor des Tempels bis zu den nördlichen Thoren der Stadt ist ein Weg von über 2½ Kilometer (2625 m.).[3]) Und auch hier grenzt an ihn eben die Stadt Jerusalem, deren Gebiet zwar nach Cap. 48,15 profan ist, welche aber doch als Hauptstadt eine besondere Würde vor dem übrigen Lande beanspruchen darf und als gemeinsamer Besitz des ganzen Volkes von Leuten aus allen Stämmen besiedelt werden soll: Cap. 48, 19. Aber auch die Mauern der heiligen Stadt dürfen nicht direct an das um den Tempel sich erstreckende Priesterland stoßen; denn die heilige Stadt bildet nur ein Quadrat von je 4500 Ellen oder 558 Hektaren Inhalt. Es bleiben nördlich wie südlich sonach je 250 Ellen frei, bis man zur Mauer kommt. Das Land westlich und östlich der Stadt ist aber das Ackerland, von welchem sich die Bürger Jerusalems zu nähren haben. Es hat mit Einschluß des unbebauten Raumes nördlich und südlich der Stadt einen Umfang von 2887 Hektaren. Sie sind damit also viel sparsamer ausgestattet, als die Priester.

Ist es für die bessere Zukunft Israels charakteristisch, daß Jahwe wieder inmitten seines Volkes wohnt, so bildet der Tempelberg als Ort der Wohnung Jahwes naturgemäß den festen Punkt, von welchem aus Ezechiels Phantasie sich die Zukunft ausmalt. Gerade hierin verräth sich, daß der Glaube an die dereinstige Rückkehr Jahwes zu seinem alten Sitz die Grundlage der

---

warten, daß er der heiligen Hebe einen Umfang gegeben habe, bei welchem sie im Westjordanlande gar nicht unterzubringen ist, geschweige daß Platz für das Domanialland des Fürsten bliebe. Bei den folgenden Berechnungen und Abbildungen ist vorausgesetzt, daß sich die Elle Ezechiels mit der königlichen Elle der Aegypter deckt, also 0,525 m. mißt, vgl. Band I S. 319 Anm. 1.

1) Die Meile zu 7500 m. gerechnet. 2) Vgl. Band I S. 300. 3) Wenn man vom Brandopferaltar als der Mitte der südlichen Hälfte der Hebe rechnet. Von da bis zum Südthor sind 250 Ellen, welche von den 5000 Ellen zwischen Brandopferaltar und Südgrenze der Hebe abgehn; dafür treten ebensoviel hinzu, die zwischen dieser Südgrenze und der Stadtmauer liegen.



F. A. Brockhaus' Geogr.-artist. Anstalt, Leipzig.

G. Grote'sche Verlagsbuchhandlung in Berlin.

gesammten Zukunftshoffnung Ezechiels ist. Zugleich legt er allerdings Zeugniß ab für die geistige Energie, mit welcher Ezechiel die Wirklichkeit der Dinge sich nach seinen religiösen Voraussetzungen ausgestaltet.

Dieses Abrücken der Stadt vom Tempel hat zur Voraussetzung, daß Ezechiel an eine wunderbare Umgestaltung des heiligen Landes in der messianischen Zeit glaubt. Als die Exulanten heimgekehrt waren, mußten sie natürlich auf diesen Gedanken Ezechiels verzichten, da jene wunderbare Umgestaltung eben nicht erfolgt war, die Stadt aber sich nicht auf die Berge und in die Schluchten zwischen den heutigen Dörfern Bet Ṣur und Ṣur Bâher verlegen ließ, wo sie nach Ezechiels Plan aufzubauen gewesen wäre, vielmehr aus zwingenden Gründen, auch wenn man es anders gewollt hätte, nur da gebaut werden konnte, wo sie früher gestanden hatte: eben dicht beim Tempel. Man konnte sie auch nicht als Quadrat mit je drei Thoren an jeder Seite des Quadrates anlegen, wie Ezechiel 48, 13 ff. angeordnet hatte, und mußte sich der Wirklichkeit fügen, wie denn auch blos Judäer und Benjaminiten, nicht Leute aus allen Stämmen Israels Jerusalem besiedelten und die Benennung der Thore nach den zwölf Stämmen niemals in Frage kam, da weder gerade zwölf Thore vorhanden, noch zwölf Stämme in der neuen Gemeinde vereinigt waren.

Dürfen nun in der Nähe des Tempels keine königlichen Gebäude stehn, so wird für Ezechiel der ganze, große Raum zu cultischen Zwecken disponibel, auf welchem früher in den beiden südlich vom Tempel gelegenen Höfen die königlichen Wohn- und die Staatsgebäude gestanden hatten. In diesen Raum verlegt er die Hallen und die für die Opfernden nöthigen Kochgelegenheiten, welche früher im Tempelhofe gestanden hatten; in ihnen soll sich künftig das Volk zum Gebet und zum Unterricht der Priester versammeln, in ihnen seine Opferschmäuse abhalten, während die Schlachttische und die für die Priester bestimmten Küchen im Tempelhofe bleiben. Daher hat Ezechiels Tempel im Gegensatze zum vorexilischen zwei Höfe, einen inneren, welcher dem alten Tempelhofe entspricht, und einen äußeren, welcher, den beiden Höfen des Königspalastes entsprechend, nach Norden, Süden und Osten in gleicher Breite den inneren Vorhof mit dem Tempel und dem Brandopferaltar umgibt. Diese Anordnung war nach der Rückkehr ohne Weiteres durchführbar, da die neue Gemeinde königlicher und staatlicher Gebäude nicht bedurfte. Daher hat der nachexilische Tempel im Gegensatz zum vorexilischen zwei Vorhöfe.[1]) Aber freilich sind dieselben durchaus nicht in der von Ezechiel verlangten scharfen Weise geschieden worden.[2]) Das ursprüngliche Ver-

---

1) Zuweilen stellt man sich naiver Weise den alten vorexilischen Tempel in der Weise vor, wie Ezechiel den Tempel in der Zukunft und im Gegensatz zum vorexilischen gebaut haben will. 2) Erst Alexander Jannäus soll aus besondrer Veranlassung den den Priestern reservirten Raum durch ein hölzernes Gitter abgesperrt haben. Josephus, Arch. 13, 13, 5. Leider sind wir über die Gestalt und Einrichtung, welche der nachexilische Tempel vor Herodes' Umbau gehabt hat, nur

hältniß verräth sich bei Ezechiel auch noch darin, daß der äußere Vorhof vergleichsweise leer an Gebäuden ist. Die in ihm befindlichen Anlagen, die Kochlöcher und die Hallen für das Volk beschreibt Ezechiel nur sehr ungenau. Er gibt eben früher nicht Vorhandenes wieder. Im Innern sind außer den Thorgebäuden und Hallen, in welchen sich die beim Altare und im Hause Dienst thuenden Priester aufhalten (J, K), Hallen, in welchen die Priester die Speisopfer und Sündopfer aufbewahren und verzehren (N, O), und Tische, um die Opfer zu schlachten (i, k, l). Und zwar stehn die Tische, auf welchen die Friedensopfer und Brandopfer zu schlachten sind, im Freien,[1]) die für das Sünd- und Schuldopfer in der Vorhalle des inneren Ostthores. Die Hallen der Laien dagegen stehen an die Mauer des äußeren Vorhofs angelehnt, dreißig an Zahl (E). Alles Weitere ergibt sich aus der Abbildung.

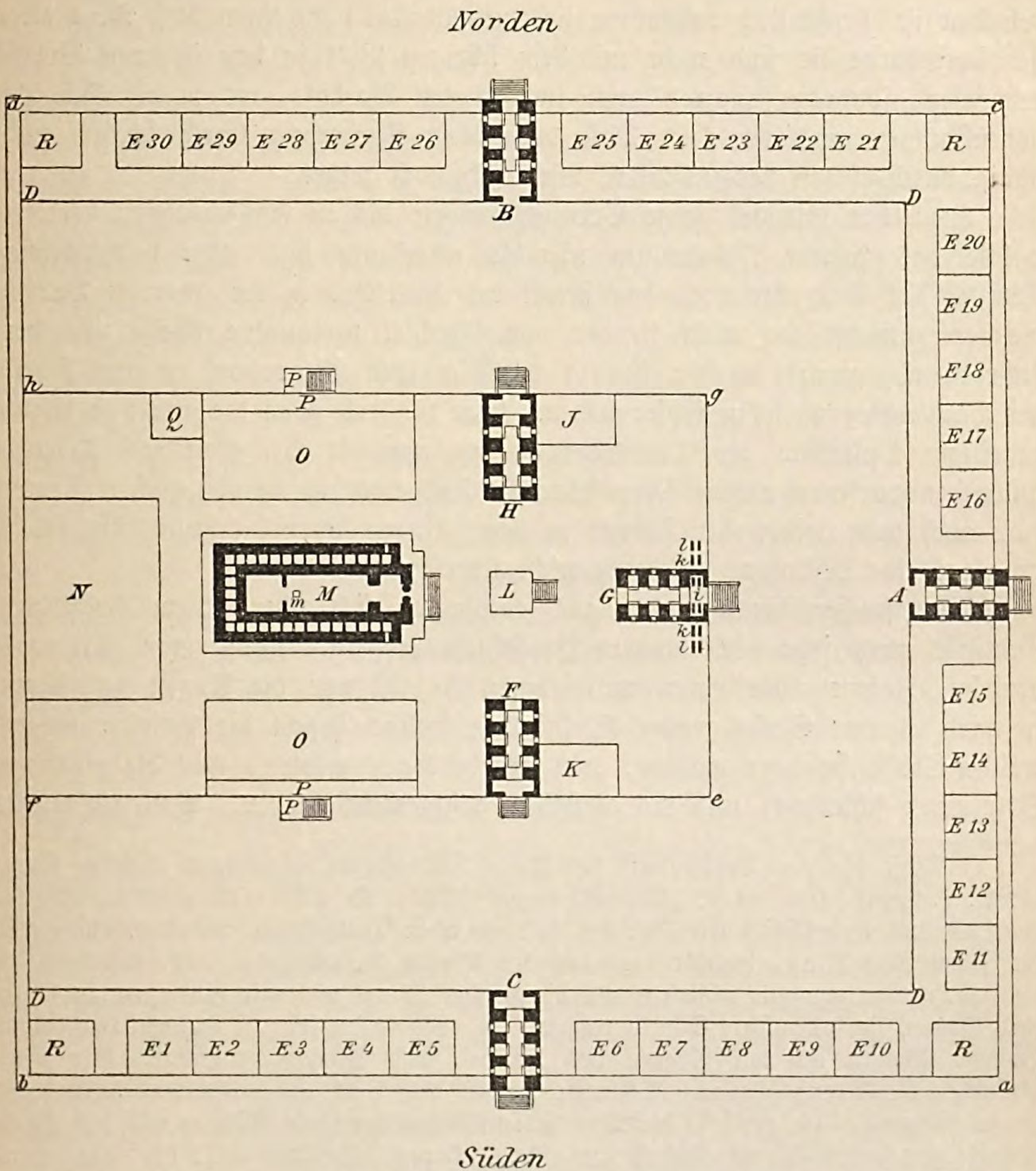
Von dem Ideale aus betrachtet, jede nähere Berührung der Sphären des Heiligen und des Profanen einerseits, der des Reinen und Unreinen andererseits zu verhüten, war aber auch die früher in Bezug auf die Zulassung zum Tempel und zum Opfern beobachtete Praxis[2]) bedenklich. Früher hatte es dem opfernden Laien, auch an den Cultstätten, an welchen ein festes Priesterthum bestand, zugestanden, das von ihm zu opfernde Thier am Altare Jahwes zu schlachten. Aufgabe des Priesters war dann, das Blut an den Altar zu sprengen, das Thier zu zerstücken und die Opferflamme zu beschicken.[3]) Und hierin war auch von der Reform Josias keine Aenderung bewirkt worden. Noch anstößiger aber mußte Ezechiel sein, daß im Tempel als Aufseher an den Thoren und Gehilfen beim Opfer heidnische Kriegsgefangene und Nachkommen solcher verwandt worden waren, welche zu diesem Zwecke von den Königen geschenkt worden waren, und welche eben als Eigenthum Jahwes wohl als völlig geeignet dazu galten.[4]) Da Ezechiel alles daran liegt, daß mit Jahwes hochheiligem Wohnsitz und hochheiligen Opfergaben nur Personen von zweifelloser Heiligkeit in Berührung kommen, so verweist er alle Heiden für die Zukunft aus dem Tempel. Aber nicht nur dies: er verlangt, daß künftig nur die Nachkommen Sadoks dem Altare Jahwes nahen sollen. Den Landleviten hatte die Reform Josias ja freilich das ihnen vom Deuteronomium zuerkannte Recht, im Tempel zu opfern, nicht gewährt,[5]) und insofern verlangt Ezechiel nur etwas, was wahrscheinlich bereits über ein Menschenalter im Tempel Herkommen gewesen war. Allein das Neue ist, daß er die Theorie

---

sehr ungenau unterrichtet, da er niemals beschrieben und seine Einrichtungen nur gelegentlich erwähnt werden.

1) Nach den LXX unter einem Dach 40, 43; vgl Cornill z. d. St. 2) Dieselbe ruht in der Grundlage auf der von R. Smend seinem Commentar zu Ezechiel beigegebenen Tafel. Die Abweichungen von derselben ergaben sich dem Verf. aus abweichender Auffassung des Textes. 3) Wie daraus hervorgeht, daß diese Sitte noch von den im Exile niedergeschriebenen Opfergesetzen Lev. 1. 3, welche allerdings jetzt nur noch als Theil des Priestercodex, also in einer von ihm ausgehenden Bearbeitung vorliegen, bezeugt ist. Vgl. hierüber S. 63 ff. 4) Vgl. Band I S. 480. 5) Vgl. Band I S. 656.

liefert, welche diese aus praktischen Gesichtspunkten erfolgte Beschränkung mit einer religiösen Rücksicht motivirt und das um der menschlichen Schwäche willen Nöthige auf göttlichen Befehl zurückführt. Die Landleviten haben sich nach Ezechiels Auffassung als Priester der Höhen verunreinigt durch den



Grundriß des Tempels Ezechiels.

Höhencult. Deshalb wird ihnen ihr Opferrecht entzogen. Es ist ja freilich eine mit den geschichtlichen Thatsachen gar nicht in Einklang zu bringende Theorie, mit welcher Ezechiel die Ansprüche seines eigenen Geschlechtes begründet: im Tempel zu Jerusalem war es nicht besser, unter Manasse eher viel schlimmer hergegangen, als auf den übrigen Höhen. Aber bei Ezechiels Anschauung von der Vergangenheit, s. S. 15ff., ist kein Grund,

daran zu zweifeln, daß er mit voller Ueberzeugung von der Wahrheit seiner Anschauungen aus einem thatsächlichen Irrthum argumentirt hat. Die Landleviten treten nun für ihn an die Stelle der aus dem Tempel verwiesenen heidnischen Opferdiener; sie bewachen die Thore des Heiligthums, sie schlachten und waschen die Opferthiere, soweit das Schlachten nicht den Sadokiden vorbehalten ist.[1]) Freilich behaupten sie auch hierbei noch einen Rest ihres alten Priesterrechtes: sie sind nicht mit dem übrigen Volk in den äußeren Vorhof verwiesen, sondern fungiren auch im inneren Vorhofe, wo ja die Schlachtvorrichtungen sind (k, l). Daß auch diese Forderung Ezechiels sich nicht völlig durchzusetzen vermocht hat, wird sich noch zeigen.

Hier hat Ezechiel seine Voraussetzungen bis in Consequenzen verfolgt, welche das spätere Judenthum niemals anerkannt hat. Im nachexilischen Tempel hat auch der Laie das Recht des Zutrittes in den inneren Vorhof, welcher zunächst gar nicht in der von Ezechiel verlangten Weise von dem äußeren abgegrenzt worden ist; ja selbst an den Altar darf er zum Zwecke der Handauflegung beim Opfer treten. Hier hinderte eben die alte und darum geheiligte Opfersitte die Durchführung des um der Heiligkeit des Tempels willen entworfenen ezechielischen Planes. Und noch im herodianischen Tempel war auch dem Heiden der Zutritt in den äußeren Vorhof erlaubt, nur durfte er dabei eine bestimmte Schranke nicht überschreiten.

Von solchen Erwägungen aus empfahlen sich aber einem ängstlichen Gemüthe noch sehr viele andere Vorsichtsmaßregeln. Muß man sich wohl vorsehn, Jahwe nicht einen unliebsamen Anblick vor die Augen zu führen, so wird es eine Sache großer Wichtigkeit, welche Tracht die Priester tragen, welche Stoffe sie dazu wählen, wie sie ihr Haar ordnen, wer die einzelnen Opferarten schlachtet, und wo dieselben geschlachtet werden. Sollen Heiliges

1) Diese für das Verständniß des Alten Testamentes so überaus wichtige Stelle des A. T. lautet: Cap. 44, 9. „Deshalb sprach Jahwe: Kein Fremdling unbeschnittenen Herzens und unbeschnittenen Fleisches soll in mein Heiligthum eintreten, (dies gilt) für jeden Fremdling, welcher inmitten der Kinder Israel (lebt). 10. Sondern die Leviten, welche von mir abfielen, als die Kinder Israel von mir hinwegtraten hinter ihre Götzen, sie sollen ihre Schuld tragen. 11. Sie sollen sein in meinem Heiligthum Diener, Wachen an den Thoren des Hauses, und Diener im Hause. Sie sollen schlachten die Brandopfer und Schlachtopfer für das Volk, sie sollen vor ihnen stehn, sie zu bedienen, 12. weil sie dieselben bedient haben vor ihren Götzen, und dem Hause Israel gewesen sind ein Anstoß zur Verschuldung. Deshalb habe ich meine Hand wider sie erhoben, Ausspruch Jahwes, und sie sollen tragen ihre Schuld. 13. Nicht sollen sie mir nahn, um mir als Priester zu dienen, noch nahn allem mir Heiligen und Hochheiligen, sondern ihre Schmach tragen um ihres Abfalls willen. 14. Man soll sie machen zu Wärtern der Wartung des Hauses für seinen ganzen Dienst und für alles, was man in ihm thut. 15. Aber die levitischen Priester, die Kinder Sadoks, welche der Wartung meines Hauses gewartet haben, als Israel von mir abfiel, sie sollen mir nahn, mir zu dienen, sie sollen vor mich treten, mir Fett und Blut darzubringen, Ausspruch Jahwes. 16. Sie sollen eintreten in mein Heiligthum und sie sollen an meinen Tisch herantreten, mir zu dienen, und meiner Wartung warten.“ Die Stelle ist ebenso unmißverständlich, als man sie gern mißverstehn möchte.

und Profanes sich nicht weiter berühren, so muß darauf geachtet werden, daß die Priester nicht im Ornat den inneren Vorhof verlassen, damit sie nicht etwa das Volk mit ihren heiligen Gewändern berühren und es so heiligen; so dürfen die Priester und das Volk die von ihnen zu verzehrenden Antheile an den Opfermahlzeiten nicht an demselben Orte kosten; so muß genau geregelt werden, daß die Priester ihre Antheile am Opfer in bestimmten Gebäuden des inneren Vorhofs verzehren. Wie durch Regelung der Tracht gilt es auch durch Aufstellung von Geboten über die den Priestern erlaubten Ehen und von ihnen nicht zu vermeidenden Verunreinigungen die Heiligkeit des Priesterstandes zu wahren. Auch hier hat Ezechiel die Späteren in etwas überboten und gegenüber der älteren Ueberlieferung haben sich seine Forderungen nicht durchsetzen können. Er verwehrt dem Priester die Ehe nicht nur mit einer Geschiedenen, sondern auch mit der Wittwe eines Nichtpriesters, während gemäß den Vorschriften des Priestercodex[1]) im späteren Judenthume zwar den Hohenpriestern die Ehe mit jeder Wittwe verboten war, dagegen allen übrigen Priestern die Ehe auch mit der Wittwe eines Nichtpriesters freistand. Jetzt wird es eine Sache von Wichtigkeit, daß Bestimmungen getroffen werden, wie viel Opferthiere und von welcher Thiergattung an bestimmten Tagen geopfert und wie sie auf die einzelnen Opferarten vertheilt werden; welche Thore geöffnet werden und an welchen Tagen das geschieht, welche das Volk zum Eintritt in den Tempel, und welche es zum Austritt aus demselben wählt. Alle diese Dinge werden daher von Ezechiel genau geregelt (Cap. 44). Gerade hier hat nun die Folgezeit Ezechiel theils überboten, theils ignorirt. Ueberboten in dem System der Abgaben und der Festsetzung der einzelnen Opfer nach Art und Zahl für die einzelnen Opfertage, ignorirt in den Bestimmungen über den Besuch des Heiligthumes durch das Volk.

Ueber alle diese Dinge hat ja natürlich schon früher ein bestimmter Brauch bestanden. Neu ist nur der Nachdruck, der auf diese Dinge gelegt wird, und die Absicht durch ihre Regelung die Herbeiführung und die bleibende Dauer des messianischen Reiches zu bewirken. Darin liegt die Bedeutung des Wirkens Ezechiels, der in der Aengstlichkeit und Pedanterie, womit er dabei zu Werke geht, Prototyp des späteren Judenthums ist und gerade darin zeigt, wie sehr in ihm die priesterlichen Instincte den prophetischen Anregungen das Gegengewicht halten.

Galt es aber, wie alle Einrichtungen, so auch alle Personen vom Heiligthume abzuwehren, welche nicht directen Bezug auf den Cult haben und als Priester Eigenthum Jahwes und deshalb heilig sind, so war vor allem die alte cultische Stellung des Königs nicht mehr möglich. Früher der Herr des Heiligthums und daher der eigentliche Priester desselben, in dessen Auftrag nur zünftige Priester das Heiligthum hüten, wird er von Ezechiel zum Patron des Heiligthums degradirt. Er bestreitet die täglichen Opfer; dies Recht be-

1) Lev. 21, 7. 14.

hält er. Er erhebt dazu, da diese Opfer ja für das ganze Volk gebracht werden, eine Abgabe von allen Heerden Israels. Von seinen alten Rechten bleibt ihm aber sonst nur ein Schatten: er darf seine Opfermahlzeiten im Thorhause des äußeren Ostthores abhalten, muß dieses aber vom Vorhofe aus betreten (Cap. 44, 1 ff.).[1] Er darf, wenn die Priester für ihn im inneren Vorhofe opfern, durch die Vorhalle des inneren Ostthores hindurch bis auf die Schwelle des Ostthores treten, dort den Priestern zusehn und dort sein Gebet sprechen, während das Volk nur am Eingang dieses Thores beten darf, Cap. 46, 2 ff. Er sieht also etwas mehr vom Tempel und Altar, als das gemeine Volk. Wie auch hierdurch die spätere Entwicklung überboten worden ist, ist bereits angedeutet — aber freilich bleibt er gerade mit dieser Figur hinter derselben aufs erheblichste zurück, da die spätere Entwicklung im Zusammenhang der von Ezechiels Plänen abweichenden Organisation des Priesterthums den Tempelpriestern im Hohenpriester eine persönliche Spitze gibt.

Von dem Gedanken aus, durch Vermeidung neuer Sünden, namentlich neuer Verunreinigungen des Wohnortes und des Landes Jahwes, Jahwes Wohlgefallen dem Israel der messianischen Zeit zu sichern, und von der Bedeutung aus, welche nach seiner Meinung der Cult im messianischen Reich haben wird, worüber noch zu sprechen ist, gelangt Ezechiel zu der Annahme, daß nach der Rückkehr eine völlige Neuordnung der politischen Verhältnisse des Volkes und eine Umgestaltung des heiligen Landes erfolgen muß. Beides veranlaßt Jahwe, das letztere direct, das erstere, indem er Ezechiel seine Forderungen offenbart. Wir sahn ja schon, daß das neue Jerusalem und der neue Tempel, welchen Ezechiel in seiner Verzückung erblickt, eine völlige Umgestaltung der Verhältnisse des Landes Palästina zur Voraussetzung hat. Zwar der Tempel steht auf seinem alten Platze; aber wie er einen völlig anderen Anblick bietet, als der alte mit der Burg — erkennt doch der in der Verzückung auf den Berg Zion versetzte Ezechiel diesen wie das auf ihm liegende Gebäude zunächst gar nicht —, so wird auch die Stadt und das Land der Priester und Leviten in einer Weise angeordnet, welche nur denkbar ist, wenn die Berge und Schluchten um den Zionsberg sich in eine große Ebene verwandelt haben, aus welcher der Tempelberg mit dem Tempel auf seiner höchsten Spitze (Cap. 43, 12) hoch emporragt, wie das ja Spätere wiederholt erwarten.[2] Die alte Tempelquelle[3] aber verwandelt sich in einen mächtigen, überall wohin sie kommt wunderbares Leben und üppige Fruchtbarkeit spendenden Strom, Cap. 47, 1 ff. Unter der Schwelle des Tempelhauses bricht die Quelle durch, fließt südlich am Altare vorbei und rieselt an der südlichen Mauer des Tempels heraus. Von hier an aber wächst sie aufs stärkste, so daß sie 5000 Ellen ($2\frac{1}{2}$ Kilometer) vom Tempel entfernt nur noch durchschwommen werden kann. Von da strömt sie in dieser Wasserfülle zum Todten Meere. Die dürren Berge und öden Steppen, welche einst dort

1) Das äußere Thor soll für immer verschlossen bleiben zum Andenken daran, daß Jahwe durch dasselbe eingezogen ist: Cap. 44, 2. 2) Jes. 2, 2. (Micha 4, 2.) Sach. 14, 10. 3) Band I S. 268. 334 ff.

lagen, verwandeln sich in ein wohlbewässertes Land, das Todte Meer aber wird gesund. Immertragende grüne Bäume umsäumen den Strom und eine Fülle von Fischen bevölkert ihn, wie auch das Todte Meer, zahlreichen Fischern reichen Lebensunterhalt gewährend. Aber der nüchterne und praktische Sinn des Ezechiel verräth sich auch hier wieder darin, daß er die Lachen ums Todte Meer von der gesundmachenden Wirkung des Stromes nicht berührt werden läßt — sie bleiben salzig, damit den Bürgern des neuen Reiches die alte Möglichkeit und leichte Weise, das nöthige Salz zu gewinnen nicht etwa entgehe.

Doch nicht nur die äußere Gestaltung des heiligen Landes und die Lebensbedingungen, welche dasselbe infolge dessen dem Volke Israel bietet, ändern sich — auch die Besitzverhältnisse und die Besitzvertheilung wird eine andere sein, wie wir das ja schon für die Leviten und Priester gesehn haben. Die Eifersucht der einzelnen Stämme, der lose Zusammenhang zwischen den durch den Jordan getrennten, beiden Hälften des Landes waren nationale Gefahren gewesen.[1]) Durch die Nothwendigkeit, das königliche Haus und den Hof von den Abgaben des Volkes zu erhalten, war es der Beamtenschaft ermöglicht worden, das Volk auszusaugen. Und gar manches Königs gedachte man, der durch einen Justizmord sich bereichert und Jahwes Zorn heraufbeschworen hatte. Alles dies soll zunächst durch die neue Anordnung des Besitzes vermieden werden. Alles Land, welches westlich und östlich von der heiligen Vorwegnahme liegt, wenn man ihre südliche und nördliche Grenze bis zum Todten Meere einerseits und dem mittelländischen andererseits verlängert, wird ein Besitz des Fürsten. Von demselben hat er sich, seine Familie und seine Diener zu erhalten. Er darf Theile davon dauernd Gliedern seiner Familie, seinen Dienern nur vorübergehend, nur bis zum nächsten Erlaßjahr, zur Nutznießung überweisen. Dagegen darf er diese nicht mit Besitz in anderen Theilen des Landes ausstatten. Auf das Ostjordanland verzichtet Ezechiel für die Zukunft ganz; es war wohl schon zu seiner Zeit der israelitischen Nationalität ziemlich verloren. Dort mögen die Nomaden der syrischen Wüste auch ferner hausen. Freilich stellt Jahwe alle zwölf Stämme wieder her. Aber sie wohnen alle im Westjordanlande, welches sie nach einem von Ezechiel entworfenen Plane so unter sich vertheilen, daß fünf derselben südlich, sieben nördlich vom Tempel wohnen. Die Nordgrenze reicht bis zum Gebiete von Hamat, die Südgrenze aber läuft von Tamar nach dem alten Heiligthume Kadesch[2]) und von da zum Bache Aegyptens (Wadi-el-Arisch) und dem Meere. Sie entspricht der alten Landesgrenze, während die Grenze nach Norden, wohl zum Ersatze für das wegfallende Ostjordanland, bis in Territorien ausgedehnt wird, welche in historischer Zeit niemals von Israeliten besiedelt worden sind. Damit aber die alten Zwistigkeiten der Stämme schweigen, müssen der Rahelstamm Benjamin und der Leastamm Juda ihre Stelle tauschen; ersterer wohnt künftig südlich, letzterer nördlich vom Heiligthume. Von Norden nach Süden gibt er den Stamm-

1) Vgl. Band I S. 101 ff. 2) Vgl. Band I S. 132 ff.

gebieten folgende Reihenfolge: Dan, Asser, Naphtali, Manasse, Ephraim, Ruben, Juda, heilige Hebe mit Fürstenland, Benjamin, Simeon, Issachar, Sebulun, Gad. Alle Stammgebiete sollen gleichen Umfang haben. Auch das wäre, wie ein Blick auf die Karte lehrt, bei den angegebenen Grenzen nach Norden und Süden nur unter der Voraussetzung einer völligen Umgestaltung der geographischen Verhältnisse des heiligen Landes möglich gewesen. Damit die Masse des Volkes aber wachse, erhalten auch die Schutzfremden[1]) einen Erbbesitz unter Israel.

Durch diese Weissagung von der künftigen Neuordnung der Verhältnisse und der wunderbaren Verwandlung des heiligen Landes, wie von der Aussonderung des Heiligthumes und alles Heiligen im Volke und der Schaffung eines neuen Jerusalem, hat Ezechiel die weitere Entwicklung der messianischen Hoffnung mit völlig neuen Zügen erweitert. Die nachexilische, reproducirende prophetische Schriftstellerei führt sie unter dem festen Bestande der messianischen Erwartungen auf, und die Apokalyptiker deuten sie weiter aus. Nun aber sind diese jüdischen Apokalypsen von den ältesten christlichen Generationen, trotz ihres Widerspruchs mit der geistigen Auffassung der Predigt Jesu vom Reiche Gottes, als von Gott geoffenbarte Schriften anerkannt und gelesen worden, wie denn nicht nur in der Apokalypse Johannis höchst wahrscheinlich eine christlich überarbeitete jüdische Apokalypse[2]) Aufnahme in den neutestamentlichen Canon gefunden hat, sondern eine andere (Mc. 13, 1—37. Mt. 24, 1—42. Luc. 21, 5—36) sogar in Jesu Mund gelegt worden ist. Hierdurch ist es begründet, daß bis auf unsere Tage manche Christen sich das messianische Reich in der Weise Ezechiels vorstellen, und daß bis auf den heutigen Tag von solchen versucht wird, das Reich Gottes im heiligen Lande als ein Reich äußerer Heiligkeit und naturhafter Güter aufzurichten, wiewohl sie doch von der Gottesvorstellung Ezechiels, aus welcher diese Gedanken erwachsen sind, weit entfernt sind.[3])

Aber ebenso weist Ezechiel durch diese Erwartungen und durch seinen Zukunftsplan der jüngeren Gesetzgebung den Weg, die ja, wie alle Gesetzgebung seit dem Deuteronomium, weil ein Reflex der messianischen Hoffnung, aufs stärkste von derselben abhängig ist. Fast noch wichtiger aber ist er nach dieser Seite durch die neue Auffassung vom Culte und seiner Bedeutung geworden. Mit der Besprechung der Gedanken Ezechiels vom Culte aber verbinden wir aus vielen Gründen die Erwähnung der Anordnungen, welche die Vermeidung der sittlichen Vergehungen des alten Israel sichern sollen. Sie werden von ihm nicht nur im Zusammenhange mit seinen cultischen Maßnahmen concipirt und vorgetragen, sondern sie bilden für ihn, wie für

---

1) Vgl. Band I S. 399 ff. 2) Nach der scharfsinnigen und plausiblen Hypothese Eberh. Vischers („Die Offenbarung Johannis, eine jüdische Apokalypse in christlicher Ueberarbeitung." In: Texte und Untersuchungen zur altchristlichen Literatur, herausgegeben von O. v. Gebhardt und A. Harnack. 2. Bd. 3. Heft. Leipzig 1886). Ueber die Uebernahme jüdischer Apokalypsen durch die altkatholische Christenheit vgl. ebenda S. 5 ff. 3) Wie sich hieraus schon sehr bald Schwierigkeiten ergeben, werden wir noch sehn. Die Apokalypse Johannis hilft sich, indem sie Gott in seinem Volke wohnen, das neue Jerusalem aber einen Tempel entbehren läßt. Cap. 21, 22.

das spätere Gesetz, bereits nur einen kleinen Theil innerhalb der Bestimmungen, welche das Leben des neuen Israel schützend umhegen. Innerhalb einer Wolke von cultischen Bestimmungen birgt sich bereits hier dasjenige, an welches wir Christen allein zu denken pflegen, wenn wir von Gottes Gesetz reden, und tritt an Umfang aufs bedeutendste gegen die übrige Masse zurück.

Haben die bisher getroffenen Anordnungen die Absicht, das künftige Verbleiben Jahwes inmitten seines Volkes zu ermöglichen, indem jede Jahwe verletzende Berührung und Entweihung seines hochheiligen Wohnsitzes und seiner Weihthümer mit profanen oder gar unreinen Dingen abgeschnitten wird, so soll künftig der Cult, welcher mit einem zur Einweihung des neuen Brandopferaltares zu veranstaltenden siebentägigen Sühnopferfest eröffnet wird, Cap. 43, 18—26, den Zweck verfolgen, dem Heiligthume Jahwes seinen heiligen Charakter zu erhalten, jede ihm etwa zufällig ohne Wissen des Volkes zugestoßene Befleckung durch Berührung mit Unreinem wieder zu beseitigen, ununterbrochen das Volk so weit zu weihen und zu heiligen, daß Jahwes Wohnung in ihm sein kann, und etwa vorgefallene Entweihung wieder gut zu machen. Dadurch wird für Ezechiel der Cult zu einer Lebensaufgabe des ganzen Volkes und eben dadurch tritt er unter den beherrschenden Gesichtspunkt eines Sühnemittels. Denn sühnen heißt wiederweihen oder verloren gegangenen heiligen Charakter durch Riten wiederherstellen. Daher die Erscheinung, daß dieselben Opferriten weihen und sühnen. Was heiligen Charakter neu schafft, stellt ihn auch wieder her.[1])

Zwei Sühnefeste sollen jedes Jahr gehalten werden, am ersten Tage des ersten und am ersten Tage des siebenten Monates, um jede etwa dem Heiligthume zugestoßene Entweihung wieder zu beseitigen. An „allen Festtagen des Hauses Israel", an jedem Tage des Osterfestes wie des Laubhüttenfestes sind gleichfalls für Fürst und Volk Sühnopfer in festgesetzter Art und Zahl zu bringen. Cap. 45, 18—25.

Selbstverständlich hat auch die vorexilische Zeit bestimmte Opfer zur Einweihung heiliger Personen und Dinge und zur Wiederherstellung der verlorenen Heiligkeit solcher gekannt. Es beruht die Verwendung des Opfers zu diesem Zwecke auf dem Gedanken, daß eine profane oder profanirte, bezw. verunreinigte Person oder Sache mit einem Bestandtheile des Opfers (Blut, Oel), welcher durch die Schenkung an Jahwe heiligen Charakter gewonnen hat, bestrichen, gewissermaßen überzogen wird, und hierdurch der gleiche Charakter entweder auf sie übertragen oder doch der profane oder unheilige Charakter verdeckt, wirkungslos und unschädlich gemacht wird.[2]) Im ersten

1) Auch die gleiche Verwendung der Lustration bei Weihe (Ex. 29, 4) und Sühne (Lev. 16, 4) erklärt sich hieraus. 2) Die Vorstellung wirkt bis auf unsere Tage auch in christlichen Kirchen sehr kräftig nach, vgl. das Weihwasser oder die Ceremonien der Glockenweihe in der römisch-katholischen Kirche, von welchen unlängst aus Anlaß einer in Köln vollzogenen Weihe alle Tagesblätter gesprochen haben. Aus dem Bereich der griechisch-katholischen Kirche erzählt man mir den folgenden interessanten Fall:

Falle mag man, wie der Ritus des Verbrennens des Sühnopferthieres nach vollzogenen Sühnriten außerhalb des Heiligthumes vermuthen läßt, auch sich vorgestellt haben, daß die Unreinheit des entsühnten Gegenstandes auf das zur Sühnung verwandte Thier übergeht. Wir wissen ja, daß die zu solchem Zwecke vom Volke dargebrachten Opfer im alten Israel eine Haupteinnahme der Priesterschaften bildeten. Und es mag auch im alten salomonischen Tempel ein Fest der Wiederweihung des Altares, es mag dort Sühnopfer für die amtirenden Priester gegeben haben. Auch können Reinigungsopfer, wie sie Dt. Cap. 21 erwähnt, hierher gezogen werden.[1]) Und jede Zeile, welche Ezechiel über diese Dinge schreibt, verräth deutlich, daß er an diese alten Einrichtungen und Sitten anknüpft. Nur so war es ja überhaupt möglich, daß er seine Zeitgenossen für seine messianischen Ideen gewann. Allein das Sühnopfer ist in der vorexilischen Zeit eine isolirte Anwendung des Opfers; es tritt neben den zahlreichen anderen Opferarten schlechtweg zurück und wird, soviel wir wissen, nicht officiell für das ganze Volk als cultische Größe gebracht. Die Uebertragung dieses, zur Weihung und Wiederweihung cultischer Dinge und Personen wohl seit uralten Zeiten üblichen Opfers auf das ganze Volk hat zur Voraussetzung die deuteronomische Reform und das von dieser dem Volke vorgezeichnete Ideal, ein heiliges Volk zu sein. Jetzt vollzieht sich aber der durch das Deuteronomium angebahnte Umschwung.[2]) Das Brandopfer wird gleichfalls für das Volk gebracht und erscheint an den großen Festen in Begleitung des Sühnopfers;[3]) die Opfer der Privaten treten zurück; alle Opfer aber, soweit sie für das Volk gebracht werden, gewinnen für Ezechiel den Charakter der Sühne: „Aber dem Fürsten sollen obliegen die Brandopfer und die Speisopfer und die Trankopfer an den Festen, an den Neumonden und an den Sabbaten; an allen Festen des Hauses Israel soll er bringen das Sündopfer und das Speisopfer und das Brandopfer und die Friedensopfer, um zu sühnen für das Haus Israel." Auch die alte Vorstellung dachte sich den Cult als Land und Volk heiligend; ein heiliges Land ist es ja, weil es den Cult Jahwes in sich birgt. Allein diese Wirkungen des Cultes ergaben sich

---

Ein altes Heiligenbild wird von einem Protestanten bei einer Versteigerung zur großen Erregung des Publicums erstanden. Es erscheint dem glücklichen Steigerer unmöglich, sein neues Eigenthum in Besitz zu nehmen und zu entfernen, bis er den Rath eines russischen Freundes befolgt, sich die Aermel des Rockes mit Weihwasser zu bestreichen und auf diese so mit etwas Heiligem überstrichenen Rockärmel den lieben Heiligen durch einen Orthodoxen legen zu lassen. Hierauf erst vermag er ihn, ohne Anstoß zu erregen, nach Hause zu tragen.

1) Vgl. die Ausführungen Adlers in seinem Aufsatz „Versöhnungstag in der Bibel, sein Ursprung und seine Bedeutung" in Zeitschr. f. a.-t. Wiss. 1883, S. 178ff. (Die Hauptsache freilich, daß die Sühne ursprünglich mit Uebertretung des Sittengesetzes gar nichts zu thun hat und nur die Weihung oder Wiederweihung entweihter oder cultisch befleckter Personen oder Dinge durch Ausführung cultischer Vorschriften bedeutet, hätte noch schärfer hervorgehoben werden sollen.) 2) Vgl. Band I S. 663. 3) Für die weitere Entwicklung nach Ezechiel vgl. die Tabelle bei Smend, der Prophet Ezechiel erklärt. S. 377.

von selbst, ohne daß man zunächst auf sie reflectirte und ohne daß man den Cult in allen Einzelheiten danach regelte. Jetzt aber wird er nationales Institut, bestimmt die Heiligkeit Jahwes, seines Ortes, seiner Diener, seines Volkes zu bewahren, gewinnt den Charakter einer ununterbrochen geübten Vorsichtsmaßregel, bestimmt, Vermischung der Sphären des Heiligen, des Profanen und des Unreinen nach Kräften zu verhüten und jede Vermischung sofort wieder zu beseitigen. Es waren, wie wir gesehn haben, ganz andere Gedanken, von welchen man bei der Gottesverehrung durch Opfer zunächst ausging.[1]) Und vor allem ist dieselbe für das Alterthum eine Handlung, welche spontan den Bedürfnissen des menschlichen Herzens entspringt, nicht eine Israel gewährte Gnadenveranstaltung seines Gottes, damit es diesem möglich werde, seinen Zorn zu vermeiden. Erst von hier aus begreift sich die Scheu der Späteren, israelitische Opfer vor Mose anzuerkennen.

Indem nun Ezechiel den Cult in eine dem Volke Israel von Gott verliehene Gnadenanstalt umgewandelt hat, bestimmt, einmal auf Israel heiligende Wirkungen auszuüben, dann auch auf Gott zu wirken, sodaß dieser Israels Unreinheiten übersieht, hat er nicht nur den jüdischen Cultus, sondern auch den der katholischen Christenheit geschaffen. Beide stellen eine pflichtmäßige Leistung des Menschen dar, welche in magischer Weise auf Gott und den Menschen wirkt, ersteren „versöhnt", letzteren heiligt. Ja auch die Wurzeln der Auffassung, als handele es sich bei der Versöhnung im Christenthume um eine Beseitigung des Zornes Gottes vermittelst einer Leistung, und nicht um die Vergebung menschlicher Sünde aus freier Gnade, liegen hier blos.

Indem Ezechiel aber den Cult als ein von Gott für das ganze Volk angeordnetes Sühninstitut auffaßt, gewinnt er die Möglichkeit einer Verknüpfung der ihm aus der Vergangenheit überkommenen Figur des Fürsten mit den Aufgaben des wiederhergestellten Volkes. Ist der Cult die Lebensaufgabe Israels, so ist die Priesterschaft die geistige Führerin und die eigentliche Spitze der Nation, denn sie verwaltet diese wichtigste aller nationalen Einrichtungen. Dann aber würde es eher in der Consequenz seiner Ideen gelegen haben, einen Priester an die Spitze des Ganzen zu stellen. Er thut das nicht, weil er, wie wohl alle seine Zeitgenossen. sich einen israelitischen Staat ohne weltliches Oberhaupt noch nicht vorzustellen vermag. Aber freilich bleiben nun für dieses, von ihm noch beibehaltene, weltliche Oberhaupt keine Functionen mehr übrig. Er ist nicht mehr oberster Richter. Denn in allen Fällen entscheidet ja das Gesetz, welches unter der Hut und Auslegung der Priester steht. Er ist nicht mehr Feldherr seines Volkes. Denn in der messianischen Zeit lebt das Volk Israel unter Gottes Schutz in Frieden. Eben deshalb gibt es künftig gar keinen „König" mehr, sondern nur einen „Fürsten". Aber eben weil ihm von alle dem nichts mehr bleibt, bleibt dem Fürsten etwas von den „cultischen Rechten" des Königs. Zwar er opfert nicht mehr und stellt nicht mehr die Priester als seine Be-

1) Vgl. Band I S. 492 ff.

amten an, aber er stellt die Thiere und Materialien für das Opfer. Da aber der Cult Sache des ganzen Volkes ist, so hat er sie nicht von seinem Privatbesitz zu stellen, sondern er erhebt sie als Abgabe von dem Volke. „Und dies ist die Abgabe, welche ihr erheben sollt: ein Sechstel Epha vom Chomer Weizen[1]) und ein Sechstel Epha vom Chomer Gerste. Und als Satz für das Oel ein Zehntel Bat von dem Kor; denn zehn Bat machen ein Kor.[2]) Und ein Schaf von der Heerde von 200 als Abgabe für alle Geschlechter Israels zum Speisopfer und zum Brandopfer und zum Friedensopfer, euch zu sühnen, spricht Jahwe. Das ganze Volk soll diese Abgabe zahlen dem Fürsten in Israel." Cap. 45, 13—16.

So empfängt der Altar des neuen Tempels aus seiner Hand Opfer wie früher der alte aus der des Königs, aber sie entstammen dem Besitz des Volkes. Der Fürst sorgt so für die Aufrechterhaltung des Cultes wie früher der König. Und, wiewohl der Cult Sache des Volkes ist und für dasselbe gebracht wird, wird er auch noch nicht aus einer Tempelsteuer bestritten.

Wie wir nun die Bestimmungen über die Rechte und Pflichten des Fürsten mitten unter den Bestimmungen über den Cult lesen, weil der Prophet vom Gesichtspunkte dieses aus dieselben darstellt, so werden in dem hierüber handelnden Abschnitte auch die sittlichen Pflichten des Fürsten besprochen. Die alten Könige und ihre Beamten hatten durch ungerechte Urtheile und willkürliche Bestimmung des Gewichtes und Maßes das Volk schwer bedrückt, wahrscheinlich oft die Abgaben nach vollem Maß und Gewicht erhoben und nach leichterem Maß und Gewicht ihrerseits gezahlt. Daher schreibt Ezechiel 45, 9 ff. vor: „Lange genug, ihr Fürsten Israels, habt ihr mit Gewaltthat und Bedrückung geherrscht.[3]) Thut Recht und Gerechtigkeit und entfernt eure Räubereien von meinem Volke. Führt richtige Wage und richtiges Epha und richtiges Bat. Das Epha und das Bat sollen einerlei Maß haben, indem das Bat ein Zehntel Chomer enthält und das Epha ein Zehntel Chomer. Nach dem Chomer sollen sie geaicht werden. Und der Sekel soll zwanzig Gera haben, fünf Sekel sollen fünf und zehn sollen zehn gelten, und fünfzig Sekel sollen bei euch eine Mine sein." Hier zeigt sich im Einzelnen die bereits S. 56 f. erwähnte Eigenthümlichkeit, daß die Regelung sittlicher Pflichten nur einen kleinen Theil innerhalb des der Gemeinde auferlegten statutarischen Gesetzes ausmacht. In der späteren Gesetzesschriftstellerei verschwinden die sittlichen Gebote noch weit mehr in der Masse des cultischen Stoffes.

Verräth nun schon dieser Plan der Neuordnung Israels in der messianischen Zeit, welcher ebensowohl die Grundlage der späteren Gesetzgebung wie der späteren Erwartungen vom neuen Jerusalem bildet, in allen Einzelheiten seiner Entstehung eine verstandesmäßige Reflexion, so zeigt sich dies noch stärker in der Erwartung Ezechiels, daß nach Israels Heimkehr auf den Boden seiner Väter, nachdem das messianische Reich bereits eine Zeit lang bestanden

1) Vgl. Band I S. 376. 2) Vgl. Cornill zur Stelle. Wegen der verhältnißmäßig hohen Productionskosten beträgt der Zehnten hier blos $^1/_{100}$ des Bruttoertrags. 3) Nach Cornills Emendation.

hat, ein allgemeiner Ansturm der Heiden auf das heilige Land und das neue Jerusalem stattfinden werde. Nur daß diesmal nicht über die Anforderungen, welche Jahwes Heiligkeit an Israel stellt, sondern über diejenigen reflectirt wird, welche sich für Jahwe selbst aus seiner Heiligkeit ergeben. Zu dem Schlusse, daß ein solcher Angriff bevorstehe, kommt Ezechiel von demselben religiösen Glaubenssatz aus, aus welchem er trotz seines Zweifels an der innerlichen Umkehr Israels die Hoffnung auf Israels Wiederherstellung schöpft, nämlich von der Zuversicht aus, daß Jahwe seinen heiligen Namen, welcher durch die Zertrümmerung des judäischen Staates und die Zerstörung des Tempels bei den Heiden zu Schaden gekommen ist, durch eine Offenbarung seiner Macht wiederherstellen und zu Ehren bringen wird. Freilich bedeutet ja für ihn schon die Zurückführung Israels einen Erweis der Macht Jahwes, s. S. 40ff. Und unter demselben Gesichtspunkt betrachtet er auch das Glück, welches Israel in der messianischen Zeit genießen wird. Allein es bleibt der Vorwurf übrig, daß Jahwe zwar dies zu thun die Macht gehabt, nicht aber 586 den Angriff der Babylonier abzuwehren, sein Volk nicht gegen die Götter dieser zu beschützen vermocht habe. Erst wenn auch dieser Vorwurf abgewehrt ist, muß anerkannt werden, daß das Unglück von 586 eine von Jahwe um der Sünde Israels willen verhängte Strafe gewesen ist, und daß die Babylonier nur das Werkzeug gewesen sind, dessen sich Jahwe zum Strafvollzuge bedient hat. Weil es nun Ezechiel als eine innere Nothwendigkeit betrachtet, daß dieser Sachverhalt außerhalb jedes Zweifels gestellt werde, so erwartet er, daß, nachdem Israel bereits auf den Boden seiner Väter zurückgeführt worden ist und in seinen neuen Ordnungen lebt, ein gewaltiger Ansturm der Völker vom äußersten Norden und Süden her gegen die heilige Stadt erfolgt, welchen Jahwe mit spielender Leichtigkeit abwehrt, indem er diese Völker, sobald sie das heilige Land betreten, vernichtet. Am Ende der Tage oder Jahre, d. h. in der messianischen Endzeit, wird Jahwe den Gog[1]) vom Lande Magog, den Fürsten

1) Die bisher völlig räthselhafte Figur des Gog deutet E. Meyer, Gesch. des Alterth. I S. 558 sehr plausibel als Widerhall des lydischen Gyges, von dessen Kriegsthaten Ezechiel ein dunkeles Gerücht gehört haben mag. Für die Späteren sind Gog und Magog symbolische Bezeichnung der im Norden wohnenden Völkermassen geworden. Jetzt findet sich nämlich 38, 2 hinter Gog noch „Land des Magog". Man darf das jedoch nicht gegen jene Deutung einwenden. Man bildet im Hebräischen allerdings nicht „durch den Vorsatz m aus Personennamen Ländernamen" (Dillmann zu Gen. 10, 2), wie denn Magog höchstens ein Volksname sein könnte. Aber es ist mit der Existenz des Namens Magog nicht zum besten bestellt. Er findet sich außer Ezechiel 38, 2 nämlich nur noch 39, 6, Gen 10, 2, 1 Chron 1, 5. Die letztere Stelle zählt nicht, da sie Gen. 10, 2 lediglich wiederholt. Ez. 38, 2 wird die in schlechtem Hebräisch ausgedrückte Phrase „Land des Magog" dadurch, daß sie nicht mit dem Vorhergehenden verbunden werden kann, wie durch die Parallelstellen Cap. 38, 3, 39, 1 als Zusatz ausgewiesen. Liest man aber, um dem Barbarismus zu entgehen, mit anderer Consonantenabtheilung „nach dem Lande Magog", so verräth sich das erst recht als Glosse. Cap. 39, 6 aber ist Magog, wie die LXX und die maßgebenden Verse Cap. 38, 14. 17. 18, 39, 1 beweisen, Schreibfehler für Gog. Bleibt allein Gen. 10, 2, eine nachezechielische Stelle, übrig. Allein

der Moscher und Tibarener, gegen das heilige Land heraufführen, d. h. zu einem Heereszug wider dasselbe veranlassen. Sowohl die Völker des Nordens, wie Gomer und Togarma, die Perser,[1]) als die im Süden wohnenden Kusch (Nubier) und Put[2]) und noch andere Völker[3]) folgen ihm. „Jenes Tages, weissagt Ezechiel von ihm, werden Dinge dir in den Sinn kommen, daß du ausdenkst einen argen Plan und du wirst sagen, ich will heraufziehen wider ein Land voll Dörfer, eindringen bei Geruhigen, welche sicher wohnen, die alle in mauerlosen Orten wohnen und Riegel und Thor nicht haben, um Beute zu erbeuten und Raub zu rauben, um die Hand aufzuheben gegen wiederbesiedelte Ruinen und gegen ein Volk, welches aus den Heiden gesammelt worden ist, welches sich Besitz und Habe erworben hat und auf dem Nabel der Erde wohnt.“ Cap. 38, 10 ff. Die Handelsleute der ganzen Welt von Tartessus in Spanien bis Südarabien begleiten Gog auf seinem Zuge, um die von ihm zu machende Beute zu kaufen. Allein es geschieht, damit sich Jahwe an ihm vor den Augen der Heiden als den Heiligen erweist. Cap. 38, 16. Sobald Gog das Land Israel betritt, steigt Jahwes Grimm in seine Nase. Es entsteht ein gewaltiges Erdbeben, vor welchem Berge und Mauern einstürzen und alles Lebende erbebt. Jahwe kehrt des einen Schwert gegen den anderen, vernichtet sie durch Pest und Blut, Platzregen und Hagelsteine, Feuer und Schwefel. „Und ich erweise mich groß und heilig und verherrliche und offenbare mich vor den Augen vieler Völker, und sie sollen erfahren, daß ich Jahwe bin.“ Sieben Monate wird Israel nöthig haben, um die Gebeine der Umgekommenen im Ostjordanlande zu begraben und um das Land zu reinigen, und auch dann werden noch Todtengräber bestellt werden müssen, welche das ganze Land absuchen.[4]) Und sieben Jahre wird Israel an den Holztheilen der Waffen der Umgekommenen zu brennen haben, für solange kein Holz zu schlagen brauchen. „Und ich erweise meine Herrlichkeit an Gog[5])

hier folgt auf Magog das Wort „und Madai“, sodaß die Vermuthung sich aufdrängt, es sei Magog ein Schreibfehler für Gog, dadurch veranlaßt, daß ein Abschreiber Gog überspringend das folgende Madai zu schreiben begonnen hatte, seinen Irrthum aber erst nach Niederschrift des M gewahr wurde, wie denn solche Schreibfehler im A. T. nicht selten sind. 1 Chron. 1, 5 wäre nur ein Zeugniß für das hohe Alter des Fehlers. Von Gen. 10, 2 aus wäre dann Ez. 38, 2, 39, 6 interpolirt. Der Verfasser des Priestercodex lehnt sich in seinem Völkerverzeichnisse Gen. 10, 1 ff. auch sonst deutlich genug an Ezechiel an.

1) Es ist dies die älteste Stelle im A. T., welche die Perser erwähnt. 2) Nach E. Meyer, Geschichte des alten Aegyptens S. 363 Anm. 4 werden die Put von den Israeliten nur irrthümlich für ein Volk genommen und bezeichnet der Name eigentlich im Aegyptischen, aus welchem er entlehnt ist, die ägyptischen Hilfstruppen ganz im allgemeinen. 3) Diese Stellen sind interessant, weil sie den Umfang des geographischen Gesichtskreises Ezechiels umgrenzen. Derselbe reicht im Norden bis Kleinasien, im Süden bis Nubien, im Westen bis Südarabien: es ist der Umkreis der phönicischen Handelsbeziehungen. Cap. 27 lehrt das gleiche. 4) Hier zeigt sich in recht drastischer Weise das Streben Ezechiels, das neue Israel vor jeder Verunreinigung sicher zu stellen.
5) So emendirt Cornill. Der Text hat „an den Heiden“.

und es sehen alle Heiden meine Gerichte, welche ich vollbracht, und meine Hand, welche ich an sie gelegt habe. Und das Haus Israel erkennt, daß ich Jahwe, sein Gott bin, von dem Tage an und weiterhin. Und die Heiden erkennen, daß um seiner Verschuldung willen das Haus Israel in die Verbannung wandern mußte, weil sie von mir abgefallen waren; da verbarg ich mein Antlitz vor ihnen und gab sie in die Hand ihrer Dränger; und sie fielen allzumal durchs Schwert. Nach ihrer Unreinheit und nach ihren Sünden verfuhr ich mit ihnen und ich verbarg mein Antlitz vor ihnen." Cap. 39, 21ff. Fürderhin aber wird das nicht mehr geschehn, weil er seinen Geist ausgegossen hat auf das Haus Israel.

Es ist der Ursprung dieser Ausmalung der fernen Zukunft Israels aus einer Reflexion Ezechiels über Jahwe und die Ereignisse von 586 ebenso deutlich, wie die einzelnen Züge der Schilderung Gogs entlehnt sind von dem großen Scytheneinfalle, welchen Ezechiel vielleicht erlebt hatte. Hatten doch auch vor ihm Jeremia und Zephanja ähnlich geweissagt, worauf noch dazu Ezechiel (38, 17) deutlich anspielt.

Indem aber Ezechiel auf dem Wege der Reflexion die ältere Prophetie in ihren Erwartungen überbietet, welche nicht weiter schaut als bis zur Aufrichtung des neuen Reiches in gottgewollten Formen, hat er die jüdische Erwartung von dem auf die Aufrichtung des messianischen Reiches folgenden Gericht über die Heiden oder dem Weltgericht geschaffen, mit welcher wir uns noch öfter zu beschäftigen haben werden.

Sechstes Capitel.

Die exilische Gesetzesschriftstellerei und das Heiligkeitsgesetz.

Erkannten wir in der deuteronomistischen Ueberarbeitung der alten Geschichtsüberlieferung das sich Auswirken der prophetischen, durch Ezechiel eingeschärften Gedanken über die Vergangenheit Israels, so läßt sich nachweisen, daß auch Ezechiels Zukunftsplan die Gemüther stark beschäftigt und die literarische Thätigkeit nach bestimmter Richtung beeinflußt hat. Dieselben Gründe, welche Ezechiel veranlassen, von diesem Plane bis auf das cultische Detail herab genaue Anweisungen zu geben, veranlassen auch, daß man jetzt dem alten Herkommen beim Opfer eine besondere Aufmerksamkeit zuwendet und dasselbe schriftlich fixirt. Und zwar wird es sich dabei naturgemäß hauptsächlich um das Herkommen am Jerusalemer Tempel gehandelt haben. Nicht daß man den Opfercult nicht mehr übt, scheint die nächste Veranlassung zu dieser schriftlichen Codification gegeben zu haben — wiewohl dies als ein secundärer Grund mitgewirkt haben wird —, sondern daß es jetzt mit allem Eifer gilt, darüber zu wachen, daß Jahwes Name nicht wieder verunreinigt werde. Die große Sünde des untergegangenen Israel

war freilich der Cult gewesen, aber doch nur der Cult der fremden Götter und die Verehrung Jahwes nach Art der Heiden. In Jerusalem aber hatte nach den Voraussetzungen des Deuteronomiums ein Jahwe wohlgefälliger Cult seit Salomo bestanden. Die Gebräuche, welche bei diesem geübt worden waren, die Vorsichtsmaßregeln, welche man hatte beobachten müssen, um zur Theilnahme an ihm zugelassen zu werden, galt es jetzt zu sichern. Damit gewann man ein Mittel, durch welches man nach der Heimkehr eine neue Versündigung und neue Verunreinigung abwehren konnte. Und eben weil man unter der Empfindung, unter Jahwes Zorn zu stehn, ein sehr geschärftes Gewissen für solche Versündigungen gewonnen hatte, gewann jetzt auch das kleinste Detail neue, gesteigerte Bedeutung. So ist auch hier die gesetzliche Thätigkeit abhängig von dem Gedanken, daß die Nation unter Gottes Zorn steht; so hat sie auch hier zur Voraussetzung die Hoffnung derselben auf das messianische Reich, ist nicht ohne diese denkbar und nur für diese erfolgt. Die Aufzeichner der alten cultischen Gewohnheiten aber haben wir unter den Priestern zu suchen: diese nur kannten das Herkommen bis in alle Details; die Laien, welche dort einst noch geopfert, nur ihr eigenes Recht, und auch dieses wahrscheinlich nicht so sicher und genau, wie die Priester.

In den neueren Verhandlungen über die Entstehung des jüdischen Gesetzes hat man oft die Betheuerung gelesen, daß man in Israel über das cultische Herkommen schon frühe Aufzeichnungen besessen haben werde.[1]) Keine Ansicht ist aus allgemeinen Gründen unwahrscheinlicher als diese. Wo es gilt, ein Herkommen im engen Kreise einer Corporation — und hier handelt es sich, soweit das Jerusalemer Herkommen in Betracht kommt, dazu noch um eine Familie — fortzupflanzen, und wo dieses Herkommen ununterbrochen geübt wird, wählt man auf Erden überall und zu allen Zeiten die mündliche Ueberlieferung. Sie genügt zunächst vollständig, da die ununterbrochene Ausübung die Anschauung schafft, ohne welche dem Lernenden die mündliche Ueberlieferung nicht genügen würde, und sie empfiehlt sich, da auf diese Weise die Ueberlieferung sich ganz von selbst auf die interessirten Kreise beschränkt. Ist aber ein Gegenstand längere Zeit blos mündlich überliefert worden, so stellt sich gewöhnlich eine große Scheu ein, darüber etwas niederzuschreiben. Alle alte Sitte erscheint ja leicht schon um ihres Alters willen

1) Es ist unstatthaft, dies aus den wiederaufgefundenen phönicischen Opfertarifen zu schließen. Phönicier sind keine Israeliten und diese Opfertarife wahrscheinlich sämmtlich jünger als die Zeit des babylonischen Exils. Dazu handelt es sich hier noch dazu um Placate für ein aus sehr verschiedenen Gegenden zusammenströmendes Publicum, nicht um eine von bestimmten religiösen Gesichtspunkten aus geregelte literarische Fortpflanzung von Gebräuchen. Uebrigens wäre mit dem Erweis der vorexilischen Niederschrift dieser Torot nicht das mindeste gegen die auch aus der nichtpentateuchischen Literatur mit Nothwendigkeit folgende Thatsache bewiesen, daß das Gesetz als System mit dem Judenthum entstanden ist. Man kann beides nur dann vermengen, wenn man die theologische Bedeutung der Frage nach der Entstehung des Priestercodex nicht beachtet.

als ehrwürdig, heilig, und daher zu bewahren. Eine solche Scheu muß auch hier durch bestimmte, mächtigere Antriebe überwunden worden sein. Ueberlegt man, in wie ausgedehnter Weise das Judenthum sich auch später in allen Dingen, welche mit der Religion zusammenhängen, mit mündlicher Ueberlieferung begnügt hat[1]), so wird man es so unwahrscheinlich wie möglich finden, daß man in vorexilischer Zeit mit dem cultischen Herkommen anders verfahren sein sollte. Es genügte dieselbe vollständig, um den Priestern die Hut der Rechte und Weisungen Jahwes zu ermöglichen. Dazu war das Priesterthum ein Stand und mußte erlernt werden.[2])

Aber der Sachverhalt ändert sich natürlich, sobald das Herkommen nicht mehr ausgeübt wird und daher von den Lernenden eine lebendige Anschauung nicht mehr gewonnen werden kann. Dann entsteht bei blos mündlicher Ueberlieferung die Gefahr der Trübung und Entstellung infolge von Mißverständnissen; dann ist zu befürchten, daß das Gedächtniß für Einzelheiten ganz versagt. Und dann ist für die Betroffenen erst der hinreichende Grund gegeben, zur schriftlichen Aufzeichnung zu schreiten.

Dieser Hergang wäre daher schon aus allgemeinen Gründen für die Entstehung der schriftlichen Nachrichten über die cultischen Gebräuche am Jerusalemer Tempel zu vermuthen; es würde der Analogie durchaus widerstreiten, wenn uns detaillirte Nachrichten aus vorexilischer Zeit begegneten, was lediglich behauptet wird, ohne daß auch nur ein Schatten von Beweis vorläge, wie denn

1) Bis zu den haarspaltenden Minutien der Massora herab, vgl. Bd. I S. 32 ff.

2) Diejenigen Kritiker, welche den Beginn dieser Gesetzesschriftstellerei in die vorexilische Zeit verlegen, pflegen sich auf Hoseas Aeußerung (8, 11 ff.) zu berufen: „Ephraim hat sich viele Altäre gemacht, um zu sündigen, es wurden ihm Altäre zum Sündigen. Schrieb ich ihm auch meine Torot (vgl. Band I S. 472. 577) myriadenweise, so würden sie doch für fremd geachtet werden." Da hier der Nachdruck auf dem myriadenweise und nicht auf dem Schreiben liegt, so folgt aus dieser Stelle allerdings, daß zu Hoseas Zeit Torot schriftlich fixirt worden sind. Aber es fragt sich noch sehr, ob damit Niederschriften des rituellen Herkommens und nicht vielmehr Vorschriften gemeint sind, wie sie der Dekalog enthält. Denn daß Israel Jahwes sittliche Forderungen nicht erfüllt, ist ja Hoseas Klage. Aber auch einmal das erstere zugegeben, so ist Hoseas Wort nur ein Zeugniß für das Nordreich, nicht für das conservativere Juda. Man hat zwar gefunden, es sei die allernatürlichste Annahme von der Welt, daß auch die Priesterschaft des Centralheiligthums schon in alter Zeit ihre Torot aufgeschrieben habe. Allein diese Annahme dürfte doch nur deshalb als so natürlich erscheinen, weil man im directen Widerspruch mit der gesammten vordeuteronomischen Literatur den salomonischen Tempel sich als Centralheiligthum vorstellt. Ja wir haben im Deuteronomium eine Gegeninstanz gegen die Annahme, es sei in Jerusalem schon frühe das rituelle Herkommen schriftlich festgelegt worden. Denn dieses ignorirt den rituellen Theil völlig. (Ueber Cap. 26 vgl. Band I S. 657.) Bei einem Buch, welches die cultische und bürgerliche Sitte im Lichte einer neuen Idee darstellt, erklärt sich das am ungezwungensten, wenn man damals diesen Theil der cultischen Sitte schriftlich überhaupt noch nicht darzustellen pflegte. Das Exil schuf aber hier die Anstöße, welche es veranlaßten, daß man das alte Herkommen aufgab, indem bei der weiteren Ueberlieferung die tägliche Anschauung nicht mehr zu Hilfe kam, und doch die Einzelheiten eine gesteigerte religiöse Bedeutung gewonnen hatten.

die unbezweifelt vorexilischen Nachrichten über den Gottesdienst, wie z. B. das Bundesbuch, das Deuteronomium Josias über das rituelle Herkommen so gut wie nichts enthalten, und wo sie überhaupt etwas davon bringen, das lediglich beiläufig thun, veranlaßt durch den Zusammenhang desselben mit anderen Dingen.

Man würde nun vielleicht erst im Exile zur Niederschrift des cultischen Herkommens geschritten sein, nachdem die Generation erloschen war oder zu erlöschen begann, welche am Tempel gewirkt hatte, und so jene Gefahr vor Augen rückte. Das aber kann nicht der Fall gewesen sein. Vielmehr lehrt uns der Inhalt der uns erhaltenen ältesten exilischen Niederschriften, daß man sich sehr bald an die Sicherung der Ueberlieferung gemacht haben muß. Denn dieselben verrathen so gut wie nirgends die Einwirkung des ezechielischen Planes für den neuen Tempel, sondern setzen den alten Tempel mit dem einen Vorhof voraus, in welchen die Laien Zutritt haben. Man ist in diesem Punkte noch völlig unbefangen, und fixirt die Gebräuche, wie sie nach der Reform am Tempel geübt worden waren.

Daß man also verhältnißmäßig so früh sich daran begab, die Ueberlieferung zu sichern, das eben war die Folge der Ideen Ezechiels über die Heiligkeit Jahwes, für welche ja die Erfahrung des ganzen Volkes sprach, war die Annahme der Erkenntniß, daß es gälte, derselben künftig mit aller Strenge Rechnung zu tragen. Daß diese religiösen Gedanken Ezechiels früher Frucht trugen, als das noch dazu erst spät (572) niedergeschriebene detaillirte Tempelgesetz, begreift sich unschwer. Ihre volle Bedeutung gewann aber diese Niederschrift erst dadurch, daß die Erhaltung der Heiligkeit Jahwes und die Beobachtung seines Gesetzes jetzt eine Sache des ganzen Volkes war. Es war nicht mehr blos für die Priester, sondern für alle wahren Israeliten von Interesse zu wissen, was einst am Tempel Salomos Rechtens gewesen war. Dies waren die Antriebe, welche einen Bruch mit der alten Gewohnheit bloßer mündlicher Ueberlieferungen veranlaßten und rechtfertigten.

Solche Niederschriften der cultischen Gewohnheiten mögen von Verschiedenen vorgenommen worden sein. Wie sich das jetzt Vorhandene zu der Menge des einst Vorhandenen verhält, läßt sich nicht ermitteln. Was uns davon aber erhalten ist, besitzen wir, wie von vornherein zu erwarten ist, nicht intact, sondern als einen Theil jenes großen exilischen Gesetzbuches, der Grundschrift oder des Priestercodex,[1]) und in diesen eingearbeitet. Das aber will besagen, sie liegen uns nur noch in einer von den Gesichtspunkten des Priestercodex aus erfolgten Ueberarbeitung vor. Sie widersprechen eben darin, daß sie nichts von Aharoniden, nichts von einer Stiftshütte wissen, den Voraussetzungen dieses und sind denselben, soweit das nöthig schien, angepaßt worden. Aber eben nur

1) Vgl. Band I S. 18. 62 ff. Gesetze, welche als in den Priestercodex aufgenommene Niederschrift vorexilischen Gebrauchs zu bezeichnen sind, treffen wir an im größeren Theil von Lev. 1—7. 11—15. 17—26. Nu. 5. 6. 9. 15. 19. Auf das Einzelne einzugehn ist hier nicht der Ort.

soweit es nöthig schien. Der Umdeutung blieb daher ein weiter Spielraum noch übrig. Aber eben deshalb sind sie unschwer herauszunehmen. Sie liegen überall da vor, wo nur vom „Priester", nicht von Aharon und den Aharoniden geredet wird und der opfernde Laie neben dem Priester „vor Jahwe" erscheint. Daneben haben sie allerdings noch andere Kennzeichen, welche hier anzuführen nicht der Ort ist.

In den Priestercodex haben diese Codificationen der alten cultischen Bräuche, welche theilweis uralte Sitte wiedergeben[1]) und zu den werthvollsten Theilen der Ueberlieferung gehören, wenigstens was ihre Mehrzahl betrifft, nicht als einzeln vorgefundene Schriftstücke Aufnahme gefunden, sondern als Theile einer Sammlung, welche aus ihnen noch im Exile veranstaltet worden ist, und neben ihnen auch Abschnitte umfaßt, welche die um der Heiligkeit Israels willen zu beobachtenden sittlichen und bürgerlichen Pflichten aufzählen.[2]) Man pflegt diese Sammlung jetzt Heiligkeitsgesetz zu nennen.[3]) Darüber aber, was von diesen im Priestercodex geretteten Codificationen einst im Heiligkeitsgesetz gestanden hat,[4]) sind allgemein gültige Resultate noch nicht erzielt worden. Der Redactor des Heiligkeitsgesetzes ist zwar in den von Ezechiel angeregten priesterlichen Kreisen zu suchen, die Vermuthung aber, daß Ezechiel selbst der Redactor sei, kann aus Gründen, welche sich aus den oben gegebenen Ausführungen ergeben, unmöglich richtig sein.

Der Inhalt des jetzigen Deuteronomiums zeigt, daß neben dieser ins Heiligkeitsgesetz einmündenden Gesetzesschriftstellerei die literarische Arbeit am Deuteronomium fortgegangen ist. Es ist bereits Band I S. 657 f. bemerkt worden, daß einzelne seiner Abschnitte frühestens aus der Zeit des babylonischen Exiles stammen können. Daneben erfuhr es jetzt Bearbeitungen auf Grund der exilischen Gesetzesschriftstellerei. Auch hierüber sind die kritischen Untersuchungen noch in ihren Anfängen.

Gedauert aber hat diese im Exil entstandene Gesetzesschriftstellerei, soweit sie eine Bearbeitung des im Exile niedergeschriebenen Herkommens wie des Deuteronomiums bedeutet, bis über das Exil hinaus. Diejenigen literarischen Bewegungen, welche zum Abschluß des Pentateuchs geführt haben, sind ihre letzten Ausläufer.

---

1) Vgl. namentlich die Tora über das Eiferwasser, welche völlig heidnisch gemahnt, und an afrikanische Gebräuche erinnert. Nu. 5, 11 ff. 2) Lev. 18 ff. 3) Der Name rührt von Klostermann her, vgl. Zeitschr. f. luth. Theol. u. Kirche 1877, S. 416. 4) Vgl. den Aufsatz Wursters, zur Charakteristik und Geschichte des Priestercodex und Heiligkeitsgesetzes in Zeitschr. f. d. a.-t. Wiss. 1884, S. 112 ff.

Siebentes Capitel.

Deuterojesaia und Cyrus.

Wenig über ein Menschenalter befanden sich die deportirten Judäer in Babylonien, als die Vorboten jener gewaltigen Umwälzungen in den Verhältnissen der Völker und Staaten Asiens sich zu zeigen begannen, welche ihnen die Heimkehr und die Wiedererrichtung eines bescheidenen Staatswesens ermöglichen sollten. Das Volk der Perser, bisher dem Reiche der ihm stammverwandten Meder unterworfen und außerhalb der Grenzen seiner Heimath kaum bekannt, reißt die Herrschaft über dies Reich an sich. Sein König, der Achämenide Cyrus (pers. Kûrusch), einer der tüchtigsten Regenten und Heerführer, welche Asien im Alterthum hervorgebracht hat, überwältigt, unterstützt durch den Verrath des Harpagus, den König Astyages von Medien, erobert Ekbatana und besteigt 550 den Thron der Meder. Ebenso sehr das eigene kriegerische Genie als die Untüchtigkeit und das Ungeschick der Gegner macht ihn hierauf in wenig mehr als einem Jahrzehnt zum Herrn Vorderasiens.

Lydien und Babylonien, welche einst in Gemeinschaft mit Medien das assyrische Reich zertrümmert hatten, versäumen den richtigen Moment zu einer Intervention, wahrscheinlich weil sie von dem Aufstande des Cyrus eine Schwächung oder den Zerfall des ihnen unbequemen medischen Reiches, nicht aber eine Stärkung seiner Kraft, erwarteten. Möglich, daß dabei in Lydien, welches damals unter Krösus auf dem Gipfel seines Ansehens stand, das Gefühl der Kraft, welche warten kann, in Babylonien aber das der Schwäche, welche nichts überhasten darf, mitgewirkt hat. Letzteres war unter den unfähigen Nachfolgern Nebucadnezars († 561) sehr rasch von der hohen Machtstufe herabgesunken, auf welche es dieser tapfere und kluge König gehoben hatte. Nebucadnezars Sohn Ewilmerodach, über welchen bereits S. 5 gesprochen worden ist, nach Berossus ein mit Willkür und Unverstand regierender König, fiel bereits 559 durch eine Verschwörung, an deren Spitze Neriglissar, der Gemahl seiner Schwester stand.[1]) Neriglissar starb nach einer vierjährigen Regierung (556 oder 555), einen unmündigen Sohn hinterlassend, welcher nach neunmonatlicher Regierung beseitigt wurde. Auf diesen folgte Naboned (Herodots Labynet). Er ist's, welcher dem Uebergange der medischen Herrschaft an die Perser unthätig zusah. Es hat ihm dies sein Königthum gekostet.

Erst nach Astyages' Sturz und Ekbatanas Fall entschließen sich die alten Verbündeten Mediens gegen Cyrus einzuschreiten. Der Entschluß dazu scheint von Lydien ausgegangen zu sein. Dafür, daß sich Krösus der seiner Machtstellung drohenden Gefahr bewußt geworden war, spricht, daß er nicht nur mit Babylonien, sondern auch mit Aegypten und Sparta sich ins Einvernehmen gesetzt hat. Jedenfalls aber hat ihn Babylonien nur sehr schwächlich unterstützt, während Aegypten und Sparta mit ihrer Hilfe zu spät kamen. Cyrus warf

1) Vgl. auch S. 21 und Band I S. 680.

sich zunächst auf Krösus. Der Kampf nahm einen überraschend schnellen Verlauf. Nachdem Krösus sich in Kappadocien eine Schlappe geholt, geht er in schwer verständlicher Unterschätzung seines Gegners auf seine Hauptstadt Sardes zurück, wohl um von derselben aus im folgenden Jahre mit stärkerer Heeresmacht den Feldzug zu erneuern. Aber Cyrus stößt ihm sofort nach, überrennt das lydische Heer vor Sardes trotz seines tapfern Widerstandes, erstürmt dieses und nimmt Krösus gefangen (547 oder 546).

Mit banger Erwartung mögen die in Babylonien lebenden Judäer dieses Ringen beider Staaten verfolgt haben. Den Ausgang desselben scheinen sie in der Mehrzahl nicht erwartet und nicht recht gewußt zu haben, welche Einwirkung auf ihr eigenes Schicksal sie von dem nun vor der Thür stehenden Entscheidungskampf zwischen Cyrus und Babylonien erwarten durften.

Wie begreiflich es aber ist, daß sie sich in diesen überraschenden Ereignissen nicht sofort zurechtfanden, lernen wir verstehn, wenn wir den Eindruck beobachten, welchen dieselben in Griechenland machten. Dort kann man sich in dem Geschehenen nur allmählich zurechtfinden. Man hatte allgemein erwartet, daß das lydische Reich, dessen zahlreiches und gut ausgerüstetes Heer man ebenso schätzte, wie man des Krösus Reichthum bewunderte, rasch mit den pferdehütenden persischen Barbaren fertig werden würde. Man wünschte ja an dem Kampfe und der zu erhoffenden Beute Theil zu haben, und die Pythia scheint sich zur Dolmetscherin der öffentlichen Meinung gemacht zu haben. Daß man völlig verblüfft war, verräth sich an dem kopflosen Benehmen der einzelnen griechischen Städte und Staaten nur zu deutlich: die Spartaner eröffnen die Action mit einer Gesandtschaft an Cyrus, die kleinasiatischen Städte lassen sich einzeln bezwingen, statt sofort mit Hilfe ihrer Seemacht vereint dem Angriffe des Cyrus auf die erste griechische Stadt entgegenzutreten; die europäischen Mutterstaaten sehn in beispielloser politischer Verblendung der Unterwerfung der kleinasiatischen Colonien ruhig zu und helfen den Persern so zur Möglichkeit, sie später im eigenen Lande zu überfallen. Und mit jedem neuen Siege steigt der Respect der Griechen vor Cyrus.

Israel aber eröffnet Jahwe das Verständniß der Gegenwart. In der Vergangenheit hatte die Stimme Jahwes zu seinem Volke durch den Mund der Propheten gesprochen und ihm die Ereignisse der Weltgeschichte gedeutet. Jetzt deutet ihm ein Mann, welcher an den Weissagungen der Propheten seinen Geist genährt und in ihrem Lichte die Geschichte seines Volkes hat verstehn lernen, die Zukunft. Er erkennt in Cyrus den Retter seines Volkes, welcher das babylonische Reich niederwerfen, Jahwes Namen vor allen Völkern zu Ehren bringen und den Anbruch des messianischen Reiches ermöglichen wird. Keine Ueberlieferung nennt den Namen dieses großen Mannes, welcher wie kein Prophet vor ihm über Jahwes Größe und Einzigkeit und Israels Weltberuf gepredigt hat und neben Ezechiel die für die weitere Entwicklung des Judenthums wichtigste Person aus der Zeit des Exiles ist. Das religiöse Leben des späteren Judenthums ruht nach ganz wesentlichen und für die Weiter-

entwicklung der Religion entscheidenden Seiten auf seinen Schultern. Schließt sich an Ezechiel das spätere Gesetzesthum mit der jüdischen Auffassung vom Culte an, und gehn auf diesen die naturhaften Züge der messianischen Hoffnung zurück, so verdankt es ihm seine Gottesvorstellung und folgt seinen Impulsen in der Ausbildung der universalistischen Züge der messianischen Hoffnung. Ja, was noch weit wichtiger ist, an seiner Frömmigkeit und seinem Gottvertrauen haben sich in den folgenden Jahrhunderten die religiösen Gemüther mit erquickt und aufgerichtet, welche in den Werken des Gesetzes kein Genüge fanden. Wie das häufige Hindurchklingen seiner Gedanken in den Psalmen beweist, hat an ihn jene religiöse Unterströmung im Judenthum gegen die gesetzliche Verknöcherung wesentlich mit angeknüpft, ohne welche die Erscheinung der christlichen Religion nicht denkbar wäre. Da man ihn, dessen Namen vergessen worden ist, doch nennen muß, so hat man für ihn nach einer conventionellen Bezeichnung gesucht. H. Ewald hat ihn als den „großen Ungenannten" bezeichnet. In neuerer Zeit hat sich jedoch für ihn die Bezeichnung Deuterojesaia verbreitet, welche aus diesem zufälligen Grunde auch hier gebraucht werden soll.[1])

1) Sie ist unverfänglich, wenn man sie dahin versteht, daß damit der Verfasser des zweiten Haupttheiles des Buches Jesaia bezeichnet werden soll. Daran, daß er gleichfalls Jesaia geheißen habe, was recht unwahrscheinlich ist, ist nicht gedacht. Die Unterstellung, es handle sich dann um einen Pseudojesaia, verräth blinden Eifer und ungenügende Kenntniß des Sachverhalts. Auf diesen Deuterojesaia führt man jetzt gewöhnlich Capp. 40—66 des Buches Jesaia zurück. Daß dieselben nicht von Jesaia, dem Zeitgenossen Hiskias, vgl. Bd. 1 S. 586 ff., abstammen, ist seit dem Ausgange des vorigen Jahrhunderts immer mehr zu einem Gemeingute der Wissenschaft geworden und nur vorübergehend aus mißverstandenem apologetischen Interesse zu verdunkeln versucht worden. Daß diese Capitel auf einen und denselben am Ende des Exils weissagenden Mann zurückzuführen seien, trifft wenigstens im Wesentlichen das Richtige, da die Weissagungen dieses Mannes den Grundstock und die Hauptmasse des Abschnittes Jes. Capp. 40—66 bilden. Einzelne der in ihm stehenden Abschnitte erklären sich jedoch nicht aus den Zeitverhältnissen am Ausgange des Exils oder sprengen den Zusammenhang. Zuweilen liegt auch beides vor. Nach Analogie der uns sonst erhaltenen Reste der prophetischen Literatur wird das aus den Schicksalen zu erklären sein, welche diese Weissagungen während ihrer Weiterüberlieferung vor, bei und nach ihrer Verschmelzung mit den übrigen Bestandtheilen des Buches Jesaia erlitten haben. Eben deshalb wird zunächst an Ueberarbeitung oder Einschaltung fremder, frühestens gleichzeitiger Stücke zu denken sein, und erst, wo hierdurch die vorhandenen Räthsel nicht gelöst werden, an Einschaltung älterer. An Reproducirung älterer Bestandtheile durch Deuterojesaia kann bei der Originalität und Darstellungskraft dieses Schriftstellers kaum gedacht werden. Auch sind die Versuche, Deuterojesaias Heimath anderswo als in Babylonien zu suchen, verfehlt. Die Frage nach dem inneren Zusammenhange und der Herkunft der einzelnen Abschnitte innerhalb des jetzt vorliegenden Ganzen ist noch bei weitem nicht gelöst, ja in mancher Beziehung noch gar nicht ernstlich in Angriff genommen worden. Abgesehn davon, daß auch hier an einzelnen Stellen die spätere Gestalt der messianischen Hoffnung eingetragen worden ist, Cap. 55, 3^b. 4. 61, 5. 6., dürften Cap. 56, 9—57, 13a Cap. 58, 13—59, 21 als dem jetzigen Zusammenhange ursprünglich fremd und von Deuterojesaia nicht herrührend in Anspruch zu nehmen sein. Vgl. hierüber auch S. 81 Anm. 1. Auch gegen Cap. 62 lassen sich Bedenken geltend machen, und der Abschnitt Capp. 63—66 kann trotz unverkennbarer Rückbeziehungen auf Cap. 40 ff. wenigstens in seiner jetzigen

Ein Prophet in der Weise der alten ist er nicht mehr.[1]) Nicht weil ihm das Volk gefehlt hätte, welchem eine Botschaft Jahwes zu bringen war, denn die Deportirten fühlen sich noch als Volk und Deuterojesaia redet überall zu einem solchen. Auch nicht, weil er nicht redend aufgetreten wäre; denn seine niedergeschriebenen Reden sind bei dieser Voraussetzung gar nicht verständlich. Aber ihm fehlt völlig jene für die vorexilischen Propheten charakteristische Stimmung, vom Geiste Gottes erfaßt zu sein, um Israel seine Sünden zu verkünden, völlig das Bewußtsein, zwischen Israel und Jahwe zu vermitteln. Freilich hat er einen besondern Auftrag an Israel auszurichten: die Friedensbotschaft, daß das Ende der Strafzeit herangekommen ist. Aber ganz deutlich tritt überall heraus, daß die reflectirende Versenkung in die prophetische und sonstige heilige Literatur, welche auch die Einzelheiten seiner Erwartung beeinflußt,[2]) daß die Betrachtung der Zeitereignisse im Lichte dieser und das Nachdenken über Jahwe und Israel an der Hand dieser, ihm diese Ueberzeugung von der Zukunft Israels und seinem eigenen Berufe verschafft hat. Er ist überhaupt, soweit seine Theologie und nicht sein Glaube in Betracht kommt, keine unmittelbare, sondern eine durchaus reflectirte Natur, wie ja schon die bei ihm aufs stärkste entwickelte Neigung zum Sarkasmus verräth. Völlig eigenartig ist er freilich in seinen Gedankengängen. Aber ursprünglich muthet er uns nur da an, wo er die treue und liebevolle Leitung Israels und des einzelnen Israeliten durch Jahwe, das hieraus fließende Gottvertrauen und Jahwes Allmacht schildert. Die innigsten Töne stehn ihm zur Schilderung der Wohlthaten Jahwes, die großartigsten Bilder zur Beschreibung seiner Allmacht, die eindringlichsten Worte zur Stärkung des Gottvertrauens zu Gebote. Aber eben in dem Antheil, welchen die Reflexion an seinen Ausführungen hat, ist es begründet, daß uns dieselben nicht wie die der vorexilischen Propheten als genau disponirte, mit dem Bußrufe anhebende und mit der Verheißung schließende Ansprachen entgegentreten. Es sind längere, oft zurückspringende und schon Berührtes nochmals breiter ausführende Erörterungen, welche mit der Verheißung der nahen Erlösung beginnen, diese aus Gottes Wesen und Israels Geschichte begründen und die Einwürfe der Gegner mit

---

Gestalt nicht vom Verfasser dieser hergeleitet werden. Mindestens wäre anzunehmen, es sei in Capp. 65. 66. sehr stark von überarbeitender Hand, besonders am Schlusse, eingegriffen worden. Der ganze Abschnitt aber, und dies vermehrt die Schwierigkeit seines Verständnisses noch erheblich, ist in recht schlecht erhaltenem Texte auf uns gekommen. Ist auch gelegentlich (de Lagarde, Klostermann) manches Verderbniß in glücklicher Weise beseitigt worden, so fehlt es doch im Allgemeinen noch durchaus an der Anerkenntniß dieses Umstandes, geschweige, daß ihm in methodischer und durchgreifender Weise abgeholfen worden wäre. Bei dieser Sachlage kann man nur unter Restrictionen und mit einem gewissen, aus der Unsicherheit des zu betretenden Bodens erklärlichen, Unbehagen an eine Darstellung der Theologie Deuterojesaias gehn. Die im Texte gegebene stützt sich nur auf das sicher Erkannte und läßt Zweifelhaftes thunlichst bei Seite.

1) Wenn er hier trotzdem diese Bezeichnung erhält, so geschieht es der Kürze halber und weil eine passendere nicht zur Verfügung steht. 2) Vgl. S. 84f.

überlegener dialektischer Kunst zurückweisen. Dabei besitzt er eine überaus lebhafte Phantasie, und wie es scheint, eine große Kraft der Anempfindung, woraus es sich erklären mag, daß er mehrfach einander widersprechende Gedankenreihen nebeneinander entwickelt, ohne Gefühl für den Widerspruch oder das Bedürfniß der Ausgleichung zu verrathen. Alles dies bringt es weiter mit sich, daß die zeitgeschichtlichen Verhältnisse, von welchen sich die Weissagung abhebt, und die eigenthümlichen Richtungen des Volkslebens, auf welche sie zielt, zwar deutlich genug, aber doch nicht so greifbar und so detaillirt entgegentreten, als man es von den Schriften der vorexilischen Propheten her gewöhnt ist. Auch in dieser Hinsicht verläuft die Erörterung abstracter und allgemeiner, was hinwiederum die reinliche Ausscheidung des Deuterojesaia Zugehörigen nicht unerheblich erschwert. In allen diesen Punkten bildet er den Uebergang zu der nachexilischen prophetischen Schriftstellerei. An die späteren Schriftsteller erinnert auch die ausgiebige Bekanntschaft mit der älteren Literatur. Er ist der erste, welcher eine genauere Bekanntschaft mit denjenigen Resten des vorexilischen Schriftthums verräth, welche den Grundstock des späteren Pentateuchs gebildet haben.

Die Reden nun, welche auf Deuterojesaia mit Sicherheit zurückgeführt werden können, gehören sämmtlich in die Zeit, welche zwischen Krösus' Sturz und Cyrus' Angriff auf letzteren verfloß, in jene Zeit des Kampfes der Perser gegen die kleinasiatischen Griechenstädte. Mit der frohen Zuversicht und der eindringlichen Beredsamkeit des Glaubens verkündet er in einander vielfach parallel laufenden Ausführungen, daß die Stunde der Befreiung geschlagen hat, daß Gott sein Volk wieder zu Gnaden annehmen und in sein Land zurückführen will. Eben diese frohe Botschaft zu verkünden hat ihn Jahwe bestellt. Seine prophetischen Genossen fordert er auf, mit ihm das Volk zu trösten und zu ermahnen, die göttliche Gnade zu ergreifen. „Tröstet, tröstet mein Volk, spricht euer Gott! Redet Jerusalem freundlich zu! Rufet ihr zu, daß zu Ende ihr Frohndienst, daß vergeben worden ihre Schuld, daß sie hingenommen hat aus der Hand ihres Gottes Doppeltes für alle ihre Sünden." Hiermit beginnt er (Cap. 40, 1 ff.) seine Weissagung in vollem Gegensatz zu dem Eingang vorexilischer prophetischer Reden.

Der siegreiche Held Cyrus aber ist ihm das Werkzeug, dessen sich Gott zur Verwirklichung seines Heilsrathschlusses bedient. Sein Siegeszug ist eine Herrlichkeitsoffenbarung Jahwes, welcher von ihm geweissagt hat und ihn jetzt führt und leitet. „Rufend von Osten einen Stoßvogel, aus fernem Lande den Mann meines Rathschlusses." Cap. 46, 11. „Von Norden her erweckte ich ihn, und er kam, vom Aufgange der Sonne her ruft er an meinen Namen, Satrapen zerstampft er wie Lehm, und wie ein Töpfer, welcher Thon tritt." Cap. 41, 25. Ja weil er Gottes Entschluß, Israel wiederherzustellen, verwirklicht, und berufen ist, die Erfüllung der Weissagungen von Israels messianischer Zukunft zu ermöglichen, erhält er die Ehrentitel eines Freundes (M. T. Hirten) und Gesalbten Jahwes. „Der da spricht zu Cyrus: 'Mein Freund bist du

und der all mein Wohlgefallen vollführen wird,' der zu Jerusalem spricht 'werde gebaut' und 'du Tempel, werde gegründet.' So sprach Jahwe zu seinem Gesalbten Cyrus, den ich erfaßt habe bei seiner Rechten, um Völker vor ihm in den Staub zu legen, und der Könige Hüften entgürte ich, indem ich vor ihm Thüren öffne und Thore nicht verschlossen bleiben: 'Ich will vor dir gehn und Berge ebnen, bronzene Thüren zerbrechen und eiserne Riegel zerhauen, dir geben in Finsterniß (geborgne) Schätze und versteckte Kostbarkeiten, auf daß du erkennst, daß ich Jahwe bin, der dich bei deinem Namen rief, Israels Gott.'" Cap. 44, 28—45, 3.

Wie aber kam dieser Mann des Exils zu der zuversichtlichen Annahme, daß der jetzt zu erwartende Zusammenstoß zwischen Cyrus und dem babylonischen Reiche nicht nur seinem Volke die Freiheit schenken werde, sondern daß er von Jahwe gerade zu diesem Zwecke veranlaßt, daß der Eroberer Cyrus lediglich der Vollstrecker der von Jahwe zu Gunsten seines Volkes getroffenen Anordnungen sei? Es ist doch im letzten Grunde sein fester Glaube an die Leitung der Geschicke seines Volkes durch Jahwe, aus welchem ihm diese Auffassung der Dinge erwachsen ist. Diesen Glauben hat er gekräftigt, wo nicht gewonnen, indem er an der Hand der prophetischen Weissagung die Vergangenheit und das jetzige Schicksal seines Volkes hat verstehn lernen, indem er aus beiden Jahwes Heilsplan mit Israel erkannt hat. „Das Frühere, siehe es ist eingetroffen, und Neues verkündige ich euch. Bevor es sproßt, lasse ich es euch hören" ruft durch ihn Jahwe seinem Volke zu (Cap. 42, 9). Seine Gedankenwelt und so auch seine Zukunftshoffnung baut sich durchweg auf der prophetischen Beurtheilung der Vergangenheit Israels auf. Und nur, wenn man diesen Zusammenhang erkannt hat, vermag man sie völlig zu verstehn.

Zwei neue, aber zu einander in Wechselbeziehung stehende Erkenntnisse von grundlegender Bedeutung hat er bei dieser Betrachtung gewonnen: der Heilsgott Israels und Israel sind ihm in den Mittelpunkt der Welt und ihrer Geschichte gerückt, Jahwe ist hinausgewachsen über diese Welt und alles, was in ihr an übermenschlichen Wesen verehrt wird, und Jahwes Volk hat in seiner Geschichte einen ihm von Jahwe auferlegten Beruf zum Besten aller Völker erfüllt. Weil Jahwe der unveränderliche Lenker der Geschichte ist, „der die Geschlechter ruft von Anbeginn, ich Jahwe der erste und bei den Spätesten derselbe" Cap. 41, 4, so kann auch in Cyrus' Auftreten nur seine Hand erkannt werden. Bei Deuterojesaia hat sich die S. 30 ff. in ihrer Bedeutung bereits gewürdigte Umbildung der alten Gottesvorstellung völlig vollzogen. Jahwe ist, weil er als Gott der Prophetie und der Weltgeschichte erfaßt worden ist, zum alleinigen Gott, zum Weltschöpfer und Welterhalter geworden. Was von Wirkung übermenschlicher Kräfte in der Welt gespürt wird, hat auf den Heilsgott Israels zurückgeführt werden müssen. Was neben ihm an elohimischen Wesen verehrt wird, ist, seiner Wirkungen und damit seiner Kraft entleert, in der Anschauung zur Wesenlosigkeit zusammengesunken.

Daher laufen in Deuterojesaias Reden die beiden Gedankenreihen neben-

einander her, daß Jahwe Himmel und Erde geschaffen hat und daß er von Uran seinem Volke seine Absichten durch den Mund seiner Propheten kund gethan hat, sich hierdurch als Lenker der Geschichte ausgewiesen hat. „Ich Jahwe bin's, der alles ausführt, der allein den Himmel spannte, die Erde ausbreitete und wer war bei mir? Der Lügenzeichen eitel macht und Wahrsager zu Thoren, der Weise (beschämt) zurücktreten macht, und ihr Wissen zu Thorheit; der das Wort seines Knechtes erfüllt, und den Rath seiner Boten vollendet." Cap. 44, 24 ff. „So spricht Jahwe, welcher den Himmel geschaffen hat, er, der Gott, welcher die Erde gebildet und gemacht hat, er, der sie gegründet, nicht wüste sie geschaffen, sondern zum Wohnen sie gebildet hat: 'ich Jahwe, und keiner weiter.' Nicht in Dunkel habe ich gesprochen, nicht an einem Ort des finstern Landes,[1] nicht gesprochen zum Samen Jacobs: 'suchet Eitles'; ich Jahwe spreche Wahrheit, künde Richtiges." Cap. 45, 18 ff. Beide Gedanken laufen zusammen in der Anschauung von der Einzigkeit Jahwes, welchem unter den heidnischen Göttern keiner verglichen werden kann.[2] Daher fordert der Prophet die heidnischen Götter auf, zu beweisen, daß ihre Sache gegen Jahwe nicht rettungslos verloren ist: „Bringt heran eure Rechtssache, spricht Jahwe, bringt herbei eure Beweisgründe, spricht der König Jacobs. Heran mögen sie bringen und uns künden, was sich begeben wird. Das Anfängliche, was es ist, sagt an, daß wir es uns einprägen und auf den Ausgang merken, oder laßt das Künftige hören. Sagt an, was kommen wird in der Folgezeit, daß wir erkennen, daß ihr Götter seid, ja thut etwas Gutes oder Schlimmes, daß wir uns beschaun und besehn. Seht, ihr seid nichts und nichts euer Werk, ein Greuel, wer euch anruft." Cap. 41, 21 ff.

Bei ihm treffen wir also zuerst die monotheistische Gottesvorstellung des Judenthums, bei ihm ist zuerst die Nichtexistenz anderer Götter neben Jahwe Glaubenssatz. Die Bedeutung der Gottesvorstellung Deuterojesaias aber liegt, wie bereits S. 33 angedeutet worden ist, darin, daß sie von religiösen Gesichtspunkten ausgeht und dem religiösen Glauben eine neue Gewißheit schafft. Der Gott, welcher Himmel und Erde geschaffen hat, neben welchem kein

1) D. h. nicht in der Unterwelt, sondern auf Erden vor aller Augen. 2) Man hat in solchen und ähnlichen Aeußerungen Deuterojesaias eine bewußt durchgeführte Polemik gegen persische Vorstellungen, namentlich gegen die dualistische Gottesvorstellung und gegen die Vorstellung von der Theilnahme der Genien an der Weltschöpfung, erblicken wollen, vgl. Zeitschr. d. deutsch-morgenl. Gesellsch. Bd. 30, 709 ff. Kaum mit Recht. Die Polemik wendet sich gar nicht an die Perser, sondern an die Israeliten und die Heiden. Daß in dem damaligen Israel eine genauere Kenntniß der persischen Religion in weiteren Kreisen verbreitet gewesen sei, ist wenig wahrscheinlich, aber doch die nöthige Vorbedingung für eine solche Annahme. Wäre Polemik gegen einzelne bestimmte Religionen zu suchen, dann doch zunächst nur Polemik gegen die babylonische. Diese wird aber nur gelegentlich gestreift, Cap. 40, 26. 45, 12. 46, 1. Mehr ist auch in Bezug auf persische Vorstellungen, wie sich später noch bestätigen wird, nicht zu erwarten. Bei der Deutung der Ausführungen Deuterojesaias über die Einzigkeit Jahwes auf eine Polemik gegen den Parsismus ist nicht beachtet, daß sich dieselben aus der inneren Entwicklung der Religion Israels weit ungesuchter erklären.

anderer ist, vermag auch das mächtige babylonische Reich zu stürzen, sein Volk seinen Feinden zu entreißen und in sein Land zurückzuführen; wer hätte einen Grund, die Erfüllung seiner Verheißungen für unmöglich zu halten?

Nicht als eine neue, belehrende Theorie entwickelt Deuterojesaia die Lehre von dem einzigen Gotte Jahwe, dem Schöpfer und Erhalter der Welt, sondern als Argument für seine Verkündigung von der Befreiung Israels. Sie soll den Verzagten Muth schaffen, zu glauben, und so den Unglauben überwinden, Jahwes Macht, seinem Volke zu helfen, belegen und Zweifel gegen des Propheten Wissen abschneiden. Auf den Einwand der Kleingläubigen gegen seine Predigt, daß er Dinge weissage, welche unmöglich seien und von denen er nichts wisse (Cap. 40, 12 ff.):[1])

Wer hat das Wasser mit der hohlen Hand gemessen
Und den Himmel mit der Spanne und die Erde mit der Hand?
Wer mit der Setzwage Berge gewogen
Und Hügel mit der Wage?
Und wer hat ergründet den Geist Jahwes?
Wer ist der Mann seines Raths, daß er's ihm hat wissen lassen?
Mit wem hat er sich berathen und ihm Einblick verschafft?
Und hat ihn belehrt über die Wege des Rechts,[2])
Und den Weg der Einsicht ihm kund gethan?

antwortet er (Cap. 40, 15 ff.):

Siehe, Völker sind vor ihm wie ein Tropfen am Eimer,
Und wie ein Stäubchen an der Wage geachtet,
Siehe, Inseln hebt er auf wie ein Sandkörnchen.
Der Libanon genügt ihm nicht zum Opferfeuer,
Noch all sein Wild als Brandopfer.
Alle Völker sind wie Nichts vor ihm,
Wie Nichts und Leeres ihm geachtet.
Und womit wollt ihr Gott vergleichen,
Oder welches Gleichniß ihm gleichsetzen?

Jahwe thront ja auf dem Himmelsbogen, sodaß ihm das Treiben der Menschen auf der Erde unten wie ein Heuschreckengewimmel vorkommt. Er hat den Himmel ausgespannt, wie die Teppiche eines Zeltes Cap. 40, 21 f. „Erhebt zum Himmel," ruft er Cap. 40, 26 seinen Gegnern zu, „eure Augen und schaut, er läßt sein Heer hervorgehn nach seiner Zahl und ruft sie alle mit Namen." Das Heer des Himmels, welches er ruft, d. h. die Sterne, sind aber nach heidnischer Auffassung die Schutzgötter des die Judäer knechtenden babylonischen Reiches.

Aber ebenso widerlegt Deuterojesaia mit der neuen Gottesvorstellung den Skepticismus derer, welche an der Rettung verzweifeln, weil sie bisher vergeblich auf Jahwes Hilfe gewartet haben. „Warum sprichst du, o Jacob, und sagst, o Israel: 'Verborgen ist mein Weg vor Jahwe, und meinem Gott

1) Die Stelle ist im massoretischen Texte sehr entstellt. 2) Die Art, in welcher das vergewaltigte Israel zu seinem Rechte kommen wird.

entgeht meine Rechtssache?' Weißt du nicht oder hast du nicht vernommen, daß ein ewiger Gott Jahwe ist? Schöpfer der Enden der Erde? Nicht wird er müde noch matt. Unerforschlich ist seine Einsicht. Er gibt dem Müden Kraft, dem Ohnmächtigen reichlich Stärke. Müde werden Jünglinge und matt, und junge Krieger straucheln wohl gar; aber die auf Jahwe harren, verjüngen ihre Kraft, heben die Schwingen wie Geier, rennen und werden nicht müde, laufen und werden nicht matt." Cap. 40, 27 ff.

Eben deshalb wird er nicht müde, Jahwes Einzigkeit hervorzuheben. Es zieht sich das wie die Ermahnung „Fürchte dich nicht, Israel" durch sein ganzes Buch hindurch: „Ich bin der erste und ich bin der letzte, und ist außer mir kein Gott. Wer wie ich ist, er möge rufen und es sagen und es mir vorlegen, seitdem ich das ewige Volk gründete. Und kommende Dinge und was eintreffen wird, mögen sie uns melden. Fürchtet euch nicht! Habe ich es euch nicht schon damals hören lassen, es gemeldet und ihr seid meine Zeugen? Gibt es einen Gott außer mir oder einen Felsen? Ich weiß keinen." Cap. 44, 6 ff. Oder: „Das Künftige forschet von mir wegen meiner Söhne, und wegen des Werkes meiner Hände traget mir auf! Ich habe die Erde gemacht und den Menschen auf ihr geschaffen! Ich habe mit meinen Händen den Himmel gespannt und ihrem Heer geboten. Ich habe ihn (Cyrus) erweckt in Gerechtigkeit und alle seine Wege werde ich ebnen. Er wird meine Stadt bauen und meine Verbannten entlassen, nicht für Geld oder Geschenk, sprach Jahwe der Heerschaaren." Cap. 45, 11 ff.

Hier liegt also nicht die Lösung eines kosmologischen Problems, sondern einer religiösen Frage vor, es ist religiöser Stoff, welcher eine Kräftigung des Glaubens an den Heilsgott bedeutet. Eben deshalb ist diese Gottesvorstellung nicht wieder verloren gegangen, vielmehr in den Mittelpunkt des Glaubens gerückt. Sie hat ganz andere Wirkungen geübt, als die Vorstellung vom Weltschöpfer, welche wir Gen. 2. 3 trafen. Danach hat man schon ein Jahrhundert früher in Israel von der Erschaffung der Welt durch Jahwe zu reden gewußt, aber eine Bedeutung für die Religion hat diese Erzählung, wie wir gesehn haben, zunächst nicht zu gewinnen vermocht. In ihr lag eben nur die Uebertragung dessen auf den Volksgott vor, was heidnische Speculation über die Erschaffung der Welt ersonnen hatte. Es war ein für den Glauben zunächst bedeutungsloses Stück des Welterkennens, denn die Beziehungen Jahwes zu Israel streifte es nicht. Daher blieb es Theologumenon und ging nicht in den religiösen Gemeinbesitz der Nation über. Deuterojesaias Gottesvorstellung aber stärkte die Liebe zu dem Heilsgotte und ergab sich aus der recht verstandenen Geschichte Israels, die man aber hinwiederum nur unter solcher Voraussetzung verstehn, wie man nur bei ihr am Glauben an Jahwe festhalten konnte. „Höret auf mich, Haus Jacob und aller Rest des Hauses Israel! Die ihr geschleppt worden seid vom Mutterschooße an, getragen vom Mutterleibe an. Bis zum Greisenalter bin ich's und bis zum weißen Haar werde ich (euch) schleppen. Ich habe getragen und ich werde

aufheben und ich werde schleppen und retten." Cap. 46, 3 ff. Der Jahwe, von welchem Deuterojesaia verkündet, daß seine Wege und Gedanken um so viel höher sind als Israels Gedanken, wie der Himmel höher ist als die Erde, war kein Gott, welchem davor bangt, daß der Mensch wird, wie unser einer, welcher dem Menschen den Genuß der Früchte des Baumes der Erkenntniß und des Baumes des Lebens verwehrt, und die Rede der Menschen verwirrt, damit sie sich nicht an noch Größeres machen als den babylonischen Thurmbau. Er wird ganz im Gegentheil durchweg als der liebende und fürsorgende Vater Israels gefaßt, das er geschaffen und erwählt hat. Auch seine Herrlichkeitsoffenbarung dient seinem Volke zum Heile und nicht zum Schrecken. Der zürnende Gott, welcher Israel aus seinem Lande verstoßen hat, hat sich verwandelt in den mit den höchsten Mitteln des Weltgottes väterlich für Israel sorgenden Heilsgott. Diese Vorstellung ist, wie aus dem Glauben geboren, so auch des Glaubens Stütze; und eben deshalb hat sie so völlig andere Wirkungen geäußert, als die Gottesvorstellung des Mythus von der Weltschöpfung.

Die Auffassung Jahwes als des allmächtigen und allweisen Schöpfers aller Dinge findet ihre nothwendige Ergänzung in der Erkenntniß, daß Israels Erwählung und Leitung dem Ziele gedient hat, in diesem ein einzigartiges, der ganzen Welt bestimmtes Gut vorzubereiten, die Erkenntniß und Verehrung Jahwes. Mit Jahwe rückt eben nothwendig auch Israel in den Mittelpunkt der Welt und ihrer Geschichte, und erst bei solcher Annahme findet der räthselhafte Verlauf der Geschichte Israels seine völlige Erklärung. Ist Israels Volksgott in Wirklichkeit der einzige Gott, so galt Israels Geschichte der ganzen Welt. Israel ist Jahwes Prophet; seine Geschichte ist eine Predigt von Jahwe gewesen. Alles das faßt Deuterojesaia in dem Ehrentitel zusammen, mit welchem er Israel benennt, es ist „Jahwes Knecht". Freilich würde ihm dieser Name schon gebühren, weil Jahwe es zu einer besonderen Dienstleistung berufen und als Werkzeug für seine Zwecke geschaffen und ausgerüstet hat. Cap. 49, 1 ff. Aber ihren vollen Inhalt gewinnt diese Benennung doch erst dadurch, daß Israel allen Völkern die Religion Jahwes predigt, wie ihm selber Gottes Knechte, die Propheten. An den prophetischen Beruf Israels ist zuvörderst gedacht, wenn es der Knecht Jahwes heißt. Nicht ein mächtiges Reich zu gründen war Israels geschichtliche Aufgabe, sondern still von Jahwe zu predigen. Um dieser Aufgabe willen war es geschaffen. „Siehe mein Knecht, an welchem ich halte, mein Auserwählter, an welchem meine Seele Wohlgefallen hat; auf den ich meinen Geist gelegt habe, auf daß er das Recht den Völkern hinaustrage. Nicht soll er schrein, noch rufen, noch auf der Gasse erheben seine Stimme. Das geknickte Rohr soll er nicht zerbrechen, das glimmende Docht nicht verlöschen, in Treue hinausführen das Recht. Nicht wird er ermatten, noch ermüden, bis er das Recht auf Erden gegründet hat und auf seine Weisung harren die Inseln." Cap. 42, 1 ff. Daher ist Israel Volksbund, Licht der Heiden „aufzuthun blinde Augen und herauszuführen aus dem Gefängnisse Gefangene, aus dem Stockhause Bewohner der

Finsterniß",[1]) Cap. 42, 6 f. Recht (mischpât) und Weisung (tôrâ) sind aber eine Bezeichnung der prophetischen Predigt nach ihren beiden Hauptgegenständen, der Sitte und dem Culte. Die Gedanken der Propheten über diese sind das allen Völkern bereitete Heilsgut. An ein Gesetz, in welchem diese etwa ihren Ausdruck finden, ist nicht gedacht. Der Unterschied von Ezechiels Anschauung zeigt sich hier besonders deutlich.

An eine einzelne Person, welche den geschilderten Lauf bereits erfüllt oder noch zu erfüllen hat, denkt Deuterojesaia bei seinen Ausführungen über den Knecht Jahwes nirgends. Ebenso wenig scheint er einen bestimmten Theil des Volkes, etwa den den Worten der Propheten geneigten, besseren Kern desselben in dieser Figur zu einer Person zusammengefaßt zu haben, wie man sich häufig vorstellt. Beide Auffassungen würden zu der Annahme zwingen, daß der Prophet mit diesem Ausdrucke einander völlig Entgegengesetztes bezeichnet habe. Denn an anderen Stellen seiner Ausführungen bezeichnet er mit „Knecht Gottes" zweifellos die gesammte, von Jahwe gestiftete geschichtliche Nation Israel, gibt ihm die Namen des Volkes (Israel, Jacob), oder setzt ihn demselben gleich, Cap. 41, 8 ff. 44, 1 ff. 21. 49, 3.

Begreiflich genug ist freilich sowohl die Deutung auf eine einzelne Person als auf den bessern Kern des Volkes. Die auf eine Person, denn der Knecht wird des öftern mit scheinbar ganz individuellen Zügen geschildert, so vor allem in dem berühmten Abschnitt von dem Leiden, dem Tod und der künftigen Verherrlichung des Knechtes. Cap. 52, 13—53, 12. Allein das ist bildlich gemeint, wie schon daraus hervorgeht, daß sich diese verschiedenen Züge gar nicht auf dasselbe Individuum und seine Schicksale deuten lassen. Aber auch einzelne dieser Züge genügen zur Widerlegung der individuellen Auffassung. Derselbe Knecht, welcher den ungerecht erlittenen Mißhandlungen erlegen und aus dem Lande der Lebendigen hinweggerafft worden ist, soll wieder auferweckt werden und mit den Gewaltigen Beute theilen. Da nun jene Zeit von einer individuellen Auferstehung nicht das mindeste weiß, so ist damit erwiesen, daß das Ganze bildlich gemeint ist. Und zwar läßt sich dieses Bild völlig nur unter der Voraussetzung deuten, daß an das Volk gedacht ist. Der gestorbene Knecht ist das Israel des Exiles, welches sich ja auch Ezechiel als todt und durch Gottes Machtwort wieder aufzuerweckend vorstellt.[2]) Daher ist auch die Annahme, es sei Deuterojesaia bei der Niederschrift dieses Abschnittes das Bild eines in treuer Erfüllung seines Berufes umgekommenen alten Propheten, etwa des Jeremia, vor die Seele getreten, und er habe von den Schicksalen dieses die Farben seiner Schilderung des Berufsleidens des

1) Dies bezieht sich natürlich nicht auf Israel, sondern ist Bild der Erlösung und Bekehrung der Heiden. 2) Der ganze Unterschied beider spiegelt sich in der verschiedenen Ausgestaltung dieser Vorstellung wieder. Deuterojesaia entwickelt sie im Zusammenhang mit seiner Auffassung von der Vergangenheit Israels zu einer tief empfundenen und hochpoetischen Allegorie, Ezechiel gestaltet daraus die Vision von den vertrockneten Todtengebeinen.

Knechtes entlehnt, unwahrscheinlich. Es bedarf derselben bei diesem Sachverhalte durchaus nicht, um Deuterojesaias Allegorie zu verstehn.[1]) Man sieht hieraus zugleich, daß die in diesem Abschnitte gegebene messianische Weissagung[2]) nur von der dereinstigen Verherrlichung des Volkes Israel redet.

Aber auch die Deutung des Knechtes auf den frommen Kern des Volkes ist in ihrer Entstehung verständlich. Denn das Volk wird von Deuterojesaia des öfteren als sündig und verstockt bezeichnet, und zudem wird in jenem Abschnitte der Knecht doch von der Gesammtheit geschieden, wenn von ihm ausgesagt wird: „Fürwahr unsere Krankheit hat er getragen und unsere Schmerzen sich aufgeladen und wir hielten ihn für von Gott geschlagen und geplagt. Um unserer Missethaten willen ward er durchbohrt, um unserer Sünden willen geschlagen, unseres Heiles[3]) Züchtigung war auf ihm, und durch seine Strieme ward uns Heilung." Ja das Volk Israel selbst erscheint als nächstes Object der missionirenden Thätigkeit des Knechtes: weil es für ihn zu gering ist, Israel zurückzuführen, so hat ihn Jahwe zum Lichte der Heiden bestellt, Cap. 49, 5. 6. Aber dennoch ist es fraglich, ob man diese Gedanken Deuterojesaias über den Knecht dahin auslegen darf, als habe er zwischen der sündigen Hauptmasse des Volkes und einem besseren Kerne desselben geschieden, denn man würde ihm auch bei dieser Auffassung einen Gebrauch desselben Wortes in sehr verschiedener Bedeutung beilegen müssen. Es scheint das Bedenken angezeigt, ob man nicht vielleicht dabei den Worten des Propheten eine Zuspitzung gibt, an welche dieser selbst nicht gedacht hat, und es wird daher nach einer anderen Lösung dieser Widersprüche zu suchen sein.

Eine solche finden wir, wenn wir beachten, daß sich Deuterojesaias Gedanken durchweg auf einem geschichtlichen Rückblick auf die Vergangenheit seines Volkes aufbauen. Bei diesem Rückblick richtet er sein Augenmerk bald mehr auf die Idee, welcher Israel dienen und welche es verwirklichen sollte, bald mehr auf die thatsächlichen Leistungen Israels. Hieraus aber ergeben sich zwei verschiedene Betrachtungsweisen. Das ideale Israel ist es, welches von Jahwe gepredigt und so seinem Berufe genügt hat. Dieses ist von Mutterleibe an berufen und mit besonderen Gaben für seinen Beruf ausgestattet worden, Cap. 49, 1 f. 50, 4 ff. Dieses darf daher die Zertrümmerung

1) Da viele Stellen des Buches zweifellos unter dem Knecht eine Gesammtheit verstehn, so haben die Vertreter der Deutung des Bildes auf eine Person sich genöthigt gesehn, nachzuweisen, in welchem Abschnitte des Buches die erste, in welchem die zweite Bedeutung des Ausdruckes „Knecht Jahwe" vorliegt. Darin, daß man zu einem übereinstimmenden Resultate nicht zu gelangen vermocht hat, zeigt sich, daß man von irrigen Voraussetzungen bei dieser Deutung ausgegangen ist. 2) Wenn die alte Kirche den Abschnitt auf Leiden und Sterben des Messias deutet, so thut sie ihm Gewalt an, indem sie Aussagen über die Vergangenheit Israels für Weissagung der künftigen Schicksale des messianischen Königs nimmt. Es ist das die Folge der allegorischen und typischen Deutungsweise, welche die alte Kirche von der Synagoge übernommen hat. Nur wer diese exegetische Methode für berechtigt hält, hat heutzutage ein inneres Recht, den Abschnitt Cap. 52, 13 bis Cap. 53, 12 als Weissagung auf den Messias zu deuten. 3) Die zu unserm Heile führende Züchtigung.

des Staates und das Exil als ein Dulden ansehn. Es hat vergeblich gearbeitet, sein Lohn ist ihm bei Gott aufbewahrt, Cap. 49, 4, es darf auf baldige Verherrlichung hoffen. Das wirkliche Israel aber hat andererseits dem Zwecke, zu welchem Jahwe es geschaffen hatte, nur zu wenig entsprochen, das empirische Israel hat auf Jahwe nicht gehört, es ist verstockt, von eisernem Nacken und eherner Stirne gewesen. Es hat von Jahwe Weissagungen erhalten, damit es Jahwes Thaten nicht von seinen Götzen ableite, Cap. 48, 3 f.; es hat nicht gehört noch verstanden, es hat absichtlich seine Ohren nicht geöffnet; ja Jahwe hat gewußt, daß es durchaus treulos sei. Dieses ist sündig vom Mutterleibe an gewesen, Cap. 48, 8. Dieses wirkliche, historische Israel ist es, von welchem Deuterojesaia sagt: „wer ist blind wie mein Knecht, und taub, wie mein Bote, welchen ich sende", Cap. 42, 19 ff. Es hat große Wunderthaten gesehn und viel Weissagungen gehört, ohne danach zu achten, und ist daher um seiner Sünden willen zertreten, Cap. 42, 20 ff. Dieses hat Gott nicht angerufen, ihn vielmehr mit seinen Sünden beschwert und mit seinen Missethaten geplagt, wie schon sein erster Ahn gesündigt hat, Cap. 43, 22—27. Ueber dieses Israel hat Gott seinen Zorn ausgegossen, Cap. 42, 25, es dem Banne preisgegeben und seine Könige entweiht, Cap. 43, 28, es um seiner Sünden willen verkauft, Cap. 50, 1. 52, 3, oder es im Schmelzofen des Elends geprüft, Cap. 48, 11. Man sieht, hier setzt der Prophet jene S. 16 gekennzeichnete Betrachtungsweise Ezechiels fort.

Indem aber nun Deuterojesaia bald mehr auf den wirklichen Verlauf der Geschichte Israels, bald mehr auf die Absichten sein Auge richtet, welche nach seiner eigenen neuen Auffassung Jahwe durch Schöpfung und Berufung Israels hat verwirklichen wollen, und im ersten Falle die alte prophetische Beurtheilung fortsetzt, im anderen Israel nach dem würdigt, was es hätte leisten sollen, so gewinnen seine Ausführungen über den Knecht einen schillernden Charakter.

Hieraus erklärt sich noch ein anderer Widerspruch, welcher sich in den Ausführungen Deuterojesaias beobachten läßt. Ebenso verschieden, wie die Leistungen Israels in der Vergangenheit beurtheilt er auch die Motive, welche Jahwe veranlassen, Israel jetzt zu befreien. Auch hier läuft neben der von Ezechiel übernommenen, der alten prophetischen Beurtheilung entsprechenden, Erklärung eine neue einher, welche sich aus Deuterojesaias eigener Deutung der Bedeutung der Geschichte Israels erklärt.

Hat sich der Knecht bisher vergeblich in seinem Berufe abgemüht, so ist die jetzt vor der Thüre stehende Befreiung der ihm bei Gott aufbewahrte Lohn, die gebührende Verherrlichung für die in seiner Berufsarbeit ausgestandenen Leiden. „Herr Jahwe gab mir eine Jüngerzunge zu weiden Ermattete, Worte erweckt er mir alle Morgen, erweckt mir das Ohr wie Jünger zu hören. Herr Jahwe hat mir das Ohr geöffnet, nicht bin ich widerspenstig gewesen, nicht rückwärts gewichen. Meinen Rücken habe ich dargeboten den Schlagenden und meine Locken den mich Raufenden, mein

Gesicht habe ich nicht verborgen vor Beschimpfungen und Spuck. Aber Herr Jahwe wird mir helfen, deshalb werde ich nicht zu Schanden, deshalb machte ich mein Antlitz hart wie Kiesel, und wußte, daß ich nicht zu Schanden werden würde. Nahe ist, der mir Recht gibt! Wer will mit mir streiten? Wir wollen zusammentreten! Wer ist der Gegner in meinem Proceß? Er trete heran zu mir! Siehe Herr Jahwe wird mir helfen, wer sollte mich verurtheilen?" Cap. 50, 4 ff. Das geistige Israel hat die Sünden des fleischlichen gebüßt. Dieselben sind gesühnt. Und mit einer Variante dieses Gedankens beginnt ja Deuterojesaia seine Predigt. Jerusalems Frohndienst ist zu Ende „weil sie aus der Hand ihres Gottes Doppeltes für alle ihre Sünden empfangen hat" — wie Jer. 16, 18 das einst geweissagt hatte. Indem also Israel und Jerusalem jetzt vor aller Augen in den Mittelpunkt aller Weltereignisse rücken, in welchem sie, freilich ohne daß dies äußerlich sichtbar war, schon immer gestanden haben, indem Jahwe sich durch seine Herrlichkeitsoffenbarung zu Israel und Zion bekennt, so erhalten sie nur ihr Recht.

Daneben aber führt Deuterojesaia die Vorstellung Ezechiels weiter, daß Jahwe aus eigener Initiative um seiner eigenen Ehre willen, „weil sein Name geschmäht wird", Cap. 52, 5, Israel befreien und Jerusalem wieder aufbauen will, was sich doch nur erklärt, wenn gleichzeitig in den Gedanken des Propheten die Erinnerung daran, daß der Knecht von der Gerechtigkeit Jahwes eine Verherrlichung erhoffen darf, zurückgetreten und sein Augenmerk auf die Thatsache gefallen ist, daß das Israel des Exils sündig, daß eine Besserung nicht eingetreten ist. „Ich, ich bin's, der ich deine Sünden hinwegwasche um meinetwillen, und deiner Missethaten, ihrer gedenke ich nicht." Cap. 43, 25. „Um meines Namens willen halte ich zurück meinen Zorn, und um meines Ruhmes willen verschweig ich, daß ich dich nicht vernichte. Siehe ich habe dich geläutert, doch nicht wie Silber, dich geprüft im Schmelzofen des Elends. Um meinetwillen, um meinetwillen will ich's thun, denn wie werde ich entweiht! und meine Ehre will ich keinem anderen geben." Cap. 48, 9 ff.

Nur aus der hier ausgesprochenen Ansicht, daß durch das Exil das Volk nicht geläutert wird, erklärt sich, daß von Deuterojesaia neben der Aufforderung, das von Jahwe bereitete Heil zu ergreifen, der Ruf zur Buße erhoben wird, trotzdem er zugeben muß, daß das Volk eifrig Jahwe sucht, Cap. 58, 1 ff.;[1]) nur hieraus die Motivirung der Aufforderung zur Bekehrung mit der Thatsache, daß Jahwe Israel erlöst und seine Schuld getilgt hat, Cap. 44, 22, oder mit der Nähe seiner Hilfe. „Suchet Jahwe, während er sich finden läßt, rufet

1) Auch Cap. 59 würde dieser Gedanke vorliegen. Die Herleitung dieses Capitels von Deuterojesaia bereitet jedoch erhebliche Schwierigkeiten. Dazu klafft zwischen V. 15 und V. 16 eine unüberbrückbare Kluft, über welche auch V. 20 nicht hinüberhilft. Das ganze Capitel paßt weit besser in die Stimmung der nachexilischen Zeit. Daß sich das Gericht ohne jede Motivirung sofort gegen die sündige Heidenwelt, nicht aber gegen die Gemeinde wendet, welche durch ihre Sünden Jahwes Einschreiten veranlaßt, paßt kaum in die Gedankenwelt des Deuterojesaia. Vgl. auch S. 70 Anm. 1.

ihn an, da er nahe ist." Cap. 55, 6. Der neutestamentliche Bußruf „Thut Buße, denn das Himmelreich ist nahe" wird hier zum ersten Male vorgebildet und tritt an Stelle des alten prophetischen: „Thut Buße, denn das Gericht ist nahe!"

Die merkwürdige Thatsache, daß bei Deuterojesaia diese beiden einander eigentlich ausschließenden Gedankenreihen nebeneinander herlaufen, fordert ihre Erklärung. Dieselbe wird darin zu suchen sein, daß keine derselben im Mittelpunkte der Gedanken Deuterojesaias steht, beide sich vielmehr einem im Vordergrunde seines Bewußtseins stehenden Gedanken gleich gut unterordnen.

Dieser Gedanke ist, daß die Erlösung Israels eine Herrlichkeitsoffenbarung Jahwes vor allem Fleisch, d. h. vor der gesammten Menschheit vorstellt. Seine Herrlichkeit wird allen Völkern offenbar werden, wenn er sich als Helfer seines Volkes ausweist, es befreit und durch die Wüste heil hindurchführt, Cap. 40, 5. Alle Welt wird seinen Ruhm verkünden und ihm die Ehre geben, Cap. 42, 10 ff. Auch die Himmel sollen über diese Erlösungsthat jubeln, Cap. 44, 23. Und wie der Knecht von Jahwe von Anfang an dazu berufen ist, damit er sich an ihm verherrliche, Cap. 49, 3, so soll auch das neue Israel ein Werk der Hände Jahwes sein, auf daß er sich an ihm verherrliche, Cap. 60.

Von diesem centralen Gedanken, daß Jahwe durch Cyrus das babylonische Reich stürzt, um vor allen Völkern seine Macht und Herrlichkeit zu beweisen, geht die gesammte Zukunftserwartung Deuterojesaias aus. Und hiermit knüpft er deutlich an Ezechiel an. Von hier aus reflectirt er an der Hand der prophetischen Auffassung über den Verlauf der Geschichte Israels auf deren letzte Gründe. Und hierdurch gewinnt er die über Ezechiel hinausgehenden Gedankenreihen, welche theils bereits geschildert worden sind, theils noch zu schildern sind. Daher das Schillernde in seinen Ausführungen, welche uns sehr selten in den scharfen Umrissen entgegentreten, welche wir von der alten Prophetie her gewohnt sind.

War es aber Jahwes Absicht mit Israel, daß es „Weisung und Recht" d. h. die Religion Jahwes in der Auffassung der Prophetie predige, und ist dieser Jahwe der Prophetie und der Geschichte der alleinige Gott, der Schöpfer Himmels und der Erde, so kann seine Verherrlichung, zu deren Behuf er Cyrus von Osten herbeigerufen hat, nur darin bestehn, daß alle Völker Jahwe als alleinigen Gott und Israel als seinen Knecht, an welchem dieser sich verherrlicht hat, anerkennen, Jahwe verehren und sich vom Knecht bekehren lassen. Ist das Jahwes Plan mit den Völkern, so kann er sagen, daß sie auf die Tora harren, Cap. 51, 4. 5. Indem Jahwe Israel aus der Knechtschaft befreit, zeigt sich, daß er „seinen Ruhm nicht den Götzen gibt", Cap. 42, 8, erkennt alles Fleisch, daß er Helfer und Erlöser ist, Cap. 49, 26.

Daher erwartet Deuterojesaia von dem Siege des Cyrus nicht blos die Zertrümmerung des babylonischen Reiches und die Befreiung Israels, sondern den Zusammenbruch des gesammten Heidenthums und die Bekehrung aller

Völker zur alleinigen Verehrung Jahwes. Daß Bel gestürzt ist und Nebo sich am Boden krümmt, Cap. 46, 1, bedeutet ihm mehr, als den Untergang des von ihnen beschirmten babylonischen Staates, welchem er in Cap. 47 die Todtenklage singt. Cyrus' Kampf gegen Babylon ist ihm zugleich ein Kampf Jahwes gegen die heidnischen Götter und eine Widerlegung ihrer Verehrer. „Es weichen zurück, werden völlig zu Schanden, die auf das Schnitzbild vertraun und zum Gußbilde sagen: ihr seid unsre Götter." Cap. 42, 17. Deuterojesaia schildert die Ereignisse öfters im Bilde einer Gerichtsverhandlung, in welcher zwischen den Ansprüchen Jahwes und der heidnischen Götter entschieden wird, Israel und die Heiden die Zeugen und Anwälte ihrer Götter sind. In ihr siegt Jahwe, denn nur er hat Cyrus herbeigeführt, nur er ist Gott der Prophetie, Cap. 41, 1 ff. 21 ff. „Alle Völker haben sich versammelt zumal, es sind zusammengekommen Nationen, wer unter ihnen kann solches künden? Oder das Frühere, wer läßt es hören? Sie mögen ihre Zeugen vorbringen und sich rechtfertigen, es hören lassen und die Wahrheit sagen. Ihr seid meine Zeugen, spricht Jahwe, und mein Knecht, den ich erwählt habe, auf daß ihr erkennet und mir glaubet, und erkennet, daß ich es bin. Vor mir ward kein Gott geschaffen und nach mir wird keiner sein." Cap. 43, 9 ff.

Daher begegnet uns neben jenen häufigen Betheuerungen, daß Jahwe allein es ist und keiner weiter, häufig ein beißend sarkastischer Spott über die Götter, welche man aus Gold und Silber fertigen läßt, welches man dem Goldschmied aus dem eigenen Beutel darwiegt, und dann säuberlich auf einem Postament aufstellt, damit sie nicht umfallen, Cap. 40, 18 ff. 46, 6 f. Oder er erzählt, wie man sich einen Baum im Walde, welchen Gott gepflanzt und der Regen hat wachsen lassen, fällt, aus der einen Hälfte nach dem Modell eines Menschen einen Gott schneidet, mit der anderen Hälfte aber sein Brod bäckt, sein Fleisch kocht und sich erwärmt. „Und er spricht, eia, wie bin ich warm geworden, habe Feuer gespürt! Und den anderen Theil macht er zu einem Gott, wirft sich vor ihm nieder und betet zu ihm und spricht: rette mich, denn mein Gott bist du." Cap. 44, 11 ff. Diese Art, von den heidnischen Göttern zu reden, ist völlig neu in Israel, hernach freilich sehr beliebt geworden. Dies belegt die Neuheit der Gottesvorstellung, welche wir bei Deuterojesaia treffen.

Ja der Prophet ist sich so sehr bewußt, daß die Zeitereignisse eine laute und unwiderlegliche Predigt von Jahwes Einzigkeit vorstellen, daß er erwartet, auch Cyrus werde sich dem Eindrucke derselben nicht zu entziehn vermögen und Jahwes Verehrer werden. Jahwe hilft ihm (vgl. S. 72 ff.), auf daß er erkenne, daß es Jahwe ist, der ihn bei seinem Namen rief, Israels Gott, Cap. 45, 4. Und diese Erkenntniß, welche Cyrus aus seinen eigenen Erfolgen gewinnen soll, wird in Gegensatz gesetzt zu seiner früheren Unbekanntschaft mit Jahwe und in Verbindung gebracht mit der Bekehrung aller Völker. „Um meines Knechtes Jacobs willen und Israels meines Erwählten rief ich

dich bei deinem Namen, gab dir Ehrentitel, ohne daß du mich kanntest. Ich bin Jahwe und es ist keiner mehr, außer mir ist kein Gott, ich umgürte dich, wiewohl du mich nicht kanntest. Auf daß man erkenne vom Aufgang der Sonne und vom Abend her, daß außer mir keiner ist, ich Jahwe und keiner hilft, der das Licht gebildet und die Finsterniß geschaffen hat, der da Heil wirkt und Unheil schafft, ich Jahwe, der dies alles thut."[1]) Ja der Ausdruck Cap. 41, 25 „vom Aufgang der Sonne her ruft er meinen Namen" setzt eigentlich voraus, daß Cyrus bereits Jahwes Verehrer geworden ist.

Es wird daher auch als eine Wirkung der Bekehrung des Cyrus zu Jahwe gedacht sein, daß dieser Israel befreien und Jerusalem wieder aufbauen soll, Cap. 45, 13. Aber freilich wird die Wiederbesiedelung des heiligen Landes durch die Judäer und die Wiedererrichtung des Tempels jetzt ein Interesse aller Völker, da diese die Einzigkeit Jahwes und den Apostelberuf Israels anerkennen und darum den Tempel auf Zion als ihren religiösen Mittelpunkt ansehn. Unter allgemeiner Antheilnahme erfolgt der Aufbruch; hat doch Jahwe vor aller Augen seinen heiligen Arm entblößt, Cap. 52, 10. Die Jubelgesänge der umwohnenden Völker begleiten den Zug der durch die Wüste aus Babylonien nach Palästina heimkehrenden Judäer, welchem der in seiner Herrlichkeit offenbar gewordene Jahwe selbst, wie dereinst bei der Erlösung Israels aus der ägyptischen Gefangenschaft, voranschreitet, Cap. 40, 3 ff. 42, 10. 55, 12.

Hier ist seine Zukunftshoffnung in der merkwürdigsten Weise beeinflußt und in einzelnen Details bestimmt durch das Studium der heiligen Schriften. Wie ihm die babylonische Gefangenschaft das Abbild der ägyptischen ist, so die Befreiung aus dieser Vorbild der gehofften Erlösung. Deshalb läßt er den Zug der Heimkehrenden durch die Wüste gehn, während sonst der Weg von Babylonien nach Palästina durch die syrischen Culturländer führt. Diese für seine Zuhörer und Leser naturgemäß sehr wenig verheißungsvolle Annahme veranlaßt ihn weiter, wiederholt denselben durch Schilderung der Wunderthaten Muth zuzusprechen, welche Jahwe in der syrischen Wüste verrichten wird, um ihnen den Zug durch dieselbe zu ermöglichen. Er wird sie zur bequemen Straße machen und ihr alle ihre Schrecknisse benehmen, Cap. 41, 17 ff. 42, 10 ff. 43, 1—7. 16—20. 48, 20 ff. 49, 9 ff. Noch ein anderer merkwürdiger Zug entstammt der Lectüre der heiligen Sage. Er ruft seinen Landsleuten Cap. 52, 11 f. zu: „Weichet, weichet, ziehet heraus von dort, Unreines rührt nicht an, ziehet aus seiner Mitte! Reiniget euch, ihr alle, die ihr Jahwes Gefäße tragt. Darum nicht mit Zittern sollt ihr ausziehn, noch in Furcht wegziehn. Denn es zieht vor euch Jahwe und eine Nachhut ist der Gott Israels." Mit „Zittern" ist das alte Israel aus Aegypten gezogen Dt. 16, 3. (Ex. 12, 11.) Verunreinigt aber hat sich dieses, indem es die

1) Auch diese Verse sind als eine Polemik gegen die dualistische Gottesvorstellung der Perser gefaßt worden. Da sie zu einem Perser gesprochen werden, so liegt die Sache in der That anders als bei den S. 74 Anm. 2 besprochenen Aeußerungen.

goldenen Gefäße der Aegypter stahl. In diesem Punkte ist das neue Israel also das Gegentheil des alten.

Aber nicht nur aus Babylonien kehren die Judäer zurück, sondern aus aller Welt. „Fürchte dich nicht, denn mit dir bin ich. Vom Sonnenaufgang bring ich deinen Samen, und vom Sonnenuntergange her sammle ich dich. Sprechend zum Norden: ‘gib wieder’ und zum Süden: ‘halte nicht zurück’. Bring heran meine Söhne von fern und meine Töchter von den Enden der Erde.“ Cap. 43, 5 ff.

Wie Ezechiel so erwartet auch Deuterojesaia eine wunderbare Umgestaltung der Natur des heiligen Landes und ein neues Jerusalem. Aber in der Ausgestaltung dieser Erwartung verräth sich ebensowohl die verschiedene Gottesvorstellung als das verschiedene Naturell beider. Die auf die Heiligkeit Jahwes zu nehmenden Rücksichten treten bei Deuterojesaia sehr zurück, dafür erscheinen neue Züge, welche sich aus der universalistischen Gottesvorstellung desselben ergeben, und das Einzelne malt Deuterojesaia mit weit mannichfaltigeren Zügen. Seine Phantasie ist reicher und schöpferischer als die Ezechiels. Durchaus im Vordergrunde steht für Deuterojesaia das neue Zion, als dessen Ehegemahl sich Jahwe wieder bekennen wird.

Das verwüstete Jerusalem wird im größten Glanze wieder aufgebaut, Cap. 54, 11 ff., aber es wird bald zu eng sein für die Menge seiner Bewohner, Cap. 49, 18 ff. 54, 1 ff. Die einzelnen Züge in der Beschreibung des neuen Jerusalems sind vielfach nur eine dichterische Umschreibung des Satzes, daß es viel prächtiger als das alte sein wird. „Statt der Bronze bring ich Gold herbei, statt des Eisens Silber, statt des Holzes Bronze und statt der Steine Eisen.“ Cap. 60, 17. Das über ihm aufstrahlende Licht zieht alle Völker aus ihrer Finsterniß herbei: „Deine Söhne bringen sie von fern und deine Töchter werden auf der Hüfte getragen.“ Cap. 60, 3. Um des in Jerusalem befindlichen Cultes Jahwes willen wird Israel in der Zukunft ebenso verehrt sein, und es wird ihm ebenso gedient werden, als es in der Vergangenheit verachtet gewesen und vergewaltigt worden ist. „So spricht Jahwe, welcher Israel erlöst und seine Heiligen, zu dem (Volke) verachteter Seele, zu dem verabscheuten Volke, zum Knechte der Tyrannen. Könige werden es sehn und sich erheben, Herren, und sich niederwerfen, um Jahwes willen, welcher treu ist, um des Heiligen Israels willen, welcher dich erwählt hat.“ Cap. 49, 7. „Könige werden deine Kinderwärter, ihre Gemahlinnen deine Säugammen sein, auf das Angesicht werden sie sich vor dir niederwerfen, den Staub deiner Füße lecken.“ Cap. 49, 23. Alles das ist natürlich nicht eigentlich, sondern bildlich gemeint. Es ist hyperbolischer Ausdruck für die Begierde der Heiden, zur Verherrlichung Zions beizutragen, welchem sie das höchste geistige Gut verdanken. Sie dienen Zion, weil sie Jahwe dienen. Aber freilich ergeben sich von hier aus sehr fleischliche Erwartungen für die Zukunft; Jerusalem bereichert sich, wenn sein Gott von allen Völkern verehrt wird. Die Schiffe der Westländer und die Karawanen der Beduinen bringen die Schätze fremder Völker ins heilige Land. Die Heerden

der Kedarener und die Widder der Nabatäer kommen auf Jahwes Altar. Die Tartessusschiffe bringen die Diaspora mit ihren Schätzen zurück. Fremde bauen Zions Mauern. Die Thore der Stadt müssen Tags und Nachts aufstehn, um die dem Heiligthume zufließenden Geschenke aufzunehmen. „Gebückt werden zu dir kommen deiner Dränger Söhne, und die dich schmähten werden dich nennen: Stadt Jahwes, Zion des Heiligen Israels.“ Cap. 60, 14. „Zion wird das Fett der Völker und die Brust der Könige saugen.“ Cap. 60, 15. Die Heiden aber, welche sich allen cultischen Anforderungen, welche an Israel gestellt werden, fügen wollen, sollen Aufnahme im heiligen Lande finden. „Die Söhne der Fremde aber, welche sich Jahwe anschließen, ihm zu dienen, seine Knechte zu sein, alle die den Sabbat hüten, sodaß er nicht entweiht wird, und festhalten an meinem Bunde, sie will ich bringen nach meinem heiligen Gebirg und ihnen Freude geben in meinem Gebetshause. Ihre Brandopfer und Schlachtopfer sollen mir angenehm sein auf meinem Altare, denn mein Haus soll das Gebetshaus sein für alle Völker.“ Cap. 56, 6 ff.[1]) Hier zeigt sich besonders deutlich, wie Deuterojesaia, trotz seines universalistischen Gottesbegriffs, völlig die von der alten Gottesvorstellung erzeugten cultischen Voraussetzungen Ezechiels theilt. Dagegen ist bei der Verheißung, daß künftig in Zion kein Unreiner oder Unbeschnittener eindringen soll, Cap. 52, 2, vielmehr daran gedacht, daß sie von den Heiden nicht nochmals erobert werden soll.

Schließlich geht aber aller Glanz der heiligen Stadt auch bei ihm darauf zurück, daß Jahwe wieder Besitz von seiner Stadt und seinem Heiligthum ergreift. Aber Deuterojesaias Jahwe vermag sich nicht in den Tempel einzuschließen, seine Herrlichkeit thront vielmehr in ewig strahlendem Glanze über Jerusalem: „Nicht wird dir künftig die Sonne Tags über zum Lichte dienen, noch Nachts dir der Glanz des Mondes leuchten, sondern Jahwe wird dir zum ewigen Lichte dienen und dein Gott dir zur Zier. Nicht wird ferner deine Sonne untergehn noch dein Mond abnehmen, sondern Jahwe wird dir zum ewigen Lichte sein, vorbei werden sein die Tage deiner Trauer.“ Cap. 60, 19 f. Man sieht, der Widerspruch zwischen seiner eigenen Gottesvorstellung und den ererbten Zügen der messianischen Hoffnung von Jahwes Wiederkehr nach Jerusalem und

1) Dagegen halte ich aus Gründen, welche sich aus dem Zusammenhange und dem Zustande der Stelle ergeben, die Verse Cap. 61, 5. 6: „Fremde werden (dienend) dastehn und eure Heerden weiden, und die Söhne der Fremde werden eure Ackerleute und Winzer sein. Ihr aber werdet Priester Jahwes genannt werden, Diener unseres Gottes wird man euch nennen. Die Schätze der Völker werdet ihr essen und ihren Reichthum eintauschen“, für einen späteren Einschub, bestimmt die Erwartungen Deuterojesaias auf das Niveau der späteren fleischlichen Hoffnungen auf Israels Herrscherstellung im messianischen Reich herabzudrücken. Freilich hätte, um die Vorstellung Deuterojesaias mit der jüdischen Gestalt der messianischen Hoffnung völlig auszugleichen, noch der zweite bei Deuterojesaia noch nicht deutlich ausgesprochene Zug jener deutlicher eingezeichnet werden sollen, als es geschieht, daß nämlich Israel den Vorzug der Gesetzeserfüllung genießt, während sich die der Verehrung Jahwes zugewandten Heiden mit der Erkenntniß der alleinigen Gottheit Jahwes und der Erfüllung der Moralgebote zu begnügen haben.

dem neuen Jerusalem ist Deuterojesaia ins Bewußtsein getreten. Aber er überwindet denselben nicht durch Umgestaltung der letzteren auf Grund der neuen Gottesvorstellung, sondern überfliegt ihn mit Hilfe des Schwunges seiner Phantasie.

Auch die übrigen verwüsteten Städte des heiligen Landes werden wieder aufgebaut, Cap. 54, 3. Das Land selbst aber schmückt Gott mit größter Fruchtbarkeit, Cap. 55, 13, sodaß es wie Eden, sodaß die früher unfruchtbare Steppe wie der Garten Gottes im Lande Eden wird, Cap. 51, 3. Statt des Dorngestrüpps werden auf Palästinas dürren Bergen Cypressen, statt der Brennnesseln Myrthen wachsen, Cap. 55, 13.

Aber auch der geistige Zustand des Volkes ist das volle Gegentheil des früheren: ungebrochen herrscht das Recht im Leben des Volkes. Ist die prophetische Predigt von Recht und Weisung sogar ein Gemeingut der Heiden geworden, die ja eben deshalb Zion auch als ihre religiöse Hauptstadt ansehn, wie viel mehr werden ihre Früchte in Jerusalem sichtbar sein, welches sie jenen predigt. Zion wird auf Gerechtigkeit gegründet, Druck und Vergewaltigung wird in ihm nicht mehr vorkommen, Cap. 54, 14. Jerusalems Mauern werden „Heil" heißen, und keine Gewaltthat wird in Israels Gebiet vorkommen, weil Gott seine Oberen zu (lauter) Frieden und seine Aufseher zu (lauter) Gerechtigkeit macht, Cap. 60, 17 ff.

Neben dieser Herrschaft von Recht und Weisung ist bei Deuterojesaia kein Platz für einen messianischen König. Ist derselbe bei Ezechiel nur noch in der schattenhaften Gestalt des Fürsten, s. S. 39 ff., vorhanden, so fehlt auch dieser Schatten bei Deuterojesaia völlig. Jahwe, welcher Israel geschaffen hat, damit es Recht und Weisung predige, ist Israels König, Cap. 41, 21. 43, 15. 44, 6. Neben diesem werden Beamte genannt, wird das Priesterthum vorausgesetzt, aber kein König.[1])

In dem Besitze seiner religiösen und irdischen Güter bleibt Israel auf ewig ungestört, Cap. 60, 21. 61, 7. 8. In der ganzen Welt wird es als ein Same, welchen Gott gesegnet hat, bekannt, Cap. 60, 9 ff. Es gedeiht zu einem zahlreichen Volke und besitzt sein Land auf ewig. „Der Kleinste wird zu Tausend und der Geringste zu einem starken Volke." Cap. 60, 20 ff. Jahwe hat einen kurzen Augenblick gezürnt und wird jetzt Zion mit ewiger Huld lieben, Cap. 54, 6 ff. Er schließt mit seinem Volke einen ewigen Bund, Cap. 55, 3. 61, 8; und wie er nach der Sintfluth geschworen hat, die Erde nicht wieder zu verderben, so erhält das neue Israel die Zusicherung, daß

1) Es ist bereits S. 70 Anm. 1 bemerkt worden, daß in Cap. 55, 3^b. 4 eine Interpolation vorliegt. Die Worte: „die beständigen Huldbeweise Davids. Siehe zum Zeugen für die Völker habe ich ihn hingestellt, zum Fürsten und Gebieter über die Völker" sind eine Erklärung des ewigen Bundes, welchen Gott mit Israel schließen wird, sodaß dieses unbekannten Völkern gebietet. Sie widersprechen ebenso den Gedanken des Deuterojesaia wie dem Zusammenhange; dazu heben sie sich aus diesem auch schon durch ihre Form ab. Daß sie messianisch gemeint sind, hätte man nicht leugnen sollen. Sie zeigen uns ein Beispiel der späteren Bereicherung der messianischen Hoffnung mit neuen Zügen durch Vermittelung der Exegese. Sie sind aus 2. Sa. 7, 15. 16 geflossen.

Jahwe ihm nicht wieder zürnen wird. „Wenn auch die Berge weichen und die Hügel wanken, so soll doch meine Huld von dir nicht weichen und mein Friedensbund nicht wanken, spricht Jahwe, der dich liebt." Cap. 54, 9ff. Daher ist Zion vor allen Anfechtungen geschützt, ein Werk Gottes, an welchem er sich beständig verherrlicht, und das messianische Reich dauert ewig.

Man sieht, die messianische Hoffnung Deuterojesaias knüpft überall an die Erwartungen Ezechiels[1]) an, ja sie ist nur unter dieser Voraussetzung verständlich. Daß Jahwe mit seinem Volke nach dem heiligen Lande zurückwandert und von seiner Stadt und seinem Tempel Besitz ergreift, ergibt sich von den S. 8 besprochenen Vorstellungen Ezechiels aus völlig natürlich. Deuterojesaias Gott aber faßt keine irdische Wohnung noch bedarf er einer solchen. Es ist doch nur eine Nothhilfe, wenn ihn Deuterojesaia nach der Heimkehr in himmlischem Glanze über Jerusalem thronen läßt.

Gegenüber Ezechiel, welcher von wenigen grundlegenden Gedanken aus ein sehr detaillirtes System ausspinnt, erweist sich Deuterojesaia als der weitaus reichere und umfassendere, wenn auch im Einzelnen weniger consequente Denker. Und dennoch — oder vielleicht gerade deshalb — liegen die Gedanken Deuterojesaias vielfach weit mehr im Bereich des Möglichen als die Ezechiels. Dies zeigt sich gleich in der Bestimmung des Umfanges des Gottesreiches. Ezechiel erwartet ein streng abgeschlossenes jüdisches Gemeinwesen, welches schon um deswillen von allen Berührungen mit den Heiden streng ferngehalten werden muß, damit es seinen cultischen Aufgaben genügen kann. Deuterojesaia läßt das künftige Gottesreich alle Heiden mit umspannen. Ezechiel versenkt sich so sehr bei der Beschreibung der künftigen Ordnung des Volkes und der herrlichen Umwandlung seines Landes in die Einzelheiten der Vorgänge, daß er gar nicht dazu kommt, sich die wichtige Vorfrage vorzulegen, wie sich dieser wunderbare, sich immer wieder mit den ihm von Gott gewährten Mitteln neu heiligende Organismus inmitten der profanen Heidenwelt erhalten soll und

1) In sehr äußerlicher Weise würde Deuterojesaia von Ezechiel abhängig sein, wenn Cap. 66, 18 ff. echt sein sollte. Dort wird die Weissagung Ez. Cap. 38 und 39 wiederholt. Deuterojesaias Reden schließen jetzt mit der Weissagung, daß die Heiden das wiederhergestellte Jerusalem angreifen und vor seinen Mauern durch Jahwe eine gewaltige Niederlage erleiden werden. Diejenigen Heiden, welche dieser zweiten Herrlichkeitsoffenbarung Jahwes entrinnen, tragen auf ihrer Flucht die Kunde von Jahwes Herrlichkeit auch in die fernsten Länder der Heiden (Tartessus, d. h. Spanien, Tubal und Jawan, d. h. das nördliche Kleinasien), welche bisher noch nichts von Jahwe gehört haben. Infolge dessen bekehren sich auch jene am fernsten wohnenden Heiden. Feierlich geleiten sie die bei ihnen wohnende jüdische Diaspora nach Jerusalem, damit sich Jahwe auch aus dieser Priester nehme. Dann wird alle Sabbate und alle Festtage alle Welt zu Jerusalem anbeten. Dies Stück, vgl. auch S. 86 Anm. 1, widerspricht aber der Auffassung Deuterojesaias von der Bedeutung der mit Cyrus' Sieg bevorstehenden Herrlichkeitsoffenbarung Jahwes durchaus. Dieselbe ist als schlechthin universell gedacht. Dazu ist es der Schluß eines Buches von recht verwickelter Entstehungsgeschichte, und die messianischen Stellen sind der Hauptsitz der jüngeren Ueberarbeitungen und der Interpolationen.

kann, ob er ohne Beziehungen zu ihr sein oder welche er zu ihr haben soll. Nur über die Besiedelung des Landes und über die künftige Verherrlichung Gottes grübelnd gedenkt er der Heiden und ihrer Beziehungen zum Gottesreich: er verwendet sie, soweit sie Israeliten werden wollen, zur Mehrung der Volksmasse Israels, und er bedarf ihrer, damit in ihrer Niederlage sich der Name Gottes definitiv als heilig ausweise. Im Uebrigen aber trennt Israel in der Zukunft eine breite Kluft von den Heiden, an deren volle Bedeutung, ja Möglichkeit er gar nicht denkt. Ezechiels Zukunftsplan wäre doch eigentlich nur ausführbar gewesen, wenn das heilige Land als eine menschenleere Insel inmitten unüberschiffbarer Meere dem wiederhergestellten Volke zurückgegeben worden wäre. Deuterojesaia rückt die Heiden nicht ab von Israel, sondern zieht sie ein in das Gottesreich: sie werden innerlich überwunden und stören die Heiligkeit des wiederhergestellten Israel nicht mehr, weil sie Antheil an derselben gewinnen. Freilich ist ihr Verhältniß zum Gottesreiche nur ein abgeleitetes, aber das ist natürlich; denn die Güter, an welchen sie Antheil gewinnen, sind durch eine besondere historische Offenbarung in dem Volke Israel entstanden. Daher sind sie nur Beisassen, nicht Vollbürger des Gottesreiches.

Sind Ezechiels Gedanken von entscheidendem Einfluß für die Entwicklung des nachexilischen Judenthums geworden, da in ihnen das Gesetzesthum wurzelt, so sieht man andererseits hier einen Punkt, in welchem Deuterojesaia die Folgezeit vorgebildet hat. Die nothwendige Ergänzung der jüdischen Gesetzlichkeit ist die messianische Hoffnung, und neben beiden und die letztere regelnd steht als dritter charakteristischer Zug des Judenthums der Gedanke, daß sein Heilsgott der einzige Gott und letzte Grund der Dinge ist. Die nachexilische messianische Hoffnung geht nun freilich gleichfalls in wesentlichen Punkten, wie wir S. 14 ff. 35 ff. sahn, auf Ezechiel zurück. Aber ihre für die Weiterentwicklung der Religion wichtigsten Züge sind von Deuterojesaia in das von Ezechiel entworfene Bild eingezeichnet worden. Und dies im Zusammenhange mit der von ihm entwickelten monotheistischen Gottesvorstellung.

Die monotheistische Gottesvorstellung des Judenthums und seine Erwartung, daß die Heiden diese monotheistische Gottesvorstellung und die Befolgung der Moralgebote übernehmen werden, ohne jedoch Juden zu werden, geht schließlich auf ihn zurück. Die letztere Vorstellung liegt bei ihm allerdings deutlich entwickelt noch nicht vor. Eher im Gegentheil in der Erwartung, daß Jerusalem die Opferstätte für alle Völker wird und daß sie alle Recht und Weisung annehmen, die Möglichkeit sie zu beseitigen. Juden werden sie für ihn nicht, weil sie ihre nationale Selbständigkeit behaupten. Das Gesetz aber, mit welchem Deuterojesaia als Factor gar nicht rechnet, macht jene weitere Ausgestaltung seiner Erwartung nothwendig. Das ist eine Wirkung Ezechiels.

Aber noch in einem anderen wichtigen Punkte ist die messianische Hoffnung des späteren Judenthums von Deuterojesaia entscheidend beeinflußt worden: die Erwartung, daß Gott einen mit besondern Gaben ausgestatteten König erwecken und dazu berufen werde, das Gottesreich heraufzuführen und die

Heiden zu überwinden, welcher eben, weil er von Gott berufen und ausgerüstet ist, Messias heißt, knüpft deutlich an Deuterojesaias Weissagung von Cyrus an. So haben sowohl die nachexilische Auffassung von Jahwes Königthum als die nachexilische Hoffnung auf den Messias-König an ihm ihren Vorläufer.

Aus den Reden Deuterojesaias könnte man nun zunächst den Eindruck gewinnen, als sei seine Verkündigung allgemeinem und ausgesprochenem Unglauben begegnet. Wird er doch nicht müde, die Macht Jahwes, das Geweissagte auch auszuführen, hervorzuheben, und muß er doch belegen, daß er wissen könne, was er weissage. Muthlosigkeit, Mangel an Vertrauen auf Jahwes Hilfe, Scheu, sich auf das neue Ungewisse einzulassen, scheint die Grundstimmung unter den Verbannten gewesen zu sein. Daher doch wohl der häufige Zuspruch an Israel, sich nicht zu fürchten, da Jahwe mit ihm sei. Auch bei solchen, welchen er im Uebrigen das gute Zeugniß geben muß, daß sie am Culte Jahwes festhalten und Gottes Gebote und Weisungen im Herzen tragen, hat er diese Stimmung zu rügen, Cap. 48, 1. 50, 10. Allein entweder hat der Prophet die von seinem Enthusiasmus abstechende, kühlere und zurückhaltende Betrachtungsweise[1]) seiner Schicksalsgenossen und eine ihm vielleicht begegnende Beanstandung von Einzelheiten seiner Verkündigung etwas pessimistisch beurtheilt, oder es ist infolge seiner Bemühungen wie der fortschreitenden, seine Weissagungen bestätigenden Ereignisse in der öffentlichen Stimmung ein Umschwung eingetreten. Wenigstens ersehn wir aus einigen Reden, welche gegen den Schluß des Buches stehn, daß man sich in lebhafter Erwartung des endlichen Einschreitens Jahwes zu Gunsten seines Volkes befunden und dieses als etwas Israel von Rechtswegen Zukommendes betrachtet, auch dasselbe in ungeduldigster Stimmung durch äußere Werke und Leistungen, z. B. Fasten,[2]) zu beschleunigen versucht hat. Muß doch Deuterojesaia gegenüber diesem Benehmen die alte prophetische Predigt von der sittlichen Umkehr erneuern, welche Jahwe verlangt. Freilich begegnet uns auch bei ihm selbst eine Werthschätzung der Feier des Sabbats, welche bei den vorexilischen Propheten nirgends[3]) zu belegen ist, auch den Gedanken derselben nicht entspricht. Aber noch eine andere Stelle verräth uns, daß man die Möglichkeit der Heimkehr nicht nur lebhaft besprochen, sondern auch ernstlich erwogen hat, wie man sich nach der Heimkehr auf dem Boden der Väter wieder einrichten solle. Muß doch Deuterojesaia Cap. 56, 1 ff. die Besorgnisse der Eunuchen, sie

1) Die mehrfach ausgesprochene Vermuthung, die deportirten Juden hätten sich mit den Waffen am Kampfe zu Gunsten des Cyrus betheiligt, findet an den zeitgenössischen Berichten keinerlei Stütze. Es wäre zudem thöricht, weil überflüssig und gefährlich gewesen. Die Früchte der persischen Siege, auf welche man aber gar nicht allgemein gerechnet zu haben scheint, mußten den Judäern so wie so zu gute kommen. Wozu man bereit war, zeigt die nachher noch anzuführende Weissagung Jes. 13, 1 — 14, 23 im Eingang: den eindringenden Feinden Vorschub zu leisten und die Unterdrücker zu verrathen. 2) Es wird an Fasttage zu denken sein, welche man zur Erinnerung an die nationalen Unglückstage gefeiert hat, wie dies auch nach der Heimkehr noch geschehn ist. 3) Ueber Jer. 17, 19 ff. vgl. Bd. I S. 646 Anm. 2.

möchten von der Gemeinde ausgeschlossen werden, beruhigen; Besorgnisse, welche freilich Angesichts von Bestimmungen wie Dt. 23 sehr begreiflich waren. Aber natürlich dürfen wir uns nicht vorstellen, daß die Masse alle Consequenzen der prophetischen Auffassung übersehn habe und für dieselbe innerlich gewonnen gewesen sei.[1]) Man wird vielfach an die Rückkehr ganz andere Hoffnungen geknüpft haben, als Deuterojesaia und seine Gesinnungsgenossen. Aber die folgenden Ereignisse lehren, daß alle ausschlaggebenden Factoren für den Gedanken der Heimkehr gewonnen gewesen sein müssen, oder, was dasselbe ist, die Propheten müssen die Führung der einzelnen Geschlechter gewonnen und die öffentliche Meinung für sich gehabt haben. Auch für die weltlich gesinnten war ja die Befreiung vom Joche der Babylonier und die Heimkehr in das Land der Väter ein Ideal. Daß sie die Gedanken der Propheten darüber nicht theilten, mußte in dem Momente seiner Verwirklichung zurücktreten.

Die Ereignisse bestätigten Deuterojesaias Auffassung der Weltlage unerwartet rasch. Nach Bewältigung des Widerstandes der Griechenstädte hatte sich Cyrus gegen Babylonien gewandt. Den Eindruck, welchen sein Erscheinen im babylonischen Gebiet auf die Deportirten machte, ersehn wir aus einer Jes. 13, 1 bis 14, 23 erhaltenen Weissagung. Auch sie erblickt in dem Heere des Cyrus die Krieger Jahwes, welche dieser von allen Enden der Erde herbeigerufen hat, um Babylon zu zerstören, und fordert die Volksgenossen auf, den eingedrungenen Feinden den Weg zur Hauptstadt zu weisen. Im Geiste schaut der Seher schon, wie die Greuel des Krieges sich über Babylon ausgießen und die uralte Metropole des Handels und der Cultur vom Erdboden hinwegfegen (V. 14 ff.):

Es wird gehn wie bei einer gescheuchten Gazelle,[2])
Oder einer Schafheerde, welche niemand sammelt,
Jeder wendet sich zu seinem Volke,
Jeder flieht in sein Land.

---

1) Man pflegt das Vorhandensein einer götzendienerischen Richtung unter den Zeitgenossen des Deuterojesaia mit Cap. 57 zu belegen. Daß dies Capitel jedoch nicht von Deuterojesaia stammt, ist S. 70 Anm. 1 behauptet worden. Damit ist freilich noch nicht bewiesen, daß es zu einer solchen Beweisführung nicht verwandt werden darf. Es könnte trotzdem exilisch sein. Gerade in solchen Zeiten einer nationalen Noth leben ältere cultische Gebräuche leicht wieder auf, da die erreichte religiöse Stufe den Erwerb der erstrebten Güter nicht sicher zu stellen scheint, wie denn Cap. 63, 16, von welcher Stelle wegen des S. 70 Bemerkten hier kein Gebrauch gemacht wird, ein sehr interessantes Beispiel des Wiederauflebens uralten Glaubens darbietet, vgl. Bd. I S. 390 ff. Es scheint mir nun freilich Cap. 57 in seinen lebhaften Schilderungen des altisraelitischen Götzendienstes auf die Vergangenheit zu zielen. Aber selbst zugegeben, dieses Capitel ginge auf Zustände des Exiles, so wäre es ein großer Fehlschluß, annehmen zu wollen, die wegen solchen Heidenthums Getadelten wären einem Eingehn auf die Hoffnung der Propheten abgeneigt oder hinderlich gewesen. Die Masse kann niemals in der reineren religiösen Luft athmen, in welcher den die religiöse Entwicklung Tragenden wohl ist, sie folgt ihren Impulsen aber dennoch. 2) Er beschreibt, wie sich bei der Kunde von Cyrus' Herannahn die in der „Krämerstadt" Babel, Ez. 17, 4, anwesenden fremden Händler schleunigst in Sicherheit zu bringen suchen.

Wer vorgefunden wird, wird durchbohrt.
Wer ergriffen wird, fällt durch das Schwert.
Ihre Kinder werden zerschmettert vor ihren Augen,
Geplündert ihre Häuser,
Und ihre Weiber geschändet.
Siehe, ich erwecke wider sie die Meder,
Welche Silber nicht lieben
Und an Gold kein Wohlgefallen haben.
Und Bogen schmettern Jünglinge nieder,
Und der Leibesfrucht erbarmen sie sich nicht,
Und ihr Auge bemitleidet nicht Kinder.
Und es geht Babel, der Zier der Königreiche,
Dem stolzen Schmuck der Chaldäer,
Wie (damals), als Elohim Sodom und Gomorrha zerstörte.
Nicht wird sie bewohnt für ewig,
Nicht (wieder) besiedelt von Geschlecht zu Geschlecht,
Nicht zeltet dort der Beduine,
Noch lagern dort die Heerden.
Und es lagern dort Steppenthiere,
Und Eulen füllen ihre Häuser,
Es wohnen dort die Strauße,
Und Bocksgestaltige [1]) tanzen dort.
Es schreien Schakale in ihren Schlössern,
Und Wildhunde in den Palästen der Wollust.
Nahe ist der Erfüllung ihre Zeit,
Und ihre Tage werden sich nicht (mehr) hinausziehn.

Am Schlusse singt der Dichter in der Form der Todtenklage über den für seine Selbstüberhebung gestraften König der Babylonier, welcher bei seinem Einzug in die Unterwelt [2]) ungeduldig und mit Genugthuung von den dort weilenden, früher von ihm gestürzten Königen empfangen wird:

Wie bist du gefallen vom Himmel,
Du Glanzgestirn, Sohn der Morgenröthe,
Herabgeschlagen zur Erde,
Der du niederstrecktest die Völker!

Doch faßt er das Schicksal Babylons weit mehr unter dem Gesichtspunkt der Offenbarung des Zornes als der Herrlichkeit Jahwes. Auch er erwartet die Wiederherstellung Israels, schildert dieselbe aber, die religiösen Erwartungen nur streifend, in durchaus fleischlicher Weise: „Denn Jahwe erbarmt sich Jacobs und erwählt Israel wieder, und läßt sie wohnen in ihrem Lande, und es schließt sich ihnen der Beisaß an, und sie gesellen sich bei dem Hause Jacobs. Und es nehmen sie Heiden und bringen sie an ihren Ort, und es eignet sie sich als Eigenthum an das Haus Israel im Lande Jahwes zu Knechten und Mägden, und sie nehmen gefangen diejenigen, welche sie gefangen gehalten haben, und herrschen über ihre Frohnvögte.“ Es ist ein um die religiösen Gesichtspunkte verkürzter

1) Dämonen. 2) Hieraus sieht man, daß diese Weissagung vor die entscheidende Niederlage Nabonedს und die Eroberung Babels fällt.

Wiederhall der Verkündigung des Deuterojesaia, aus welchem etwa entnommen werden kann, wie man auch unter den Gesinnungsgenossen desselben über Israels Zukunft dachte.

539 besiegt[1]) Cyrus Naboned und zwingt ihn, sich zu ergeben. Naboned erhält Karmanien als Wohnsitz angewiesen. Am 3. Marcheschwan (etwa November) desselben Jahres zieht Cyrus in Babylon ein. Die vom Haß eingegebenen Hoffnungen der judäischen Deportirten auf eine grausame Züchtigung ihrer babylonischen Ueberwinder erfüllten sich in keiner Weise. Babylon wurde nicht Wüste, sondern hatte sich der mildesten Behandlung seitens des Cyrus zu erfreuen, welcher sich in kluger Politik als Nachfolger des gestürzten babylonischen Königs, sein Regiment als Fortsetzung der babylonischen Monarchie bezeichnete.[2]) Babylon blieb nach wie vor die Hauptstadt Vorderasiens, und der neue König aus fremdem Geschlecht, welcher das Scepter der babylonischen Könige ergriffen hatte, begnügte sich mit der Vorsichtsmaßregel, seine Herrschaft durch eine persische Besatzung zu sichern.

Ebenso wenig erfüllten sich aber die enthusiastischen Hoffnungen des großen Ungenannten auf die Bekehrung des Eroberers aus dem Osten und den Zusammenbruch des Heidenthums. Als Politiker werthet Cyrus die Bedeutung des babylonischen Heidenthums nach der Bedeutung seiner neuen Eroberung und den Bedürfnissen seiner Monarchie: als König von Babylon läßt er es sich gern gefallen, von den Priestern der babylonischen Götter auf Inschriften in den herkömmlichen Phrasen als getreuer Verehrer derselben und als freigebiger Pfleger ihrer Culte verherrlicht zu werden.

Aber in einem Punkte stellte sich Cyrus allerdings anders als seine babylonischen Vorgänger: er erlaubt den deportirten Juden in das Land ihrer Väter heimzukehren, ja er ist ihnen dabei, wie wir sehn werden und wie sich das ja für einen mächtigen König schickt, in jeder Weise behilflich. Jedenfalls aber nicht, weil er Jahwe als den allmächtigen und allwissenden Gott der Prophetie und Geschichte, den Schöpfer des Himmels und der Erde erkannt hatte, welcher ihn vorausverkündigt, ihn nach Babylonien geführt und den König von Babylon in seine Hände gegeben hatte. Als Perser blieb er der Religion seiner Väter treu. Er wird auch nicht die leiseste Veranlassung gefühlt haben, über sie anders zu denken, als ein Perser. Aber von ganz anderen Gesichtspunkten aus mußte es ihm nützlich erscheinen, sich zu den deportirten Judäern freundlich zu stellen, ihnen die Rückkehr nach Palästina und die Wiederaufrichtung ihres Cultes zu gestatten. Es diente das ebenso der Befestigung seiner Herrschaft, wie die milde Behandlung der unterworfenen Babylonier. Indem im fernen Südwesten seines Reiches sich ein

1) Cyrus' erstes Jahr ist nach dem ptolemäischen Canon das Jahr 538 v. Chr. Nach dem Bd. 1 S. 98 Ausgeführten fällt daher der Sturz seines Vorgängers in das vorhergehende Jahr. 2) Es ist dieselbe Politik, welche später Alexander der Große geübt hat.

kleines, von allen seinen Nachbarn schroff geschiedenes Gemeinwesen bildete, welches seine gesammte Existenz der persischen Obrigkeit verdankte und für seinen Fortbestand auf das Wohlwollen derselben angewiesen war, erwuchs ihm dort ein durch Interessengemeinschaft mit dem persischen Reiche eng verknüpfter und daher zuverlässiger Bundesgenosse, sicherte er sich die Südwestgrenze seines Reichs. So war es wahrscheinlich eine Berechnung heidnischer Politik, welche die Wiederaufrichtung des Cultes Jahwes und den Aufbau des Judenthums in Palästina ermöglicht hat.

Zweites Buch.

Von der Heimkehr unter Cyrus bis zur Reform Esras.

Vorbemerkung.

Wir betreten hiermit einen Zeitraum, dessen Bedeutung für die Entstehung des Judenthums häufig nicht genügend erfaßt wird. Er bedeutet einen Versuch, Cult und Staatswesen auf dem wiedergewonnenen Boden der Väter unter der Voraussetzung einzurichten, daß damit die Erfüllung der messianischen Hoffnungen begonnen habe, und diese Einrichtung an der Hand des seitdem wesentlich erweiterten deuteronomischen Gesetzbuches wie geleitet von Anregungen Ezechiels und Deuterojesaias durchzuführen. Daß man wahrscheinlich noch für lange Zeit auf die Aufrichtung eines selbständigen Staatswesens werde verzichten müssen, ist ein noch gar nicht gedachter Gedanke, und die Größe des Abstands der inneren Zustände der Gemeinde von dem erstrebten Ideale soll erst zum Bewußtsein gelangen.

Diese doppelte Erkenntniß verschafft das Jahrhundert zwischen der Heimkehr und Esras Reform der Gemeinde. Denn die Voraussetzung, daß die Heimkehr nach Palästina den Beginn des von den Propheten geweissagten messianischen Reiches bedeute, führt lediglich zu schmerzlichen Enttäuschungen. Zwar gelingt der Bau des Tempels. Und indem man die Institution des Hohenpriesters schafft, gelangt man ein kräftiges Stück über Ezechiels Gedanken hinaus. Die Gemeinde gewinnt hierdurch die der Bedeutung des Cultes entsprechende persönliche Spitze und damit diejenige Institution, welche sich in den folgenden Jahrhunderten als die lebenskräftigste ausgewiesen hat. Aber auch sie bedeutet eben damit den freilich in seiner Bedeutung noch nicht erfaßten Beweis, daß die Ideale der Vergangenheit sich nicht ohne weiteres auf die Gegenwart übertragen lassen, welchen andere Umstände in viel schmerzlicherer Weise erbringen. Das heilige Land wird kein Land üppiger Fruchtbarkeit, der König aus Davids Geschlecht erscheint nicht, die Gemeinde bleibt unter der Herrschaft der Heiden. Es stellt sich als nur zu sicher heraus, daß das neue Gemeinwesen das Reich Gottes durchaus noch nicht bedeutet, man muß mit dem Gedanken sich vertraut machen, daß Gottes Zorn am Ende doch noch nicht völlig besänftigt ist. So kann es sich nur darum handeln, ihn völlig zu stillen, indem

man die unvollkommenen Zustände der Gegenwart allmählich umbildet, und so durch treue Erfüllung des Willens Jahwes den Eintritt seines Reiches möglich zu machen bestrebt ist.

Aber es zeigt sich, daß die in der Gemeinde vorhandenen gesetzlichen Bestimmungen nicht ausreichen, um diese Entwicklung sicher zu stellen. Dazu wird dem neuen Gemeinwesen gefährlich, daß es trotz seiner Unvollkommenheit und inneren Schwäche durch seinen Cult eine große Anziehungskraft auf die im Lande befindliche altisraelitische Bevölkerung auszuüben beginnt. Der Eintritt dieser Elemente bedeutete zwar eine numerische Verstärkung, aber durchaus keine Kräftigung, vielmehr eine Schwächung der jungen Gemeinde, da dieselbe innerlich noch nicht erstarkt genug war, um dieselben zu sich hinaufzuheben. So lag die Gefahr nahe, daß der religiöse Erwerb des Exiles verloren ging und die Gemeinde in das altisraelitische Wesen zurücksank. Der Wildfang war noch nicht gezähmt genug, um nicht durch die freien Brüder wieder zur alten ungebundenen Art verführt zu werden.

Die Rettung vor dieser Gefahr kommt der Gemeinde aus Babylonien, dessen Juden in der Exilsstimmung verharrt und daher die von Ezechiel gegebenen Anregungen kräftiger durchgearbeitet hatten. Von hier kommt der Gemeinde eine neue Kräftigung durch eine zweite Schaar Heimkehrender und als Führer dieser der Mann, welcher an der Hand eines in Babylonien entstandenen, der Jerusalemer Gemeinde bisher noch unbekannten Gesetzbuches und mit Einwilligung der heidnischen Obrigkeit dieselbe zu reformiren unternimmt. Aber erst in einem langen, nach außen wie innen zu führenden Kampfe, welcher die Gemeinde an den Rand des Unterganges bringt, und nur durch Intervention eines zweiten babylonischen Juden, des als Statthalter nach Jerusalem gesandten königlichen Mundschenken Nehemia, zu einem glücklichen Ende kommt, wird die Ausscheidung der altisraelitischen Elemente erzwungen und die Herrschaft des Gesetzes in der Gemeinde sicher gestellt.

Erst hierdurch wird es der jüdischen Gemeinde möglich, innerlich so weit zu erstarken, daß sie später diese Elemente, soweit sie nicht in einen directen Widerspruch zu ihr gerathen sind, ohne Schädigung ihrer Eigenart aufzusaugen vermag.

Erstes Capitel.

Die Heimkehr und die erste Einrichtung.

Gewöhnlich stellt man sich vor, es hätten die zur Rückkehr entschlossenen Judäer unter Führung des Davididen Serubbabel als weltlichen und des Hohenpriesters Josua als geistlichen Hauptes die Rückwanderung aus Babylonien nach Palästina angetreten, und unter der Leitung dieser beiden Männer, von welchen der erste zugleich von Cyrus zum persischen Statthalter bestellt

worden sei, ihr neues Gemeinwesen eingerichtet. Dieses aber habe sich auf Jerusalem und dessen nächste Umgebung beschränkt.

Diese Vorstellung ist in allen wesentlichen Punkten unrichtig. Sie entstand, indem man sich die Vorgänge nach der vom Chronisten in der ersten Hälfte des Esrabuches[1]) gegebenen Darstellung deutlich zu machen suchte, in die Lücken derselben aber Züge aus der Schilderung der Gemeinde eintrug, welche die Zeitgenossen Haggai und Sacharja für die Zeit des Darius geben, und nicht beachtete, daß die vom Chronisten mitgetheilten Quellenbelege zu der eigenen Erzählung des Chronisten nicht stimmen. Erst seitdem man erkannt hat, daß der Chronist seine eignen Quellen mißverstanden hat, und sich auf die Prüfung dieser Quellen eingelassen hat, hat man ein Bild von dem wirklichen Hergange zu gewinnen vermocht.[2])

Leider ergibt sich freilich hierbei, daß wir über die einzelnen Vorgänge, unter welchen sich die Heimwanderung der Deportirten und ihre Einrichtung auf dem Boden der Väter vollzogen hat, theils gar nicht, theils nur ungenau unterrichtet sind. Doch gestatten uns die in der Darstellung des Chronisten erhaltenen Quellenbelege wenigstens von dem allgemeineren Verlaufe ein deutliches Bild zu gewinnen. Danach ist die Rückwanderung und erste Einrichtung unter der Leitung eines persischen Beamten erfolgt. Als nationale Obrigkeit hat an der Spitze der Gemeinde ein Collegium von zwölf Häuptlingen (Aeltesten) gestanden, und das Gebiet der neuen Gemeinde hat sehr wahrscheinlich im Süden recht erheblich über die nächste Umgebung Jerusalems hinausgereicht.

Ueber die Heimkehr und die erste Besiedelung des Landes ist uns nur eine einzige alte Quelle erhalten: das Verzeichniß der unter Cyrus im Verwaltungsbezirk Jerusalem Angesiedelten, welches uns der Chronist wenigstens in seinem ersten Theile zweimal,[3]) und zwar aus dritter Hand, mittheilt. Das-

1) Vgl. Band I S. 81 Anm. 2) Vgl. E. Schrader, Ueber die Dauer des 2. Tempelbaus in Stud. und Krit. 1867, S. 460 ff. 3) Es erklärt sich dies daraus, daß er diese Liste nicht mehr in ihrer Urgestalt, sondern nur als Bestandtheil eines die Memoiren Nehemias mitenthaltenden größeren Werkes vorfand. Nur bei diesem Sachverhalte ist verständlich, daß er Neh. 7, 73^b, welcher Halbvers kein Bestandtheil der Memoiren Nehemias ist, in Esra 3, 1^a wiederholt. Er hat Neh. 7, 73^a und 73^b schon verknüpft gelesen, vgl. Wellhausen bei Bleek[4] S. 268 Anm. 1. Ueber dieses größere Werk und die in ihm enthaltenen Aufzeichnungen Nehemias vgl. S. 98 Anm. 1. 152 f. 163 Anm. 1. Nehemia hatte, wie er selbst Cap. 7, 5 erzählt, dieses unter Cyrus aufgestellte Verzeichniß nach seiner Rückkehr in Jerusalem gelegentlich seiner Bemühungen, die in Jerusalem wohnenden Geschlechter aufzunehmen, wieder aufgefunden. Deshalb hatte er es seinen Memoiren einverleibt. Von hier kam es in jenes vom Chronisten benutzte Werk. Der Chronist wiederholt es jedoch nochmals Esra 2 in einem anderen Zusammenhang, nämlich in seiner Erzählung über die Heimkehr. Ungenauigkeit des Chronisten, wie der späteren Abschreiber hat es verschuldet, daß dieses wichtige historische Document, welches aber wohl schon dem Chronisten nicht mehr unversehrt vorlag, an den beiden Stellen in nicht wenigen Punkten verschieden überliefert wird. Es soll im Folgenden nach Neh. 7 als der im Ganzen besseren Wiedergabe citirt werden. Zum dritten Mal kehrt diese

selbe findet sich jetzt Esra Cap. 2 und Neh. Cap. 7, 6—73ᵃ. Diese Liste muß bald nach der Ankunft in Jerusalem aufgesetzt worden sein. Die Gemeinde ist zwar bereits organisirt und die Vertheilung des Landes erfolgt, aber über die Organisation des Cultes und der Priesterschaft schweben noch Verhandlungen, Neh. 7, 65, und es ist noch genau bekannt, wieviel Pferde, Maulthiere, Kamele und Esel die Heimkehrenden besessen haben, Neh. 7, 68 f. Dieselbe ist zu Jerusalem aufbewahrt, dort später von Nehemia unter den Geschlechtsregistern der Gemeinde vorgefunden und seinen Memoiren einverleibt worden. Im Anschluß an das Verzeichniß der Heimgekehrten ist einst auch die Vertheilung der einzelnen Geschlechter über das Land berichtet gewesen und von Nehemia in seine Memoiren aufgenommen worden. Dieser Theil bildet jetzt den Grundstock von Neh. Cap. 11, welches in seiner jetzigen Gestalt sowohl Auslassungen als Zusätze von der Hand des Chronisten aufweist.[1])

Diese Liste berichtet nun über die Heimkehr selbst gar nichts. Der Chronist erzählt von ihr Esra Cap. 1. Die Quelle, nach welcher er erzählt, war wahrscheinlich dieselbe, aus welcher er später Esra 4, 6—6, 15 mittheilt.[2]) Diese Quelle handelt nicht nur über den Tempelbau unter Cyrus, sondern auch über Befeindungen der Judäer durch ihre Nachbarn unter Xerxes und Artaxerxes. Sie kann also wegen ihres Inhaltes erst nach Esras Zeit geschrieben sein. Es wird danach die Frage aufzuwerfen sein, in wiefern die von ihr gegebenen Nachrichten über die Zeit der Rückkehr innerlich wie durch äußere Zeugnisse beglaubigt sind. Die Darstellung des Chronisten aber wird überhaupt nur in soweit in Betracht kommen können, als sie durch das benutzte Quellenmaterial gedeckt erscheint.

Ich knüpfe an dieselbe an, weil die herkömmliche Auffassung von ihr

---

alte Liste, jedoch gleichfalls in mehrfach abweichender Gestalt wieder im 5. Capitel des apokryphischen 3. (nach anderer Zählung 1. oder 2.) Esrabuches, einer Bearbeitung und Erweiterung einer alten griechischen Uebersetzung des canonischen Esrabuches. Für weiteres sei verwiesen auf R. Smend, Die Listen der Bücher Esra und Nehemia, Basel 1881, S. 15 ff.

1) Die unmittelbare Fortsetzung von Neh. 7, 73ᵃ bildet Neh. 11, 1, vgl. Smend, a. a. O. S. 23. Die Verse Neh. 11, 1. 2 sind nicht mit Bertheau, die Bücher Esra, Nehemia und Ester, Leipzig 1862, S. 238 f. auf die Bemühungen Nehemias zu beziehen, die Bevölkerung Jerusalems zu mehren, sondern mit Ewald, Gesch. 4³, S. 206 Anm. 1 auf die erste Besiedelung des Landes unter Cyrus. Daß dann auch V. 3 ff. auf die gleiche Zeit sich beziehn, folgt aus dem Zusammenhang und einer Vergleichung von Cap. 11, 3 mit Cap. 7, 6. Auch Cap. 12, 1 zeugt dafür, daß die vorhergehende Liste auf die Zeit vor Nehemia sich bezieht. Die jetzt in Cap. 11, 3—36 gegebenen Mittheilungen über Priester und Leviten wie anderes beweisen, daß der Chronist, welcher übrigens in 1. Chro. 9 eben dieselbe Liste, und zwar sie irrthümlich auf die vorexilischen Verhältnisse übertragend, nochmals bearbeitet hat, sehr stark die von ihm in seiner Quelle vorgefundene Grundlage umgestaltet hat.

2) Daß dieselbe noch Thatsächliches über jene Ereignisse enthalten habe, ist sehr zu bezweifeln. Schrader, a. a. O. S. 480 glaubt es aus dem Namen Mithridat und der Angabe der Zahl der von Cyrus zurückgegebenen Gefäße schließen zu sollen. Allein der erstere kann aus Esra 4, 7 geflossen sein, und in solchen Zahlenangaben ist gerade der Chronist sehr frei.

ausgeht. Er beginnt mit der Mittheilung des Edictes, durch welches Cyrus die Heimkehr erlaubt hat.[1])

Dasselbe ist zweifellos unecht und vom Chronisten selbst nach der Sitte alter Schriftsteller verfaßt.

Seine einzige Quelle hierbei war das von ihm später seinem Inhalte nach aramäisch mitgetheilte Edict des Cyrus über den Tempelbau und die Tempelgefäße Esra 6, 3 ff.[2]) Und zwar trotzdem in diesem der Aufbau des Tempels, als einer öffentlich anerkannten Cultstätte, aus königlichen Mitteln befohlen wird, während im Widerspruch hiermit das vom Chronisten gegebene Decret die Unterstützung der abziehenden Judäer durch die Ortschaften, aus welchen sie abziehn, befiehlt. Ob er hierbei in Anspielung auf den Auszug aus Aegypten an eine Unterstützung der Heimkehrenden durch die babylonischen Heiden denkt, oder an Beiträge der zurückbleibenden Judäer, ist nicht deutlich. Seine Bekanntschaft mit den Angaben des Esra 6, 3 ff. Mitgetheilten verräth er dadurch, daß er Cyrus die Worte in den Mund legt, Jahwe habe ihm befohlen, ihm in Jerusalem einen Tempel zu bauen. Daß er Cyrus den erhaltenen Befehl ausführen läßt, indem er die Heimkehrenden auf die Taschen seiner Unterthanen anweist, ist ungeschickt, aber wohl absichtlich geschehn.

In den Esra 6, 3 ff. gemachten Angaben über eine zu Ekbatana unter Darius Hystaspis aufgefundene Buchrolle kann eine richtige Ueberlieferung über den Tempelbau liegen. Daß Cyrus in königlicher Freigebigkeit den Entschluß gefaßt habe, den Tempel zu Jerusalem auf königliche Kosten wiederherzustellen, ist nicht unglaublich. Es war der alte Tempel ja ein königlicher, von einem berühmten Könige der Vergangenheit gebauter Tempel gewesen,

1) „So sprach Cyrus, der König von Persien: Alle Königreiche der Erde hat mir Jahwe, der Gott des Himmels, gegeben, und derselbe hat mir befohlen, ihm ein Haus zu bauen in Jerusalem, welches in Juda. Wer unter euch ist von allem seinem Volk, mit dem möge sein Gott sein, und er ziehe hinauf nach Jerusalem, welches in Juda ist, und baue das Haus Jahwes, des Gottes Israels, das ist der Gott, welcher in Jerusalem ist, und jeder, wer übrig ist — von allen Orten, woselbst er als Beisasse wohnt, mögen ihn unterstützen die Männer seines Ortes mit Silber und Gold und Habe und Vieh, sammt freiwilligen Gaben für das Haus Gottes, welches in Jerusalem ist." Es ist dieses Edict, welches durch schriftlichen Erlaß wie durch Heroldsruf im ganzen persischen Reiche bekannt gemacht worden sein soll, vom Chronisten in sehr ungeschickter Weise verfaßt worden; denn derselbe vermengt den Standpunkt des Persers („der Gott, welcher in Jerusalem ist") und den des Israeliten („Jahwe, der Gott des Himmels, welcher Cyrus sein Reich gegeben hat") in einander, wobei er freilich die Entschuldigung hat, daß die Erfüllung der Weissagung Jes. 45, 1 ff. ihm Sache des Glaubens war. 2) Es handelt sich hier um eine Mittheilung aus einer Rolle, welche infolge einer Anfrage von Beamten der westeuphratischen Provinz über den Tempelbau unter Darius im Archive zu Ekbatana wiederaufgefunden sein soll; und welche vielleicht das Edict oder die Edicte des Cyrus über die Heimkehr der Juden enthalten hat. Es wird sich dabei um sehr umfassende Anordnungen gehandelt haben. Cyrus' Edicte über diese Angelegenheiten werden entweder blos persisch, oder, wie die uns erhaltenen Inschriften persischer Könige, in den 3 Hauptsprachen des Reiches, persisch, babylonisch und susianisch erlassen worden sein.

was die Heimkehrenden ja auch später noch betonen.[1]) Es lag daher nahe, daß ein König es unternahm, ihn wieder zu errichten, zumal damit politische Erwägungen verbunden sein konnten. In diesem Falle würde man auch verstehn, daß in dem königlichen Erlasse auch die Maaße des Baues berücksichtigt gewesen sind. Der Umstand, daß nach einem solchen Befehl des Cyrus höchst wahrscheinlich nicht verfahren worden ist, darf nicht als Grund dagegen angeführt werden, daß er wirklich gegeben worden sei. In einem Reiche von dem lockern Gefüge des persischen ist Nichtausführung königlicher Befehle durch die localen Instanzen nichts Verwunderliches. Im Gegentheil würde bei einer solchen Annahme das Zaudern der Gemeinde, mit dem Tempelbau zu beginnen, welche, wie wir noch sehn werden, bis in das Jahr 520 hiermit wartete, in ein neues Licht rücken und an Verständlichkeit gewinnen. Und für die Glaubwürdigkeit dieser Nachricht spricht auch der Umstand, daß die aramäische Quelle des Chronisten wenigstens über andere Ereignisse treue und zuverlässige Nachrichten bewahrt hat.

An das von ihm verfaßte Edict des Cyrus schließt der Chronist die Nachricht an, der persische Schatzmeister Mithridat habe auf Befehl des Cyrus die einst von Nebukadnezar erbeuteten und nach Babel gebrachten goldenen und silbernen Tempelgeräthe, 5469 Stücke an Zahl, an Scheschbassar „den Fürsten Judas" ausgeliefert, und dieser habe sie bei der Rückkehr der Gemeinde mitgenommen. Dabei werden auch die einzelnen Sorten der Tempelgefäße mit aufgezählt.

Aus den oben erwähnten Gründen können auch diese Angaben nur soweit Anspruch auf Glauben erheben, als wir sie aus der aramäischen Quelle belegen können. Dort fehlt jede Angabe über Art und Zahl der Gefäße; diese Angaben wird der Chronist sich ausgestaltet haben. Mithridat wird in anderem Zusammenhange genannt. Dagegen findet sich Esra 5, 14 f. die Angabe, daß die Gefäße von Cyrus an den „Mann Scheschbassar mit Namen" gegeben worden seien, welchen er zum Statthalter (pächâ) eingesetzt habe, und zwar mit dem Befehle, daß er sie nach Jerusalem bringe und daß der Tempel an seiner Stelle aufgebaut werden solle, worauf Scheschbassar den Grundstein gelegt habe. Hieraus hat der Chronist richtig geschlossen, daß Scheschbassar der mit der Uebersiedelung der Deportirten beauftragte persische Beamte und der erste persische Statthalter des Verwaltungsbezirks Juda gewesen ist; aber er hat die Späteren irre geführt, indem er diesem statt des Titels Statthalter den Titel „Fürst von Juda" gegeben hat.

Es ist das nämlich ein Titel, welcher naturgemäß nur einem Davididen gegeben werden kann. Da nun die Grundsteinlegung des Tempels, dessen Bau nach Esra 5, 16 Scheschbassar begonnen hat, nach dem Berichte des beim Tempelbau ganz besonders betheiligten Zeitgenossen Sacharja (Cap. 4, 9) von dem Davididen Serubbabel gelegt worden ist, welchen Haggai 1, 1 geradezu den Statthalter Judas (pachat Jehuda) nennt, und welcher nach Sacharja wie

1) Esra 5, 11 ff.

Haggai damals die einflußreichste Person in der Gemeinde gewesen ist, so hat man vermuthet, daß Scheschbassar der babylonische oder persische Name[1]) des Davididen Serubbabel sei, und daß dieser zum ersten Statthalter bestellt, wie auch mit der Rückführung der Deportirten betraut worden sei.

Es scheitert jedoch diese Annahme an dem Umstande, daß die aramäische Quelle des Chronisten Esra Cap. 5 die beiden Personen, den königlichen Statthalter Scheschbassar (Cap. 5, 14 ff.) und den bei Beginn des Tempelbaus an der Spitze der Gemeinde stehenden Serubbabel (Cap. 5, 2 ff.) nebeneinander nennt. Damit ist die Annahme ihrer Identität ausgeschlossen. Ein so auffallender Umstand hätte Esra Cap. 5 nothwendig erwähnt werden müssen. Es ist aber auch schon nach allgemeinen Erwägungen wenig wahrscheinlich, daß ein Mitglied der Deportirten mit der Ausführung einer so schwierigen Aufgabe betraut worden sein sollte, wie sie die Uebersiedelung vieler Tausende von Menschen vorstellt. Die Durchführung derselben bedurfte einer größeren Autorität und einer größeren Geschäftskenntniß, als sie ein solches besaß. Es waren viele Rechtsfragen sowohl zwischen den Zurückwandernden, als zwischen diesen und den jetzigen Bewohnern der Landschaft Juda, nöthigenfalls unter Anwendung von Gewalt, zu regeln, deren Entscheidung nur durch einen über den Parteien stehenden Vertreter der persischen Obrigkeit erfolgen konnte. Auch zu etwaigen Verhandlungen zwischen dem Hofe und dem sich neu bildenden Staatswesen bedurfte man eines solchen um so mehr, als die Vertretung der Interessen der umwohnenden Völker ja in den Händen erfahrener persisch-babylonischer Beamten lag. Zu all diesem eignete sich kein Judäer. Naturgemäß konnte die Vertheilung der Gewalten schon damals nicht wesentlich anders ausfallen, als wir sie noch zur Zeit der römischen Herrschaft treffen. Wie in römischer Zeit neben dem Synedrium als höchster nationaler Obrigkeit der Procurator als Vertreter des römischen Reiches stand, so wird bei der Gründung der Gemeinde neben den nationalen Spitzen des neuen Communalwesens ein persischer Statthalter gestanden haben. Der letztere wird Scheschbassar gewesen sein, welcher auch aus diesem Grunde für eine von Serubbabel verschiedene Person zu halten ist. Hatte Cyrus die Führung des Tempelbaues aus königlichen Mitteln befohlen, so verstand sich die Betheiligung des persischen Statthalters Scheschbassar bei der Grundsteinlegung ebenso von selbst, wie es erklärlich ist, daß für die jüdisch-nationale Betrachtungsweise die Betheiligung des Sprosses seines alten Königsgeschlechts in den Vordergrund trat. Daß nach erfolgter Einrichtung das Statthalteramt vorübergehend in Serubbabels Händen gewesen sei, wie uns Haggai 1, 1 anzudeuten scheint, ist nicht unmöglich. Es wird darauf zurückzukommen sein.

Zur Zeit der Rückkehr aber ist diese nationale Spitze nicht Serubbabel gewesen, haben auch nicht Serubbabel und Josua gemeinsam dasselbe gebildet. Hierüber läßt unsere einzige gleichzeitige Quelle, jene Liste der Heimgekehrten,

1) Die Form des Namens ist, wie LXX zeigen, nur sehr unsicher überliefert.

keinen Zweifel, denn sie bezeichnet im Eingang (Esra 2, 2. Neh. 7, 7) die in den Verwaltungsbezirk Juda Zurückgewanderten als diejenigen, welche gekommen sind mit Serubbabel, Josua, Nehemia, Asarja, Raamja, Nachamani, Mordechai, Bilschan, Misperet, Bigwai, Rechum und Baana. Daß weder Serubbabel noch Josua einen Titel erhalten, kann nicht übersehn werden. Es erklärt sich daraus, daß diese Zwölf gleiche Rechte ausübten, und bestätigt die oben erwiesene Annahme, daß Serubbabel nicht mit der Statthalterwürde bekleidet gewesen ist. Diese Zwölf sind nach dem Wortlaut der Liste bereits in Babylonien an die Spitze der Heimkehrenden getreten. Sie werden die Häuptlinge der einflußreichsten judäischen Geschlechter gewesen sein und ein, die ihm überwiesenen Angelegenheiten durch gemeinsamen Beschluß erledigendes, aristokratisches Collegium gebildet haben. Neben ihm steht, wie die Geschichte Esras zeigt, die Volksversammlung. Ueber die Abgrenzung der Competenzen beider erfahren wir nichts. Nach Beseitigung des Königthums griff man naturgemäß zu dieser altsemitischen Verfassung zurück, da die alten Geschlechtsverbände den Untergang des Staates überdauert hatten. Die Nachwirkung der abgelaufenen Phasen der Geschichte des Staates und der Religion zeigt sich aber darin, daß der Vertreter des davidischen Geschlechtes, welches der Ruhm der Vergangenheit zierte und die prophetischen Zukunftserwartungen auszeichneten, an der Spitze dieser Zwölf genannt wird, und nach diesem der Vertreter des priesterlichen Geschlechts der Sadokiden, welches nach den in Josias Reform wurzelnden Plänen Ezechiels die wichtigsten Interessen der Nation zu vertreten hatte, vom Königthum unabhängig geworden und in den Mittelpunkt der Interessen des Volkes gerückt war. Serubbabel und Josua erscheinen hier jedoch noch als die ersten unter Gleichberechtigten, welches von beiden Geschlechtern das erste werden sollte, hat erst der weitere Geschichtsverlauf entschieden.

Serubbabel ist ein Enkel des unglücklichen Jojachin,[1]) Josua ein Enkel

1) Seine Genealogie ist in Unordnung. Sein Zeitgenosse Haggai bezeichnet ihn Cap. 1, 1. 12. 14. 2, 23 als Sohn des Sche'alti'el. Ebenso nennt ihn der Chronist Esra 3, 2. 8. Neh. 12, 1 und die aramäische Quelle Esra 5, 2. Hiermit steht jedoch die 1. Chro. 3 gegebene Genealogie in Widerspruch. Nach ihr, V. 17—19, ist er nicht Sohn des Sche'alti'el, des ältesten Sohnes Jojachins, sondern des Pedaja, des dritten Sohnes Jojachins. Hält man diese Tabellen der Chronik für intact überliefert (anders Ewald, Gesch. 4^3, S. 109 Anm. 1), so wird man annehmen müssen, daß der Chronist diese widersprechende Angabe in irgend einer Vorlage gefunden hat. Daß er sich durch sie in Widerspruch mit anderen Theilen seines Geschichtswerkes setzt, mag er nicht beachtet, oder einer Ausgleichung nicht für bedürftig erachtet haben. Beide Angaben werden häufig durch die Annahme in Einklang gebracht, daß Serubbabel zwar Sohn des Pedaja gewesen, aber in einer Leviratsehe (vgl. Bd I S. 393 f.) mit der kinderlosen Wittwe des Sche'alti'el erzeugt worden sei (Hitzig, Bertheau). Allein man sieht nicht ein, weshalb er gerade in einer Genealogie als Sohn seines wirklichen, nicht seines gesetzlichen Vaters bezeichnet worden sein soll. Eine andere Annahme, er sei absichtlich mit dem berühmteren Erstgebornen des Jojachin in Verbindung gebracht worden, scheitert daran, daß ihn gerade sein Zeitgenosse Haggai beständig den Sohn des Sche'alti'el nennt. Die Angabe des Zeitgenossen dürfte doch wohl den Vorzug verdienen.

des letzten Oberpriesters am salomonischen Tempel, jenes Seraja, welchen Nebukadnezar in Ribla hatte hinrichten lassen.[1]) Hoherpriester ist er erst nach der Rückkehr geworden. Denn nach Neh. 7, 65 sollen nach Weisung des Landpflegers diejenigen Priester, welche ihre priesterliche Abstammung nicht nachzuweisen vermögen, vom Genusse des Hochheiligen ausgeschlossen werden, bis ein Priester dastehn werde, der mit Urim und Tummim, d. h. durch das wieder einzuführende Orakel über die Berechtigung ihrer Ansprüche entscheidet. Dies setzt aber voraus, daß ein Hoherpriester nicht vorhanden gewesen ist, und daß noch Verhandlungen über die Organisation des Priesterthums stattgefunden haben. Wenn uns nun zum Beginne des Tempelbaues Josua mit der stehenden Bezeichnung „der Hohepriester" begegnet, so muß in der Zwischenzeit, d. h. aber, wie wir noch sehn werden, zwischen 537 und 520, diese von Ezechiel noch nicht ins Auge gefaßte Institution eingeführt worden sein.

Es ist sehr zu bedauern, daß jede Ueberlieferung über die Erwägungen und Verhandlungen, welche hierzu geführt haben, erloschen ist.[2]) Denn damit ist zugleich jede Erinnerung über eine damals erfolgte, für alle Folgezeit entscheidende Neuordnung des Stammes Levi verloren gegangen, auf welche wir jetzt auf Grund der älteren wie späteren Nachrichten über denselben nur noch schließen können. Wir würden in der Frage über die Entstehung von Gesetz und Judenthum noch klarer sehn, wenn uns Nachrichten über diese Vorgänge im Schoße der neugegründeten Gemeinde erhalten wären. Ezechiel hatte alle sadokidischen Priester als gleichberechtigt betrachtet. Er wird in seinen Forderungen überboten, indem dieselben und damit die ganze Gemeinde im Hohenpriester eine Spitze erhält. Man könnte meinen, das sei eine Consequenz seiner Ideen und um so nothwendiger eingetreten, als ja die Gemeinde einen nationalen Fürsten nicht erhielt, vielmehr ein heidnischer Statthalter sie regierte, wie denn der nachexilische Hohepriester an den Fürsten Ezechiels erinnert. Allein da die Einrichtung des Hohenpriesterthums getroffen worden ist, ehe die Ideen Ezechiels über den Tempelcult Zeit hatten, sich auszuwirken, so kann sie nicht wohl als eine Consequenz aus diesen erwachsen sein. Auch kann das Hohepriesteramt um deswillen nicht aus einer Verschmelzung der ezechielischen Figur des Fürsten und des sadokidischen Priesters entstanden sein, weil die Gemeinde in Serubbabel den künftigen Messiaskönig erblickt und zunächst unter der Leitung ihrer zwölf Häuptlinge verbleibt. Jene Aehnlichkeit des Hohenpriesters mit dem Fürsten Ezechiels wird daher eine zufällige sein und sich daraus erklären, daß er eben die einzige volksbürtige Person war, welche in einer immer wichtiger werdenden Sphäre des Gemeinschaftslebens die Spitze der Gemeinde bildete, und daher allmählich ihre Vertretung auch noch in anderen Angelegenheiten in die Hand bekam.

---

1) Haggai 1, 12. 14. 2, 2. 4. Zach. 6, 11. 1. Chro. 5, 40 f., vgl. Bd. I S. 695.
2) Interessant wäre zu wissen, ob man sich bei Bildung dieser Titulatur etwa an ein fremdes Muster angelehnt hat.

Man wird vielmehr die Entstehung des Hohenpriesterthums nur dann richtig verstehn, wenn man die noch vorhandenen Andeutungen über die damals erfolgte Neuordnung des Priesterthums zu deuten weiß. Ezechiel hatte für die Sadokiden das alleinige Recht zu opfern gefordert und dasselbe aus Israels Geschichte begründet. Er gibt damit zweifellos die Ansprüche seiner gesammten Familie wieder. Aber diese können damals, wie uns noch mehrere Andeutungen verrathen, von der Gemeinde nicht anerkannt worden sein. Eben jene oben erwähnte Stelle Esra 2, 63. Neh. 7, 65 beweist vielmehr, daß damals nichtsadokidische Priester in ihrem Priesterthum bestätigt worden sind. Denn nur bei dieser Voraussetzung war es erwähnenswerth, daß die Ansprüche einzelner abgewiesen worden seien. Es handelt sich hier aber nicht etwa um Nachweisung der Zugehörigkeit zur Familie Sadoks, über welche ein Zweifel nicht wohl bestehn konnte, da noch Männer am Leben waren, welche das alte, vorexilische Jerusalem gekannt hatten, sondern um das „Priesterthum". Man hat sich also damals entschlossen, das Priesterthum auf viel breiterer Basis neu zu organisiren, als der Sadokide Ezechiel es im Einklang mit seinen Familientraditionen verlangt hatte. Man hat auch die Angehörigen anderer priesterlicher Familien im Widerspruch mit diesem nicht den Leviten, sondern den Priestern eingereiht. Und die Aufnahme in die Zahl der priesterlichen Familien zu erreichen ist, wie wir noch sehn werden, vgl. S. 155 Anm. 3, noch später gerade einer der damals abgewiesenen Familien geglückt. Daß eine solche Aufnahme wenigstens früher möglich war, lehrt ja auch die Legende über Eli, welche Elis Nachkommen an den bewährten Priester, welcher beständig vor Jahwes Gesalbten wandelt, d. h. an den sadokidischen Priester, die Bitte richten läßt: „ordne mich ein in eine der Priesterschaften, auf daß ich ein Stück Brod esse". 1. Sa. 2, 36.

Trifft die Vermuthung zu, daß die nachexilischen Priesterfamilien Jerusalems nicht nur aus Nachkommen Sadoks, sondern auch aus Nachkommen der Priester der Landheiligthümer bestanden haben, weil letztere bei der Rückkehr ihre Ansprüche mit Erfolg geltend zu machen verstanden hatten, so werden mehrere Eigenthümlichkeiten des Priestercodex erst recht verständlich. So der Nachdruck, mit welchem in den Erzählungen von der Empörung des Leviten Korah und seiner Genossen und von Aharons grünendem Stab, das alleinige Recht Aharons betont wird Nu. Cap. 16 ff., und die Wiederholung der Meinung Ezechiels, daß die Leviten um ihrer Schuld willen niedere Dienste thun Nu. 18, 23. Andererseits wird aber durch dieselbe auch erklärlich, daß im Priestercodex derselbe Aharon, welcher in der älteren Sage Ex. 32 das goldne Kalb fertigt, also Prototyp der Höhenpriester ist, als Stammvater aller legitimen Priester, also auch der sadokidischen Hohenpriester erscheint.[1]) Noch deutlicher aber lehren die Angaben der

1) In der sehr interessanten, aber manches Disputable enthaltenden Abhandlung de Aäronieden (Theol. Tijdschr. 1884, S. 289 ff.) hat Oort diese Vermuthung aufgestellt, und die Verwendung der Figur Aharons zur genealogischen Zusammenfassung der seit der neueren Organisation zusammengehörigen Priesterfamilien daraus zu erklären gesucht, daß Aharon im Nordreiche als Stammvater der Priester gegolten habe. Die

Chronik über die zu ihrer Zeit bestehende Ordnung der priesterlichen Familien, daß dieselbe in zwei Bestandtheile von verschiedener Herkunft zerfallen. 1. Chro. 24 führt 16 der 24 Priesterfamilien auf Eleasar, den Sohn Aharons, 8 auf Itamar, den Sohn Aharons zurück. Die Linie Eleasar wird sich mit der der Sadokiden decken, welche von ihr abgeleitet werden, auf Itamar aber wird Ebjatar der Nachkomme Elis zurückgeführt. Seine Linie wird die Nachkommen der Priester der alten Heiligthümer umfassen, von denen übrigens möglicher Weise doch einzelne die Zurechnung zu Eleasar erreicht haben.

Treffen diese Vermuthungen das Richtige, hat die Familie Sadoks auf Durchführung der Vorschriften Ezechiels verzichten müssen, so stellt die Errichtung des ihr zugefallenen Hohenpriesterthums vielleicht die Entschädigung für diesen Verzicht vor. In ihm besitzt sie einen Vorzug vor allen übrigen Priestern, welcher durch ihre Einsetzung in das vor dem Exile vorhandene Amt der Oberpriester (vgl. Band I S. 695) nicht zum Ausdruck gebracht werden konnte. Und hierin wäre der Grund für die doch im höchsten Maaße auffallende Erscheinung gefunden, daß man die Restauration des Cultes mit der Stiftung einer völlig neuen Institution beginnt. Dieselbe würde einen Compromiß zwischen einander widersprechenden Ansprüchen vorstellen.

Es hat nun auch in jener Zeit noch, in welcher Serubbabel und Josua bereits eine besonders ausgezeichnete Stellung in der Gemeinde einnahmen, das Aeltestencollegium der Zwölf von Rechtswegen die Regelung aller inneren Angelegenheiten der Gemeinde. Es sind die „Alten" oder die „Alten der Judäer",[1]) welche die aramäische Quelle im Buche Esra wiederholt erwähnt. An sie wendet sich der persische Satrap mit Anfragen Esra 5, 5 ff. und Befehlen Esra 6, 7 ff. Sie bauen den Tempel Esra 6, 14. Mit ihnen verhandeln diese, wie später Esra und Nehemia, nicht mit dem Hohenpriester. Mit den „Familienhäuptern" Neh. 7, 70 ff. (und öfters) oder „Familienobersten" Esra 8, 29 dürften sie sich nicht decken. Diese Ausdrücke scheinen die Häupter aller Geschlechter im Allgemeinen zu bezeichnen, während die Zwölf durch eine Wahl aus diesen hervorgegangen sein dürften. Diese Zwölf werden alle Angelegenheiten der neuen Gemeinde völlig selbständig geordnet haben, soweit man nicht an den persischen Statthalter eine Entscheidung freiwillig brachte, weil man sich nicht zu einigen vermochte. (Neh. 7, 65.) Die Freiheit des Cultes bedingte nothwendig diese eigene Verwaltung aller bürgerlichen Angelegenheiten, einschließlich Rechtssprechung und Polizei, beides liegt auch noch in den Zeiten Esras in den Händen der israelitischen Geschlechtshäupter und bürgerlichen Beamten.[2]) Der

---

Rolle, welche Aharon in der Geschichte vom goldenen Kalb spielt, weist allerdings auf etwas Derartiges hin. Daß unter den nach der Rückkehr zum Priesterthum Zugelassenen Nachkommen von Priestern der Heiligthümer des Nordreichs gewesen seien, ist allerdings sehr wohl möglich, aber nicht nachzuweisen. Zunächst wird doch wohl an Judäer zu denken sein.

1) sâbê jehûdâ'e. Der Ausdruck entspricht dem hebräischen siknê jehûdâ, vgl. Bd. I S. 401. 2) Esra 10, 14 ff.

persische Statthalter wird sich begnügt haben, alles zu überwachen und für den richtigen Eingang der Abgaben zu sorgen.

Unter der Aufsicht dieser zwölf Aeltesten werden die einzelnen Geschlechter und Ortsgemeinden, deren Repräsentanten sie ja sind, die Angelegenheiten selbständig geordnet haben, wie dies in vorexilischer Zeit der Fall gewesen ist.

Unter der Leitung der zwölf Aeltesten also zogen im zweiten Jahre des Cyrus, d. i. 537, wie uns jenes Verzeichniß, unsere einzige gleichzeitige Quelle meldet, 42,360 freie Männer, Frauen und Kinder mit 7337 Knechten und Mägden und 245 Sängern und Sängerinnen aus Babylon nach Juda.[1])

In beiden Recensionen der Liste, deren Zahlen sonst so erheblich differiren, wird nun die Zahl der Priester völlig gleich angegeben. Sie zählen in vier Familien 4289 Köpfe. Trotzdem, wie oben bemerkt worden ist, hierunter mit höchster Wahrscheinlichkeit nicht blos Nachkommen Sadoks, sondern Nachkommen der alten Priesterfamilien zu verstehn sind, ist diese Zahl viel zu groß. Ihre Entstehung ist dunkel. Leider ist uns die Möglichkeit, diese Angabe an der Hand der in der Fortsetzung der Liste Neh. 11 wahrscheinlich einst gegebenen Zahlen zu corrigiren, durch die stattgehabte Ueberarbeitung derselben entzogen worden. Der Leviten waren es nur 74 (Neh. 7, 43), was sich aus dem oben Bemerkten erklärt. Daneben 392 Nachkommen der Tempelsclaven und Knechte Salomos und 138 Thorhüter. Alle diese zählen hier noch nicht zum Stamme Levi, werden aber als Tempeldiener nach den Leviten aufgeführt. Die Sänger und Sängerinnen aber nicht einmal hier, sondern unter den Sclaven der Gemeinde. Nach Neh. 3, 26 wohnten die Nachkommen der alten Tempelsclaven am Ophel bis zum Wasserthor.

Ueber die Zeit des Aufbruchs haben wir so wenig eine Nachricht, wie über die einzelnen Anordnungen, welche zur Durchführung des Zuges getroffen worden

1) Daß diese Zahl die Kopfzahl der ganzen Exulantenschaar, nicht aber die Kopfzahl der in ihr enthaltenen Männer vorstellt, ergibt sich daraus, daß in dieser Gesammtzahl nach Neh. 7, 67 Knechte und Mägde, die Sänger und Sängerinnen nicht enthalten sind. Diese Ausnahme ist nur möglich, wenn auch die Gesammtzahl Frauen enthält. Die für die einzelnen Geschlechter und Ortsgenossenschaften gegebenen Zahlen geben dagegen nur die der Männer ohne Unterschied des Alters wieder. Daraus erklärt sich, daß sie durch Addition die Gesammtkopfzahl nicht ergeben. Die Zahlen der einzelnen Geschlechter und Ortsgenossenschaften stimmen in den beiden Recensionen der Liste nicht überein; nach Esra 2 sind es zusammen 29,818, nach Neh. 7 aber 31,089, 3. Esra 5 hat gar daraus 30,143 freie Männer gemacht. Dies beweist, daß die Ueberlieferung ungenau war. Daß die Zahlen in der Ueberlieferung verkleinert worden seien, ist nicht wahrscheinlich, das Gegentheil eher anzunehmen. Sonach würde die kleinste Angabe im günstigsten Falle nicht zu groß sein. Sie ist aber allerdings noch zu reduciren, da die Angabe, es seien 4289 Priester heimgekehrt, nicht zutreffen kann, mag man nun in dieser Summe die Frauen und Kinder der Priester einbegriffen sein lassen oder nicht. Auch nach einer solchen Reduction bekommen wir freilich noch ein ziemliches Uebergewicht der Männer, welches auch durch die Annahme nicht zu compensiren ist, daß die Zahl der Mägde die der Knechte überstiegen habe und die Kebsweiber mit zu diesen gerechnet gewesen seien. Doch ist ein Uebergewicht der Männer bei jeder Colonisation zu beobachten.

sind.[1]) Auch über den Verlauf des Zugs sind uns keinerlei Nachrichten erhalten. Ebenso wenig haben wir Nachrichten darüber, welche Verhandlungen dem Auszug unter den Deportirten vorhergegangen sind. Häufig stellt man sich vor, es seien die den prophetischen Gedanken gewonnenen Elemente des Volkes gewesen, welche sich zur Heimkehr entschlossen hätten, während die fleischlich Gesinnten es vorgezogen hätten, in den sichern Verhältnissen Babyloniens und im ruhigen Genusse der dort erworbenen Güter zu verbleiben. Diese Auffassung wird jedoch von der Liste der Heimgekehrten als unzutreffend ausgewiesen.

Diese Liste lehrt vielmehr, daß die Heimkehrenden in der alten semitischen Organisation der Geschlechtsverbände und der mit diesen eng zusammenhängenden (vgl. Band I S. 398 ff.) Ortsgenossenschaften zurückgewandert sind. Schon hieraus sieht man nun, daß die Heimkehr, was ja freilich von vornherein zu vermuthen ist, nicht als eine Sache der Einzelnen, sondern, wie Smend mit Recht behauptet hat, als eine nationale Angelegenheit betrachtet worden ist, welche von den Geschlechtsverbänden als Vertretern der ganzen Nation zu unternehmen war. Diese Auffassung wird dadurch bestätigt, daß sich unter den Geschlechtern, welche an der Rückwanderung unter Esra beteiligt waren, nach Esra Cap. 8 nur solche befinden, welche auch an der ersten Rückwanderung nach Esra Cap. 2 theilgenommen hatten. Daraus dürfte doch wohl zu schließen sein,[2]) daß alle in Babylonien vorhandenen Geschlechter an der Rückwanderung im Jahre 537 betheiligt gewesen sind. Dann aber war der Wiederaufbau Jerusalems und die Wiedererrichtung des Cultes eine That der ganzen Gemeinschaft der Exilirten, welche sich ja als die israelitische Nation betrachtete und diesem Gedanken wohl auch durch die Zwölfzahl ihrer Führer Ausdruck gegeben hat. Nur so begreift sich weiter, daß sich die Gemeinde auch später noch mit demselben Namen bezeichnet, welchen sich die Gemeinschaft der Deportirten in Babylonien beigelegt hatte. Sie ist auch jetzt noch die „Gôlâ", d. h. die

---

1) Ewald, Gesch. 4^3, S. 111 A. 3, und danach Bertheau haben vermuthet, 3. Esra 5, 1, an welches jetzt im apokryphischen Esrabuche mit 3. Esra 5, 7 ff. die Liste Esra 2. Neh. 7 anschließt, sei auch im canonischen Esrabuche einst zwischen Cap. 1 u. 2 hebräisch gelesen worden. In diesem Abschnitte wird der Monat Nisan des zweiten Jahres des Darius als Zeit des Aufbruchs angegeben und erzählt, Serubbabels Zug sei von 1000 Reitern nach Jerusalem geleitet worden. Jene Vermuthung ist jedoch im höchsten Maaße unwahrscheinlich. 3. Esra 5, 1—6 hängt inhaltlich wie formell aufs engste zusammen mit dem 3. Esra 3, 1 ff. gegebenen und durch Cap. 5, 5—6 in herzlich ungeschickter Weise an die alte Liste Esra 2. Neh. 7 angeschlossenen Roman von Serubbabel, welcher als persischer Leibwächter in philosophischem Wettstreit seine beiden Genossen überwindet, und sich dann von Darius als Gunst die Erlaubniß zur Rückkehr seiner Genossen ausbittet. Der Monat Nisan mag aus der Erzählung von Esras Heimkehr stammen, Esra 8, 31, wie der Leibwächter Serubbabel deutlich eine dem Mundschenken Nehemia nachgebildete Figur ist. Die 1000 Reiter würden sich neben Esra 8, 22 als besondere Huldverweisung des Darius ausnehmen. Dazu hat auch Nehemia nach Neh. 2, 9 Reiter von Artaxerxes mitgegeben erhalten. Die Rolle, welche in dieser Erzählung Serubbabel spielt, charakterisirt sie als junge Erfindung. 2) Vgl. Smend, a. a. O. S. 20.

Gemeinschaft der Deportirten. Es haben sich also alle Geschlechter Babyloniens betheiligt; wer aber von den einzelnen Geschlechtern von der Erlaubniß des Königs Gebrauch machen solle, darüber werden diese entschieden und dabei allerdings die Vermögensverhältnisse der zu ihnen gehörenden Familien, wie den Eifer Einzelner, berücksichtigt haben.

Vor allem aber muß man sich vor der Meinung hüten, es sei die Masse der Gleichgültigen gewesen, welche in Babylonien zurückblieb. Gewiß wird es unter diesen solche gegeben haben, welche die Mühsal der Rückwanderung und der Colonisation eines neuen Besitzes scheuten. Aber wie wenig man dort gleichgültig gegen das nationale Unternehmen war, sieht man nicht nur an den reichen Geschenken, welche später aus Babylonien dem Tempel zufließen; es ergibt sich dies vor allem auch aus der wichtigen Erscheinung, daß dort die von Ezechiel gegebenen Anregungen viel kräftiger fortgewirkt haben, und daß dort jene gesetzliche Schriftstellerei, vgl. S. 139 ff., ihre Krönung gefunden hat, durch welche es den Heimgekehrten ein Jahrhundert später erst möglich geworden ist, sich als jüdische Gemeinde definitiv zu constituiren.

Eine der ersten Sorgen der Heimgekehrten war es nach der Liste, behufs Erbauung des Tempels einen Tempelschatz zu stiften und für die würdige Bekleidung der Priester zu sorgen. Und zwar scheint dies nach der Reihenfolge, in welcher die Liste erzählt, zu schließen, erfolgt zu sein, bevor die einzelnen Geschlechter sich an ihren Wohnorten bleibend niedergelassen hatten. Es wird darüber wie über die Vertheilung des Grundbesitzes in Volksversammlungen entschieden worden sein. Leider ist der von Nehemia über die Stiftung des Tempelschatzes und der priesterlichen Garderobe mitgetheilte Bericht nicht unentstellt auf uns gekommen. Esra 2, 68 f. hat ihn der Chronist stark verkürzt und seines wichtigen Inhaltes beraubt. Umgekehrt ist er Neh. 7, 70 ff. durch Einschiebungen erweitert worden. Und an beiden Stellen haben die Angaben über die Höhe der gestifteten Summen kaum eine Gewähr, da sie einander widersprechen und gerade bei ihnen, wie die Rechnung nach Dariken beweist, eine spätere Hand eingegriffen hat. Als ursprünglicher Wortlaut läßt sich Neh. 7 vielleicht das folgende noch herausschälen: „Der Statthalter[1]) gab in den Schatz Gold ...... und 50 Opferschalen und Priestergewänder 30.[2]) Die Familienhäupter gaben zum Schatze Gold ......, Silber ......[3]) und 67 Priesterkleider."

Ueber die Zeit, in welcher die Auswanderer in Palästina anlangten, haben

---

1) Gemeint ist wie V. 65 Scheschbassar. V. 70^a ist aus 71^a geflossen und verwischt den Gegensatz zwischen Scheschbassar und den Familienhäuptern. Vgl. die irrige Deutung des Statthalters auf Nehemia in LXX. 2) M. T. 530, die 500 fehlen in LXX. 3) V. 72^a fehlt mit Recht in LXX; er reißt Zusammengehöriges auseinander. Er dürfte aus unrichtiger Wiederholung einer Zeile geflossen und dann „der Rest des Volkes" ergänzt sein. Wäre er echt, so würden wir in ihm andere Zahlen als V. 71 finden. Dazu spenden die Familienhäupter doch wohl für ihre Familien, also für das ganze Volk.

wir keinerlei directe Nachrichten. Dagegen vermögen wir uns noch ein Bild zu machen von der Vertheilung der Heimgekehrten auf Stadt und Land und der Ausdehnung des ihnen zurückgegebenen Besitzes. Freilich nur, wenn wir beachten, daß zu den von Nehemia aus den von ihm aufgefundenen Listen mitgetheilten Angaben über die erste Ansiedelung im Lande auch Neh. 7, 73ª. 11, 1—3 und der Grundstock des 11, 4—36 Stehenden gehört. Indem man blos die Liste Neh. 7, 6—69 hierüber befragt hat, ist man vielfach zu unzutreffenden Vorstellungen über den Besitz der 537 Heimgekehrten und ihre Vertheilung über das Land gelangt.

Auf den ersten Blick scheint es nämlich nach Neh. 7, 6ff., als sei nur ein Theil des südlich von Jerusalem gelegenen alten Stammgebietes von Juda in den Besitz der Heimgekehrten gekommen. Die Liste zählt zunächst Geschlechter auf, hierauf folgen, allerdings vermischt mit Geschlechtern, die Gemeinden von Gibeon, Betlehem, Netopha (bei Betlehem), Anatot, Betasmavet,[1] Kirjat-Jearim, Kephira, Be'erot, Rama und Geba, Michmas, Bet-el, Ai, Jericho, Lod, Chadid und Ono.

Aber das sind zunächst nur Angaben über die Herkunft und Abstammung der Deportirten, welche uns nicht einmal völlig durchsichtig sind; denn wir wissen nichts über die Heimath der in der Liste aufgeführten Geschlechter. Daß dieselben sämmtlich Nachkommen der Einwohner des vorexilischen Jerusalems gewesen seien, wird nicht gesagt. Da die israelitische Bevölkerung desselben durch Einwanderung entstanden ist,[2] so ist vorauszusetzen, daß die in Jerusalem vertretenen Geschlechter vielfach auch in anderen Orten ansässig gewesen sein werden. Dazu ist die compacteste Masse unter den Deportirten den Babyloniern durch die Deportation des Jahres 597 in die Hände gefallen. Zu ihr gehörte das Heer, das sich doch aus den Grundbesitzern des ganzen Landes zusammensetzte. Andererseits ist es begreiflich, daß uns unter den Heimgekehrten gerade die Namen der um Jerusalem liegenden Orte begegnen, denn die Bewohner der Landschaft um Jerusalem werden sich vor Beginn der Belagerung Jerusalems dorthin geflüchtet haben. Bei diesem Sachverhalte aber wäre es ein Fehlschluß, wenn man aus der Angabe im Titel der Liste (Neh. 7, 6), sie enthalte die Bewohner des Verwaltungsbezirkes Juda, „welche zurückgekehrt sind nach Jerusalem und Juda, ein jeder in seine Stadt", schließen wollte, daß den Heimgekehrten nur Jerusalem mit der durch diese Orte bezeichneten Umgebung Jerusalems, also das Stammgebiet Benjamins in seiner späteren Ausdehnung, einige im Südwesten des Stammgebietes Ephraims belegene Stadtgebiete und das Stammgebiet Judas bis Bethlehem im Südwesten, überliefert worden sei. Denn die Voraussetzung wäre eben, daß alle in der Liste neben den Gemeinden genannten Geschlechter dem alten Jerusalem entstammt wären, und diese ist durch die Liste nicht an die Hand gegeben. Daß sich

1) Nach Neh. 12, 29 bei Geba im Gebiete des alten Benjamin gelegen. 2) Vgl. Bd. I S. 270.

aber diese Geschlechter alle im neuen Jerusalem niedergelassen hätten, wird durch gewichtige Gründe widerlegt. Smend[1]) hat mit Recht darauf aufmerksam gemacht, daß hierzu die Zahlenverhältnisse der Liste nicht stimmen. Die Kopfzahl der Ortsgenossenschaften verhält sich zu der für die Geschlechter angegebenen etwa wie 1 zu 10. Es müßten also neun Zehntel der Heimgekehrten in dem verwüsteten Jerusalem sich niedergelassen haben, woselbst sich eine solche starke Bevölkerung gar nicht zu ernähren vermochte. Allein daß das neue Jerusalem auch über ein Jahrzehnt später noch sehr schwach bevölkert gewesen ist, geht aus Sacharjas Ausführungen Sach. 2, 5 ff., 8, 4 ff. zwingend hervor. Noch zu Nehemias Zeit, also achtzig Jahre später, läßt die dünne Bevölkerung der Stadt es fraglich erscheinen, ob dieselbe fähig sein wird, sich gegen einen Angriff mit Erfolg zu vertheidigen.

Dafür, daß sich ein Theil der in der Liste aufgeführten Geschlechter auf dem Lande niedergelassen hat, haben wir ferner noch ein positives Zeugniß in dem Verzeichniß der von Esra vorgefundenen Mischehen Esra 10, 18 ff. Die dort aufgezeichneten Geschlechter begegnen uns auch in der Liste Neh. 7, während sich aus Esra 10, 7 ff. ergibt, daß ein Theil dieser Mischehen aufs Land fiel. In Jerusalem kann sich sonach nur ein Theil der in der Liste genannten Geschlechter niedergelassen haben. Daneben die Mehrzahl der Priester, welche in die Nähe des Tempels gehörten. So hat der Hohepriester Eljaschib, Nehemias Zeitgenosse, sein Haus südöstlich vom Tempel beim sogenannten Winkel, Neh. 3, 20, während nach V. 28 zu derselben Zeit andere Priester in der Nähe des Roßthores wohnen, vgl. den S. 167 beigegebenen Plan. Andererseits erfahren wir aus V. 22, vgl. Cap. 12, 28, daß priesterliche Familien auch in der Umgebung Jerusalems sich niedergelassen haben.

Ein völlig befriedigendes Bild von der Vertheilung der Zurückgewanderten über das Land und von der Ausdehnung ihres Besitzes erhalten wir aber, wenn wir Neh. 7, 73ª. 11, 1 ff. befragen. Danach haben sich Priester, Leviten, Thorhüter, Sänger, Tempelknechte und Volk ein jeder in seiner Stadt d. h. an den Orten niedergelassen, an welchen in der vorexilischen Zeit ihre Vorfahren heimisch gewesen waren. Die sārīm d. h. die Beamten der Gemeinde, vor allem wohl die zwölf Aeltesten, lassen sich zu Jerusalem nieder, während die Gemeinde bei der Vertheilung des Landbesitzes die Loose so wirft, daß ein Zehntel des Volkes in Jerusalem wohnt, neun Zehntheile auf dem Lande, und den Segen über alle die ausspricht, welche freiwillig nach Jerusalem ziehn. Es ist also die Hauptstadt, nachdem sich alle aus ihr Stammenden dort niedergelassen hatten, noch zu dünn bevölkert gewesen, sodaß man auch anderen dort Grundbesitz durch das Loos zuweisen, ja besonders dazu auffordern kann, sich dort niederzulassen. Dabei ist man zufrieden damit, gerade das Umgekehrte dessen zu erreichen, was aus Neh. 7, 5—69 folgen würde, wenn sich alle dort genannten Geschlechter in Jerusalem niedergelassen hätten. Ueber die Anzahl der in

1) A. a. O. S. 22 f.

Jerusalem ansässigen Grundbesitzer und ihre Herkunft hat einst Neh. 7, 4ff. genauer berichtet. Leider sind uns diese Angaben, wie V. 6 zeigt, nur unvollständig erhalten. Doch folgt aus den noch vorhandenen Notizen, daß die Bevölkerung aus Judäern von den Unterstämmen Peres und Schela, sowie aus Benjaminiten bestanden hat. Die jetzt in diesen Versen stehenden Zahlen stimmen zu der Angabe, daß die Bevölkerung Jerusalems höchstens ein Zehntel der Gemeinde gebildet hat, auch bei der Annahme, daß nicht alle Posten erhalten sind. Die Benjaminiten haben danach einen sehr ansehnlichen Bestandtheil der Bevölkerung des nachexilischen Jerusalems gebildet.

Die Leviten wurden auf Juda und Benjamin vertheilt, wozu nach Neh. 11, 36 judäische Leviten dem Stamme Benjamin zugetheilt worden sind. Wichtig ist, daß wir aus späteren Angaben entnehmen müssen, daß die Leviten in den Stammgebieten Juda und Benjamin Grundbesitz erhalten haben. Neh. 11, 36. 12, 27. 13, 10.

Die Sänger erhielten nicht nur in der Umgebung Jerusalems ihre Wohnsitze und Aecker und bauten sich dort eigene Dörfer, sondern ließen sich auch in den Gemarkungen von Netopha, Bet-Gilgal, Geba und Asmawet nieder.[1]

Ueber die Ausdehnung des der Gemeinde zugewiesenen Besitzes aber geben uns Neh. 11, 25—36 völlig klare Auskunft. Freilich sind die dort sich findenden Angaben nicht mehr vollständig,[2] auch lassen sich nicht alle dort genannten Ortsnamen mehr nachweisen. Aber dieselben lassen sich aus anderen Angaben über das erste Jahrhundert der Gemeinde vervollständigen und geben auch ohne dieses ein völlig klares Bild von dem Umfange des von ihr besiedelten Territoriums.

Danach wohnen Judäer von Beerseba bis zum Thale Hinnom d. h. bis Jerusalem. Im Westen aber reicht ihr Gebiet bis Siklag, Lakisch, Adullam, Aseka. Sonach erhält der Stamm Juda im Westen wie Süden etwa dieselben Grenzen, welche er vor dem Exile besessen hatte. Er besiedelt die schephela, vgl. Band I S. 160, und umfaßt den negeb einschließlich der einst von Simeoniten besessenen Territorien, vgl. ebenda S. 154.

Die Benjaminiten aber nehmen nicht nur ihr altes Gebiet ein, sondern wohnen auch in Ajja, Betel, Chadid, Neballat, Lod und Ono, welche in vorexilischer Zeit ephraimitisch waren.

Aber selbst, wenn die Liste nicht älter, sondern noch jünger als Nehemias Zeit wäre, würde aus ihr doch mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit geschlossen werden dürfen, daß der Besitz der unter Cyrus Eingewanderten schon der gleiche gewesen sein werde. Denn wir haben keine Erinnerung darüber erhalten, daß in der Zeit zwischen der Einwanderung und der griechischen Zeit eine Eroberung des südlichen Judas stattgefunden hat. Namentlich in den Zeiten zwischen der Einwanderung und Nehemias Statthalterschaft war hierzu die Gemeinde viel zu schwach.

---

1) Neh. 12, 28 f. 2) Vgl. Band I S. 480 f.

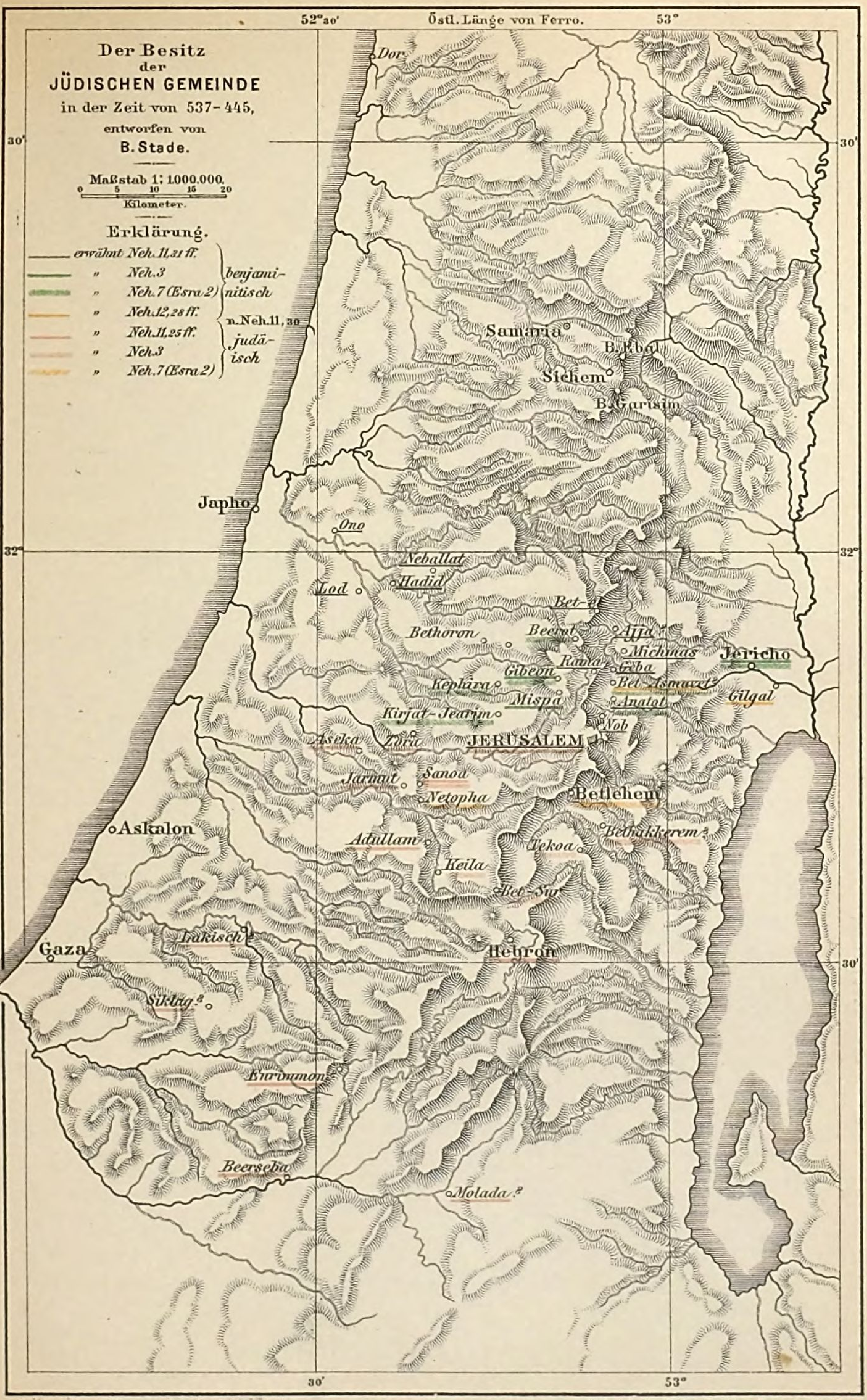
Die 537 Heimgekehrten haben sonach nicht nur Jerusalem und dessen nächste Umgebung, sondern das ganze alte Stammgebiet Juda, das Gebiet von Benjamin, ja einige ephraimitische Bezirke ausgeliefert erhalten.

In der beigegebenen Karte ist der Besitz der Gemeinde nach den Angaben von Neh. 11, soweit diese sich noch nachweisen lassen, eingetragen worden, und sind diese zugleich durch die Angaben in Neh. 7 sowie in Nehemias Beschreibung des Mauerbaus und der Mauereinweihung, vgl. S. 165 ff., vervollständigt worden.

Diese Bezirke waren vielleicht nur noch schwach besiedelt, keinesfalls aber völlig menschenleer. Im Süden Judas saßen Edomiter, den Rest nahmen Nachkommen der alten israelitischen Bevölkerung ein. Leider schweigen unsere Nachrichten völlig darüber, was mit diesen geworden ist. Herzfeld und Smend haben vermuthet, daß der Zurückführung der Gola eine Action der Perser vorausgegangen sei, durch welche die Edomiter, sei es gütlich, sei es mit Gewalt, zur Räumung der von ihnen occupirten judäischen Territorien gezwungen worden seien. Es ist das in der That möglich. Aeußerungen über Edom, wie wir sie in der Weissagung Maleachi 1, 4 treffen,[1]) begreifen sich doch am leichtesten bei der Annahme, daß diese Nation damals ein kriegerisches Unglück erfahren hat, durch welches sie in die unwirthlichen Steppen südlich von Juda zurückgedrängt worden ist. Auch läßt sich schwer vorstellen, daß in Juda genug unbebautes Land vorhanden gewesen sei, um damit die Eingewanderten so reichlich ausstatten zu können, daß sie vom Landbau ihren Unterhalt gewinnen konnten. Dazu waren damals persische Truppen zur Hand. Denn ein persisches Heer lag vor Gaza, welches allein von allen Städten der phönizischen Küste sich Cyrus nicht freiwillig unterworfen hatte.

Völlig dunkel aber ist, was mit der vorgefundenen altisraelitischen Bevölkerung geschehn ist. Daß die Heimkehrenden sich zunächst völlig für sich hielten, lehrt der Umstand, daß sie für Aufnahme ihres Bestandes sorgten und sich auch später noch wie mit jenem Ehrennamen die Genossenschaft der Exilirten (Gola) nannten. Aber damit ist nicht belegt, daß die Reste der alten israelitischen, ja judäischen Bevölkerung vor ihr haben aus dem Lande weichen müssen. Die große Zahl der Mischehen, welche Esra ein Jahrhundert später zu trennen findet, erklärt sich doch am besten, wenn Reste der alten Bevölkerung auch inmitten des Besitzes der neuen Gemeinde saßen, nicht blos im Norden an sie angrenzten. Ein Beispiel hiervon bietet uns Saneballat von Bet-Horon, der Gegner Nehemias, dessen Heimath eine Enclave im Besitze der Gemeinde vorstellt, vgl. die Karte.

1) Mal. 1, 2 ff.: Ist nicht Esau ein Bruder Jacobs? sprach Jahwe. Und doch habe ich Jacob geliebt und Esau gehaßt, und seine Berge zur Einöde gemacht und seinen Erbtheil zu Steppentriften (M. T. verdorben). Wenn Edom spricht: „wir sind zerschmettert, aber wollen Trümmer wieder aufbauen", so sprach Jahwe der Heerschaaren also: „sie werden wieder bauen, ich aber werde einreißen".



F. A. Brockhaus' Geogr.-artist. Anstalt, Leipzig.

G. Grote'sche Verlagsbuchhandlung in Berlin.

Zweites Capitel.

Der Tempelbau und sein Einfluß auf die religiöse Stimmung der Gemeinde.

Unsere nächsten zeitgenössischen Nachrichten versetzen uns in das Jahr 520. In diesem erst wurde der Tempelbau begonnen. Der große Eroberer Cyrus war, nachdem er siegreich bis zum Indus vorgedrungen war und Baktrien wie ganz Kleinasien unterworfen hatte, im Kampfe gegen die Massageten gefallen. Unter Cyrus' Sohn Kambyses hatte Cyrus' Haus durch Eroberung Aegyptens im Jahre 525 den Höhepunkt seiner Macht erreicht, um durch die Schuld desselben unterzugehn. Vor diesem Unternehmen hatte Kambyses seinen Vollbruder Bardija (den Smerdis der Griechen) heimlich umbringen lassen, ohne daß dem Volke der Brudermord bekannt geworden war. Während Kambyses noch in Aegypten verweilt, erreicht ihn dort 522 die Nachricht, daß in Persien Smerdis den Thron bestiegen habe. Ein Magier, Gaumata mit Namen, hatte den Umstand, daß Smerdis' Tod unbekannt geblieben war, benutzt, um sich für Cyrus' Sohn Smerdis auszugeben und die Krone an sich zu reißen. Kambyses bricht sofort gegen ihn auf, endet aber in Syrien, wahrscheinlich durch Selbstmord. Gegen den Magier Gaumata, den Pseudosmerdis der Griechen, bildet sich eine Verschwörung; sieben wahrscheinlich den vornehmsten persischen Adelsgeschlechtern angehörige Adlige ermorden unter Führung des Darius, des Sohnes des Hystaspis, eines Gliedes des königlichen Hauses der Achämeniden, den Magier, mit dessen Regierung die Völker des persischen Reiches durchaus zufrieden gewesen zu sein scheinen, auf seinem Schlosse Sikathahuvati. Darius wird König. Aber der Thronwechsel erschüttert das Reich in seinem Fundamente. Der größte Theil desselben befindet sich bald im Aufruhr gegen die jüngere Linie der Achämeniden. Nur die Provinzen des Westens gehorchen, vielleicht in der Hoffnung, daß ihnen der Zusammenbruch des Reiches ohne ihr Zuthun die Freiheit schenken werde.

Mit ganz besonderen Erwartungen aber betrachten die Heimgekehrten diese Weltereignisse. Denn sie scheinen anzudeuten, daß die Erfüllung der noch ausstehenden prophetischen Weissagungen herannaht. Daß die Gemeinde heimgekehrt war, war nur ein Theil dieser Erfüllung, denn die Herrschaft der Heiden bestand noch. Diese aber schien sich jetzt ihrem Ende zu nähern. Dadurch wurde die Aufmerksamkeit der öffentlichen Meinung noch stärker als früher auf Serubbabel, als den Träger der Verheißung, gelenkt. Wenn es schien, als werde Jahwe die Throne der Heiden stürzen, so erwartete man, daß damit zugleich der Thron Davids wieder aufgerichtet werde. In Serubbabel erblickte man daher den bereits in der Mitte der Gemeinde nur noch im Stande der Niedrigkeit wandelnden, ungekrönten messianischen König, dessen Herrlichkeit bald offenbar werden solle. Hierdurch rückt seine Person in den Vordergrund des öffentlichen Interesses. Und da die persische Regierung, wohl um durch ein solches Entgegenkommen die öffentliche Stimmung für sich

zu gewinnen,[1]) sich veranlaßt findet, Serubbabel zum Statthalter zu ernennen,[2]) so gewinnt in dieser Zeit die davidische Familie die Leitung der Gemeinde. Freilich bleibt jene Einrichtung der zwölf Aeltesten bestehn. Soweit Angelegenheiten der Gemeinde in Betracht kommen, handelt Serubbabel mit diesen gemeinsam und als ihr Genosse, nur daß er seine Genossen an Einfluß überragt[3]) und die Initiative gewonnen hat.

Inzwischen ist auch die Organisation des Priesterthums definitiv geregelt, das Institut des Hohenpriesterthums eingerichtet, Josua zum Hohenpriester bestellt worden. Josua tritt aber bezeichnender Weise in allen Stücken hinter Serubbabel zurück. Nach seiner Stellung und seinem Ansehn ist er nur die zweite Person in dem Collegium der Alten und im neuen Staatswesen.

Im Zusammenhange mit den rege gewordenen messianischen Erwartungen drängen die Propheten[4]) Haggai[5]) und Sacharja[6]) die Aeltesten und das Volk

1) Auch Aegypten scheint in ähnlicher Weise behandelt worden zu sein, vgl. Meyer, Geschichte des alten Aeg. S. 390 f. 2) Hagg. 1, 1. 14. 2, 2, vgl. S. 96 f. 3) Wobei immer noch mit der Möglichkeit gerechnet werden muß, daß seine Figur in den Schriften der zeitgenössischen Propheten, deren Centrum ja doch die messianische Erwartung ist, stärker in den Vordergrund gerückt erscheint, als es in Wirklichkeit der Fall war. Diese aber sind unsere einzige Quelle hierüber. 4) Wie im Exile so treten auch nach dem Exile noch Männer auf, welche die Ueberzeugung haben, von Jahwe inspirirt und mit einem Auftrage an sein Volk betraut zu sein. Daß die Ueberzeugung, den Beruf zu haben für Jahwes Ziele zu wirken, sich in die alten, dem Volke seit Jahrhunderten vertrauten Formen kleiden mußte, auch nachdem der Geist erloschen war, welcher diese Formen erzeugt hatte, versteht sich. Die Weissagungen, welche uns von den zu Serubbabels Zeit wirkenden beiden Propheten erhalten sind, zeigen nur zu deutlich, daß es sich hier nur um eine Wiederbelebung einer bereits ausgelebten Erscheinung handelt. Die Beurtheilung der Zeit, welche uns in ihr entgegentritt, erfolgt nicht an der Hand neuer und unmittelbar erfaßter göttlicher Wahrheiten, sondern ergibt sich aus den Gedanken der älteren Propheten, welche als Maßstab an die Gegenwart angelegt und weiter ausgesponnen werden. In Sonderheit sind es die messianischen Weissagungen der alten Propheten, an welchen sich die Gedankenwelt der Epigonen nährt und an welchen sie die Zeit messen. Sie bilden so den Uebergang zu der späteren reproducirenden Bearbeitung der messianischen Hoffnung durch anonyme Schriftsteller, welche uns in den folgenden Jahrhunderten theils in Gestalt selbständiger prophetischer Schriftstücke, theils in Gestalt von Interpolationen der überlieferten älteren Prophetie begegnet, vgl. Bd. I S. 557 Anm. 1. Aus der Abhängigkeit dieser Propheten von den Gedanken der älteren Prophetie erklärt sich auch der Umstand, daß ihre Gedanken nicht immer völlig geschlossen sind, wie denn z. B. Sacharja einander widersprechende Vorstellungen über die Wirkung des Exils auf Israel wiederholt. 5) Sein kurzes in 2 Capitel getheiltes Buch findet sich im Canon der kleinen Propheten. Böhme in Zeitschr. für alttestl. Wiss. 1887, S. 215 nimmt Cap. 1, 13. 2, 20—23 als spätere Zusätze in Anspruch. Cap. 1, 13 ist allerdings seiner Form wegen verdächtig, nach seinem Inhalte aber völlig entbehrlich. Dazu hat Haggais Buch auch sonst kleinere Zusätze erhalten, vgl. 2, 5. 6. Auch Cap. 2, 20 fällt durch seine Form auf und der Ausdruck „zum zweiten Male" erinnert freilich an interpolirte Stellen. Allein dies „zum zweiten Male" kann dadurch veranlaßt sein, daß der Inhalt von Cap. 2, 21—23 lediglich für Serubbabel allein bestimmt ist. Dazu zeigt Cap. 2, 10 LXX, vgl. Jer. 46, 13 M. T. u. LXX, daß man auf die Form, in welcher Cap. 2, 20 überliefert ist, kein zu starkes Gewicht legen darf. Ferner entspricht der Inhalt

zum Tempelbau und erreichen, daß er am 24. Elul des zweiten Jahres des Darius, also in der ersten Hälfte des Septembers 520 v. Chr. aufgenommen und von da an ununterbrochen gefördert wird.

Es ist die hiermit gegebene Darstellung nicht die herkömmliche Auffassung von der Geschichte des Baus des nachexilischen Tempels. Gewöhnlich stellt man sich vor, der Bau des Tempels sei sofort nach der Heimkehr begonnen worden, habe aber infolge von Intriguen der Ureinwohner wieder eingestellt werden müssen, und es sei erst im zweiten Jahre des Darius möglich geworden, denselben wieder aufzunehmen. Diese Auffassung kann sich allerdings auf die Autorität eines biblischen Berichtes berufen. Denn sie ist in allen Stücken die des Chronisten. Daß die vom Chronisten Esra 3, 1. 4, 5 gegebene Darstellung irrig ist und auf Mißverständnissen beruht, muß daher an den zeitgenössischen Quellen in Kürze nachgewiesen werden.

Nach dem Chronisten ist die Wiederaufrichtung des Cultes die erste Sorge der Heimgekehrten. Nach seiner Darstellung sind die Colonisten, als der siebente Monat[1]) herankam, also im September 537, in ihren Städten eingerichtet gewesen. Sie versammeln sich hierauf in Jerusalem, und Josua[2]) und Serubbabel mit der Gemeinde bauen, ohne daß die umwohnenden Völker sie daran zu hindern vermögen, den Brandopferaltar an derselben Stelle, wo einst im salomonischen Tempel der Brandopferaltar gestanden hatte, um die im Gesetze Moses vorgeschriebenen Brandopfer bringen zu können. Sie feiern das Laubhüttenfest und bringen die täglichen Morgen- und Abendopfer, wie auch die für Neumond und Feste vorgeschriebenen Opfer. Vom ersten Tage des siebenten Monats an soll der regelmäßige Opferdienst ausgeübt worden sein.

Es hat nun E. Schrader[3]) nachgewiesen, daß diese Esra 3 gegebene Darstellung des Chronisten auf eine ältere Quelle oder auch nur ältere geschichtliche Ueberlieferung nicht zurückgeht, vielmehr der von Esras Zeit handelnden Stelle Neh. 7, 73. 8, 1 nachgeschrieben und aus der Voraussetzung geflossen ist, daß man den Neujahrstag nicht wohl ungefeiert hat vorübergehn lassen können.[4])

---

von V. 21—23 auch in dem, worin er über Cap. 2, 6. 7 hinausgeht, völlig dem prophetischen Gedankenkreise jener Zeit. Und gerade um dieser Züge willen würde eine solche messianische Weissagung von einem Späteren eher gestrichen als hinzugefügt worden sein. 6) Von dem unter dem Namen Sacharjas überlieferten prophetischen Buche gehören nur Cap. 1—8 dem Zeitgenossen Serubbabels an. Es gibt dieser Abschnitt die Weissagungen desselben theils in Gestalt prophetischer Mittheilungen Cap. 1, 1—6, Cap. 7. 8, theils als Beschreibung von 7 (nach anderer Zählung 8) nächtlichen Visionen Cap. 1, 7 — 6, 8. Einmal (Cap. 6, 9 ff.) begegnet uns auch die Beschreibung einer vom Propheten vorgenommenen symbolischen Handlung. Cap. 9—14 gehören zu den interessantesten Resten der die messianischen Hoffnungen der Gemeinde an der Hand der überlieferten prophetischen Weissagungen reproducirenden Schriftstellerei (vgl. Bd. I S. 557), über welche noch weiter zu handeln sein wird. Sie gehören der ersten griechischen Zeit an.

1) Aus Esra 3, 8 ergibt sich, daß das erste Jahr der Heimkehr gemeint ist. 2) Die Voranstellung Josuas ist charakteristisch. An anderen Stellen nennt der Chronist Serubbabel allerdings vor Josua (Esra 4, 3). 3) A. a. O. S. 503. 4) Der Beginn des altisraelitischen Jahres fiel in den Herbst, während das babylonische Jahr,

Von Versuchen der Ureinwohner aber, die Gemeinde an der Errichtung des Altares zu hindern, wissen die zeitgenössischen Berichte auch nicht das mindeste, und man vermag auch nicht einzusehn, was dieselben zu einem solchen Beginnen hätte veranlassen sollen.

Freilich steht fest, daß bereits vor der Erbauung des Tempels der Brandopferaltar errichtet worden ist. Denn Haggai berichtet von Opfern zu einer Zeit, wo der Tempel noch nicht in Angriff genommen worden war. Ja man wird anzunehmen haben, daß sofort nach der Heimkehr Vorrichtungen zum Opfern getroffen worden sind. Man hätte ja sonst im heiligen Lande Unreines gegessen und Jahwes Zorn von Neuem herausgefordert. Erst wenn die Opferflamme wieder entzündet war, konnte überhaupt die Empfindung sich geltend machen, daß man wieder im Erbe der Väter war. Die Gemeinde, welche sich auf Grund des ihr gegebenen Gesetzes ihres Gottes einrichten wollte, konnte nur an der alten Stätte des vorexilischen Brandopferaltars opfern. Und sollten regelrechte Opfer gebracht werden, so mußte diese aufgeräumt, mußte ein förmlicher Altar gebaut, mußte derselbe eingeweiht werden.[1]) Aber über dieses Ereigniß und die Zeit, in welche es fällt, ist uns leider ebenso wenig Genaueres überliefert, wie über die Vorgänge bei der ersten Einrichtung im Lande.

Der Chronist fährt nun fort zu erzählen (Esra 3, 8 ff.), es hätten Serubbabel und Josua im zweiten Monate[2]) des zweiten Jahres nach der Heimkehr mit dem Tempelbau begonnen. Sie legen nach ihm in feierlicher Weise unter Assistenz aller erwachsenen Priester und Leviten den Grundstein. Steinmetzen und Zimmerleute sind gleich nach der Aufrichtung des Altares gedungen worden, und die Sidonier und Tyrier haben Getreide, Wein und Oel erhalten, damit sie Cedern vom Libanon zur See nach Japho schaffen. Sobald aber die Feinde der Judäer und Benjaminiten hören, daß die Heimgekehrten mit dem Tempelbau begonnen haben, so stellen sie zunächst das Verlangen, daran theilnehmen zu dürfen. Serubbabel und Josua schlagen dies ab. Darauf aber bewirkt das Volk des Landes, d. h. die im Lande befindliche israelitische Urbevölkerung, durch Drohungen, daß die Hände der Heimgekehrten laß werden.

---

nach welchem die Juden im Exile zu rechnen gelernt hatten, vom Frühjahr an zählte und den Monat Nisan als den ersten Monat rechnete. Das alte israelitische Jahr blieb aber als kirchliches Jahr neben dem von den Babyloniern übernommenen babylonischen Jahr im Gebrauch, nach welchem man im bürgerlichen Leben rechnete. Nach Ez. 40, 1, Lev. 25, 9 fällt Neujahr auf den 10. Tag des 7. Monats, also etwa Anfang October. Der Priestercodex hat es auf den 1. des 7. Monats verlegt und auf den 10. den Versöhnungstag gelegt, über welchen noch zu handeln ist. Serubbabel und seine Zeitgenossen haben wahrscheinlich wie Ezechiel gerechnet, während der Chronist dem Priestercodex folgt, weshalb er den Cult am 1. des 7. Monats beginnen läßt, also mit Anfang des ersten kirchlichen Jahres, dessen Anbruch die Heimgekehrten im heiligen Lande erleben.

1) Opfer wie sie Jer. 41, 5 ff. erwähnt, bedurften natürlich nicht der Herrichtung eines neuen Altares, für sie genügten die Trümmer des alten. 2) Der Tag des Monats ist bezeichnender Weise nicht genannt.

Auch bestellen sie sich Sachwalter am persischen Hofe, welchen es gelingt, während der Regierung des Cyrus und bis zur Regierung des Darius das Vorhaben der Juden zu vereiteln.

Zum Belege dieser Ränke erwähnt nun der Chronist Esra 4, 6 in aramäischer Sprache, also nach einem von ihm excerpirten, in dieser Sprache verfaßten, älteren Geschichtsbuch, einen Brief, welcher unter der Regierung des Xerxes von den Häuptlingen der Ureinwohner geschrieben worden sein soll,[1]) dann V. 7 eine von drei persischen Beamten an Artaxerxes gerichtete Eingabe, worauf er V. 8 eine ebensolche mittheilt, welche zwei persische Beamte, der Richter Rechum und der Schreiber Schimschai, nebst ihren Genossen an Artaxerxes gesendet haben sollen, um den Weiterbau zu hintertreiben, nebst dem Bescheide des Artaxerxes, durch welchen diese den Befehl erhalten die Sistirung des Baues bis zum Eintreffen der königlichen Erlaubniß zu veranlassen. Hierauf ruht der Bau.

Es bereitete natürlich große Schwierigkeiten, daß der Bau am Tempel nach dieser Erzählung infolge eines Erlasses des Artaxerxes, welcher 465 bis 425 regiert hat, sistirt worden sein soll, und daß unter Xerxes, welcher von 485—465 v. Chr. regiert hat, bereits zu diesem Zwecke intriguirt worden sein soll, worauf im zweiten Jahre des Darius (520) die Erlaubniß zum Weiterbau gegeben wird. Man hat sich nun früher vielfach, um einer solchen unmöglichen Annahme zu entgehn, bei der von vornherein doch höchst bedenklichen Annahme beruhigt, Xerxes sei in diesem Bericht ein anderer Name des (im A. T. nicht genannten) Kambyses und Artaxerxes ein Name des Pseudosmerdis.

Allein zu einer solchen willkürlichen Verrenkung des Sachverhalts ist keinerlei Veranlassung gegeben. Denn der vom Chronisten für seine Darstellung citirte Briefwechsel zwischen Rechum und Artaxerxes bezieht sich auch nicht mit einem Worte auf den Tempelbau, sondern auf den Bau der Mauern unter Esra und Nehemia. Dieser fällt aber eben in die Zeit des Artaxerxes.

Der Chronist ist sonach im Irrthum, wenn er mit diesem Briefwechsel glaubt, Chikanen der Ureinwohner belegen zu können, welche den im zweiten Jahre der Rückkehr bereits begonnenen Tempelbau für 16 Jahre einzustellen genöthigt haben. Der von ihm zu diesem Zwecke aufgenommene aramäisch geschriebene Abschnitt Esra 4, 6—23 wird derselben aramäisch geschriebenen Quelle angehören, nach welcher uns der Chronist in Esra Cap. 5 und 6 eine seiner eigenen Ansicht direct widersprechende, aber die Berichte der zeitgenössischen Propheten, welche sie kennt und benutzt, mehrfach in erwünschter Weise ergänzende Darstellung vom Tempelbau unter Darius gibt. Er wird in der Quelle des Chronisten Esra 4, 6—23 hinter dem in Esra 5. 6 reproducirten Stücke

1) Es ist nach dem Wortlaute nicht klar, ob es sich um einen an Xerxes geschriebenen Brief mit den Juden feindlichem Inhalte oder einen an die Juden geschriebenen Droh- oder Fehdebrief handelt.

gestanden haben und vom Chronisten infolge seines Mißverständnisses an seine jetzige Stelle gerückt worden sein.[1])

Wenn nun hieraus weiter folgt, daß jene aramäische Quelle frühestens zur Zeit Esras, aus welcher sie Ereignisse berichtet, also frühestens zwei Menschenalter nach dem Tempelbau verfaßt sein kann, wahrscheinlich aber erst nach dieser Zeit, also etwa zwischen 430 und 330 v. Chr. verfaßt sein wird, so ist der Schluß nicht abzuweisen, daß für den Tempelbau in erster Linie die Schriften der zeitgenössischen Propheten, daneben die Erzählung Esra Cap. 5 und 6, diese jedoch nur soweit sie innerlich beglaubigt ist und mit dem Berichte dieser in Einklang gebracht werden kann.

Von diesen sagt nun Haggai (Cap. 1, 1): „Im zweiten Jahre Darius' des Königs, im sechsten Monate am ersten Tage des Monates geschah das Wort Jahwes durch Haggai den Propheten zu Serubbabel, dem Sohne des Sche'alti'el, dem Satrapen Judas, und zu Josua, dem Sohne Jehosadaks, dem Hohenpriester also:

(2) So spricht Jahwe der Heerschaaren: Dieses Volk sprach, noch ist nicht die Zeit gekommen, das Haus Jahwes zu bauen. (3) Und es kam das Wort Jahwes durch Haggai, den Propheten, also: (4) Ist es euch denn Zeit, zu wohnen in euren Häusern, die getäfelt sind, während dieses Haus wüste liegt? (5) Und nun so spricht Jahwe der Heerscharen: achtet auf eure Pfade. (6) Ihr sätet viel und heimstet wenig ein, aßt, ohne satt zu werden, tranket, ohne trunken zu werden, kleidetet euch, ohne daß es euch wärmte, und wer um Lohn arbeitete, arbeitete wie in einen durchlöcherten Beutel. (7) So sprach Jahwe: 'Achtet auf eure Pfade. (8) Steigt aufs Gebirg und bringet Holz heim[2]) und bauet das Haus, daß ich an ihm Wohlgefallen habe und mich verherrliche, sprach Jahwe. (9) Ihr schautet nach Vielem aus, und siehe, es wird zu Wenigem; fahrt ihr nach Haus, so blase ich drein. Weswegen? spricht der Herr. Wegen meines Hauses, welches wüst liegt, während ein jeder von euch rennet nach seinem Hause. (10) Deshalb haben über euch zurückgehalten die Himmel den Thau und die Erde hielt zurück ihren Ertrag. (12) Ich rief Dürre herbei über das Land und über die Berge und über das Getreide und über den Most und über das Oel und über das, was der Acker sprießen läßt, und über den Menschen und über das Vieh und über allen Erwerb der Hände.'"

---

1) Die aramäische Quelle enthielt einst vielleicht neben den Notizen in Esra 4, 6 und 7 noch ausführlichere Nachrichten über Befehdungen, welche die Gemeinde unter Xerxes und Artaxerxes durch die Ureinwohner erfahren hatte. Diese Nachrichten könnten später aus denselben Gründen, welche die Verkürzung der Memoiren Esras veranlaßt haben, vgl. S. 156 f., gestrichen worden sein, sodaß nur je der Eingang stehn geblieben wäre. Die im Uebrigen verloren gegangene aramäische Quelle scheint die Geschichte der Gemeinde vom Tempelbau an behandelt zu haben. Leider fehlt jede Möglichkeit auszumachen, wie weit herab sie reichte, damit aber genau festzustellen, wann sie geschrieben worden ist. 2) Steine boten wohl die Ruinen der Burg und des Tempels.

Aus dieser ersten Weissagung des Haggai geht zweifellos hervor, daß am Tage, an welchem sie gesprochen worden ist, am 1. Elul (etwa Mitte August) 520, der Tempel noch völlig wüst lag. Das Volk ist ausgesprochner Maßen der Ansicht, daß es noch nicht Zeit sei den Tempel zu bauen. Den Grund erfahren wir. Das Volk ist in Noth, anhaltende Dürre hat Mißernten gebracht und die Colonisten entmuthigt. Was zuerst nicht geschehn war, weil man die Einzelheiten des Vorhabens um seiner Bedeutung willen gerne überlegen wollte, mußte dann, wie es im menschlichen Leben oft geht, infolge des Zwanges der äußeren Verhältnisse immer weiter verschoben werden, ja die weitere Verschiebung schien eines religiösen Motives nicht zu ermangeln. Aber der Prophet ist gerade entgegengesetzter Meinung: Die Dürre ist die von Gott gesandte Strafe dafür, daß man eher an seine Häuser gedacht hat, als an das Gottes. Er benutzt daher ein Neumondfest, dessen Feier die Gemeinde im Tempel versammelt hat, um ihr Gewissen zu schärfen und seine abweichende Auffassung geltend zu machen. Und seine Rede hat die gewünschte Wirkung. Die Gemeinde läßt sich von ihm überzeugen und entschließt sich, mit dem Bau zu beginnen.

Haggai fährt V. 14 fort: „Und es erweckte Jahwe den Geist Serubbabels des Sohnes Sche'alti'els, des Satrapen Judas, und den Geist Josuas, des Sohnes des Jehosadak, des Hohenpriesters, und den Geist des ganzen Restes des Volkes, und sie kamen und thaten Arbeit am Hause Jahwes der Heerscharen ihres Gottes. (15) Am 24. Tage des sechsten Monats im zweiten Jahre Darius' des Königs." Diese Arbeiten haben wir uns zunächst als Aufräumungsarbeiten auf der Baustätte vorzustellen. Die Grundsteinlegung erfolgte erst drei Monate später, nachdem am Laubhüttenfeste (am 21. Tage des siebenten Monats, d. i. Tebet oder etwa Anfang October) eine neue Offenbarung durch Haggai erfolgt war, in welcher sie über den bescheidenen Umfang des in Angriff genommenen Werkes dadurch getröstet werden, daß der Anbruch der messianischen Zeit nahe bevorstehe, in welcher die Herrlichkeit des neuen Tempels viel größer sein werde, als die des alten je gewesen sei. Und nun erfolgt am 24. Tage des neunten Monats (Kislev, December 520) die feierliche Grundsteinlegung des Tempels. Von diesem Tage an, verheißt der Prophet, Cap. 2, 15 ff., werde eine Wendung in dem Schicksale der Gemeinde eintreten. Während sie früher, bevor man Stein auf Stein legte am Tempel (V. 15), unter Dürre und Mißwachs litten, wird Gott sie künftig segnen. Er fordert sie auf V. 18: „Und nun achtet wohl (auf die Zeit) von diesem Tage an rückwärts, vom 24. Tage des neunten Monats an, vom Tage an, an welchem der Grundstein des Tempels gelegt wurde, habt wohl acht!"

An dem Wortlaut dieser Verse scheitert jeder Versuch, etwa nur einen Wiederanfang des Tempelbaus von Haggai angeregt zu finden. Zu diesem Befunde stimmt nun völlig, was wir bei Haggais Zeitgenossen Sacharja lesen. Aus Cap. 4, 9. 6, 12 f. geht hervor, daß er nur von einer Gründung des Tempels unter Serubbabel weiß. Der Bau ist eben erst in seinen schwachen Anfängen, aber Sacharja weissagt, daß Serubbabel ihn glücklich zu Ende

führen werde. Der große Berg der Schwierigkeiten wird ihm zur Ebene werden — er wird den Giebelstein einsetzen; seine Hände, welche das Haus gegründet haben, werden es auch vollenden. Keine Spur findet sich davon, daß der Bau über ein Jahrzehnt gehemmt gewesen sei. Nach Cap. 4, 10 kann zwar Hemmniß erwachsen aus der Geringschätzung des kleinen Anfangs, welcher gemacht worden ist. Aber von solchen, welche bereits überwunden worden sind, verlautet kein Wort. Diese aber hätten hier doch wohl erwähnt werden müssen, zumal wenn sie so ernstlich waren, als es nach dem Chronisten der Fall gewesen sein soll. Entscheidend aber ist Sach. 1, 16. Dieser Vers ist gesprochen am 24. Tage des elften Monats (Schebat Februar 519) des zweiten Jahres des Darius (vgl. Cap. 1, 7), also gerade zwei Monate nach dem von Haggai als Tag der Grundsteinlegung angegebenen Tage, und hier sagt nun Sacharja: „Darum so spricht Jahwe: Ich wende mich Jerusalem wieder zu mit Erbarmen; mein Haus soll darin erbaut und die Meßschnur in Jerusalem gezogen werden."

Nach diesen Zeugnissen der gleichzeitigen Propheten kann nicht wohl daran gezweifelt werden, daß sich die Heimgekehrten zunächst damit begnügt haben, den Brandopferaltar wieder aufzubauen. Hiermit war das erste dringende Bedürfniß befriedigt, und regelrechte Darbringung der täglichen, wie der gelobten und der Festopfer ermöglicht. Die Erbauung eines Hauses als Wohnsitz Jahwes war um so weniger dringlich, als man sich den Gott Israels bereits als einzigen Gott, als Himmelsgott[1]) und als Herrn der ganzen Erde vorstellte, wiewohl natürlich nicht nur im Volke die alten mit den messianischen Hoffnungen aufs engste verknüpften Vorstellungen von Jahwes Wohnen im Tempel auf Zion noch aufs kräftigste nachwirkten; ja es konnte, solang über die Organisation des Priesterthums noch nicht definitive Festsetzungen getroffen waren, sogar zweckmäßig erscheinen, den Beginn des Baues bis dahin zurückzustellen. Dazu erfüllten sich die Versprechungen des Cyrus, den Tempel aus königlichen Mitteln zu bauen, nicht. Der persische Statthalter begnügte sich damit, in den neugegründeten Tempelschatz einen Beitrag zu spenden und einen Theil der nöthigen priesterlichen Kleidung zu stiften. Die Gemeinde mußte die Hauptsache aus eigenen Kräften thun. Bevor man dieser neuen Situation Rechnung trug, mögen die Mißernten die nach Erbauung der Wohnhäuser noch vorhandenen Geldmittel erschöpft haben. Und nun stellte sich das bereits oben erwähnte Bedenken ein, die Zeit sei überhaupt nicht für ein solches Beginnen geeignet, da Jahwe, wie die fortwährenden Mißernten zeigten, immer noch zürne und trotz der Rückkehr sein Erbarmen verweigere. Auf der Gemeinde lastet eben noch aufs stärkste die Erinnerung an den Zorn Jahwes, welchen die Väter auf die Nation herabbeschworen haben. Ueber diesen Punkt müssen daher die Propheten das Volk trösten und ermuthigen. Beide gestehn die Thatsache selbst zu. Haggai gibt

1) Diese Bezeichnung Jahwes begegnet uns in den Schriften dieser Epoche sehr häufig.

ihr aber eine andere Erklärung und beseitigt so den Widerspruch, in welchem die elende Lage der Gemeinde zu der Grundvoraussetzung der Zeit stand, daß mit der Heimkehr die messianische Zeit angebrochen sei. Sacharja dagegen ist schwankend, wie er sich zu ihr stellen soll. Cap. 1, 2—6 hält er ihr die andere Thatsache entgegen, daß ja doch die Väter den Zorn Jahwes getragen, seinen Geboten sich unterworfen und sein Thun als gerecht anerkannt hätten, und verkündet, daß Jahwes Zorn jetzt zu Ende sei, und daß er sich Jerusalem in Erbarmen wieder zuwende. Daneben aber meint er, die erlittene Züchtigung habe nur durch die Schuld der Heiden das ursprünglich von Gott beabsichtigte Maaß überschritten (Cap. 1, 15), oder erwartet, daß Gott aus eigener Initiative diesem Zustand ein Ende machen werde (Cap. 3, 1f.), worüber unten noch zu sprechen ist. Im ersten Falle ist aller Anlaß vorhanden, schleunigst an den Tempelbau zu gehn, im zweiten kein Grund mehr da, ihn zu verschieben, zumal wenn man sich dabei der Hilfe Jahwes versichert halten darf, wie beide Propheten verkünden. Hierdurch wird nicht nur die durch das Abfallen der Wirklichkeit hinter den Idealen der Vergangenheit erzeugte Gleichgültigkeit in ihr Gegentheil verkehrt, sondern vor allem das religiöse Bedenken der Aengstlicheren beseitigt. Und dies letztere war augenscheinlich die Hauptsache. Es dürfte also ein nicht unwesentlicher Factor übergangen sein, wenn Schrader in seiner für das Verständniß dieser Zeit so förderlichen Abhandlung die Verzögerung des Baues daraus erklärt, daß an die Stelle des ersten Eifers für die gemeinsame nationale Sache im Laufe der Zeit mehr und mehr eine kleinliche Sorge für das eigene Wohlsein, Lauheit und Indolenz getreten sei, sodaß es der ganzen Energie der Propheten Haggai und Sacharja bedurft habe, um das lässige und in Selbstsucht versumpfte Volk wiederum für das große nationale Werk zu entflammen.

Die Angaben Haggais und Sacharjas, daß auf ihr Betreiben der Tempelbau im zweiten Jahre des Darius in Angriff genommen worden sei, wiederholt nun auch die aramäische Quelle Esra 5, 1 ff. Sie widerspricht denselben aber im selben Zusammenhange in einem nicht unwesentlichen Punkte und ergänzt sie außerdem mehrfach auf sehr willkommene Weise. Denn sie erzählt, zu der Zeit, in welcher Serubbabel und Josua auf das Drängen Haggais und Sacharjas den Tempelbau begonnen hätten, sei Tattenai, der Satrap der westeuphratischen Provinz, in Begleitung anderer persischer Beamten nach Jerusalem gekommen und habe gefragt, wer die Erlaubniß zum Bau gegeben habe und wer den Bau unternehme. Die Gemeinde erkennt es als ein Zeichen göttlichen Beistandes, daß der Satrap nicht den Weiterbau bis zum Eingang eines königlichen Edicts untersagt. Tattenai mit seinen Genossen meldet nun in einer Eingabe, deren Inhalt uns der Verfasser in stark judaisirender Färbung mittheilt,[1]) daß er bei einem Besuch in Jerusalem den Tempelbau

1) Woher er die Kenntniß der Eingabe des Satrapen habe, ist eine müßige Frage, da wir die Möglichkeit, daß er sie concipirt, d. h. ihren Inhalt errathen habe, nicht aus-

in vollem Gang gefunden, die Alten der Judäer nach der Erlaubniß und den Namen der Bauenden befragt habe, worauf diese sich darauf berufen hätten, daß der König Cyrus von Babel[1]) im ersten Jahre seiner Regierung den Bau des Tempels befohlen und die nach Babel geschleppten Tempelgefäße an Scheschbassar, den Satrapen in Juda, habe ausliefern lassen. Hierauf sei nun von Scheschbassar der Grund des Tempels gelegt und seitdem bis jetzt daran gearbeitet worden, ohne daß man fertig geworden sei. Er gibt dem Könige anheim, Nachforschungen nach diesem angeblichen Decret des Cyrus im Schatzhaus zu Babel anzuordnen, und bittet, ihm dann eine Entscheidung zukommen zu lassen.

Darius ordnet solche Nachforschungen zu Babel an, doch bleiben diese erfolglos. Endlich findet man zu Ekbatana in der Burg eine Buchrolle, welche nach ihrer Aufschrift das schon S. 99 besprochene Edict des Cyrus über den Tempelbau enthielt. Darius soll darauf dem Satrapen der westeuphratischen Provinz nicht nur empfohlen haben, die Juden ohne jede Störung weiter bauen zu lassen, sondern auch angeordnet haben, daß die Bauenden aus den Steuern der westeuphratischen Provinz Geld zur Fortsetzung des Baues, sowie alles, was zum täglichen Cult an Opferthieren, Wasser, Oel und Wein nöthig ist, erhalten sollen, damit sie dem Gott des Himmels für das Leben des Königs und seiner Söhne Opfer bringen können. Wer aber wider das Decret handle, der solle an einem aus seinem Hause genommenen Balken gekreuzigt und dasselbe zu einem Misthaufen gemacht werden. Danach verfährt der Satrap.

Wenn man die Verhältnisse bedenkt, in welchen sich Darius in den ersten Jahren seiner Regierung befunden hat, so erscheint eine solche Begünstigung der Zwecke der neuen Gemeinde durchaus nicht unwahrscheinlich, zumal sie ihre Analogie in der Unterstützung hat, welche auch die ägyptischen Culte durch Darius erfahren haben.[2]) Freilich werden wir uns auch diesmal zu hüten haben, ohne weiteres zu schließen, daß dieser Befehl des Darius auch ausgeführt worden sei. Es ist dies vielmehr höchst wahrscheinlich auch diesmal nicht oder doch nicht in dem beabsichtigten Maaße geschehn, und hierin eben deshalb ein Widerspruch mit den Angaben der Zeitgenossen Haggai und Sacharja nicht gegeben.

Aber ein anderer Punkt in diesem Berichte erscheintbe denklich. Die Juden berufen sich darauf, daß Scheschbassar gleich nach der Heimkehr den Grund-

---

schließen können. Daß die Eingabe Tattenais, wie der auf dieselbe erfolgende Bescheid des Darius nicht urkundliches Material vorstellt, ist bei den bekannten Gewohnheiten alter Schriftsteller nicht nur aus allgemeinen Gründen naheliegend, sondern wird auch durch die Form, in welche die königliche Antwort gekleidet wird (vgl. namentlich Cap. 6, 6 mit Cap. 6, 1—2) angerathen. Aeußerungen wie Cap. 5, 11ff., Cap. 6, 11ff. verrathen die jüdische Denkungsart und können nicht wohl von einem Perser geschrieben worden sein.

1) Diese Bezeichnung erklärt sich aus dem S. 93 Bemerkten. 2) Vgl. Meyer, a. a. O. S. 390 f.

stein des Tempels gelegt habe (Cap. 5, 16). Das scheint zu den Angaben Haggais und Sacharjas, wonach derselbe erst 520 unter Darius und zwar von Serubbabel gelegt worden ist, nicht zu stimmen. Aber es scheint doch nur so. Man muß den Zusammenhang bedenken, in welchem diese Nachricht sich findet, durch welche wahrscheinlich die Vorstellung des Chronisten irre geleitet worden ist. Die Judäer berufen sich dem Satrapen und dem Könige gegenüber auf diese Umstände doch wohl deshalb, weil ihnen daran liegen muß, den Eindruck nicht aufkommen zu lassen, als seien sie eigenmächtig vorgegangen, was nach der Darstellung der Propheten in der That der Fall gewesen ist. Dieser Eindruck aber wurde abgewehrt, wenn man den jetzt betriebenen Bau als Fortsetzung eines auf königliche Autorität schon früher begonnenen Anfangs darstellte. Daher die mit den Thatsachen — auch in der Form, in welcher der Chronist sie erzählt — gar nicht in Einklang zu bringende Behauptung der Juden, daß man seit damals d. h. seit der Grundsteinlegung unter Scheschbassar bis jetzt mit dem Bau beschäftigt gewesen sei, ohne fertig geworden zu sein. Wir haben hier den in der Geschichte so häufigen Fall, daß Ereignisse nach außen in anderem Lichte dargestellt werden, als nach innen. Scheschbassar mag nach der Heimkehr irgend welche Aufräumungsarbeiten angeordnet haben, welche man jetzt der persischen Obrigkeit gegenüber für den Beginn des Baues auszugeben für gut fand. Ja sogar, daß Scheschbassar feierlich den Grund gelegt hat, ist möglich und steht mit der Nachricht, daß diese Grundlegung erst 520 durch Serubbabel erfolgt sei, nicht in unlösbarem Widerspruch, wie es völlig dazu stimmen würde, daß derselbe an erster Stelle in den Tempelschatz spendet. Es wäre ja verständlich und hätte in der Geschichte der Religionen bis auf diesen Tag viele Analogien, wenn eine solche durch einen Heiden erfolgte Grundsteinlegung selbstbewußtem jüdischen Empfinden als gar nicht erfolgt gegolten hätte. Dazu waren seitdem über 16 Jahre verflossen. Das Unternehmen erschien als ein völlig neues, so daß auch ohne das Dazwischentreten einer solchen Empfindung die Wiederholung der Grundsteinlegung durch Serubbabel geboten erscheinen konnte.

So würde sich auch dieser Widerspruch mit Haggai und Sacharja als ein Zeugniß für die guten Informationen der aramäischen Quelle ausweisen, welche uns in ihrer Erzählung von dem Besuche des Satrapen der westeuphratischen Provinz eine sehr werthvolle Ergänzung der Berichte dieses Propheten aufbewahrt hat.

War es nun hauptsächlich das drückende Gefühl, noch unter Gottes Zorn zu stehn, gewesen, welches die Inangriffnahme des Tempelbaues verhindert hatte, so begann mit dem Beginne desselben die Stimmung allmählich umzuschlagen und machte sehr hochgespannten Erwartungen Platz. Ja es ist sehr wohl möglich, daß die nunmehr erfolgende opferwillige Förderung, welche der Bau nicht nur von den zurückgekehrten Judäern, sondern auch von den noch in Babylonien Verbliebenen erfährt, mit dadurch veranlaßt worden ist, daß man sich in Illusionen wiegte, zu welchen die inneren Wirren des persischen

Reiches allerdings Veranlassung geben konnten, und welche die Propheten Haggai und Sacharja aufs eifrigste nährten.

Allerdings war das Fortschreiten des Baues zunächst geeignet, von Neuem einzuschärfen, in wie kläglicher Weise das Erreichte hinter den Weissagungen der alten Propheten zurückgeblieben war, und hierdurch die Gemeinde nachdenklich zu stimmen. Unter ihr befanden sich noch einzelne Greise, welche in ihrer Jugend den vor 66 Jahren zerstörten Tempel Salomos gesehn hatten, und denen beim Vergleich des neu erstehenden Tempels mit dem alten dieser „wie nichts" erschien. Aber Haggai läßt diese Gedanken, welche leicht die Freudigkeit und den Eifer des Bauens hindern konnten, gar nicht aufkommen. Er ruft im Namen Jahwes den Bauenden Muth zu und verheißt, daß Jahwe gemäß des von ihm in Aegypten mit ihnen geschlossenen Bundes ihnen beistehn, die Erfüllung der messianischen Weissagung in kürzester Frist eintreten lassen und den Tempel verherrlichen werde. „Denn[1]) nur noch eine Zeit, so erschüttere ich die Himmel und die Erde und das Meer und die Wüste. Und ich erschüttere alle Völker und es kommen herein alle Kostbarkeiten der Heiden und ich fülle dies Haus mit Herrlichkeit, sprach Jahwe der Heerschaaren. Mein ist das Silber und mein das Gold, Ausspruch Jahwes der Heerschaaren. Größer wird sein die spätere Herrlichkeit dieses Hauses, als die frühere, sprach Jahwe der Heerschaaren. Und an dieser Stätte werde ich Frieden geben, Ausspruch Jahwes der Heerschaaren." Es muthet einen diese Weissagung des baldigen Sturzes der Fremdherrschaft und der Verherrlichung des Tempels beim Lesen an, als solle das unabläßige Betonen, daß Gott sie gesprochen, die eigene Unsicherheit übertönen und den Mangel der äußeren Gründe ersetzen.

Aber nicht nur Haggai faßt den Tempelbau unter dem Gesichtspunkte auf, daß sich Jahwe seinem Volke wieder segnend zugewandt habe[2]) und die messianische Zeit anbreche. Noch deutlicher tritt es bei Sacharja heraus, daß der Tempelbau, durch welchen sich ja ein Theil der alten Weissagungen erfüllte, als Bürgschaft dafür gefaßt worden ist, daß nun die Zeit des messianischen Reiches da sei, und daß nun auch die Erfüllung der übrigen Hoffnungen der Propheten durch eine Gnadenveranstaltung Gottes erfolgen werde. Nach außen bedeutet der Tempelbau damit auch ihm den Sturz der Weltmacht und Fremdherrschaft: „Ich eifere um Jerusalem und Zion mit großem Eifer, und großen Zorn zürne ich über die sicheren Völker; denn nur ein wenig hatte ich gezürnt, sie aber halfen zum Bösen." Cap. 1, 14—15. Freilich bleibt dieser Gedanke, daß die Züchtigung Israels durch Verschulden der Heiden das Maß überschritten habe, ohne alle weiteren Folgen. In seinem zweiten Nachtgesicht (Cap. 2, 1 ff.) sieht er Schmiede kommen, welche die Hörner zur Erde werfen, welche Juda und Jerusalem zerstreut haben. Ein anderes Nachtgesicht (Cap. 6, 8 ff.) weissagt, daß Gottes Geist zur Ruhe kommen soll am Lande des Nordens

1) Cap. 2, 6 ff. 2) Vgl. auch Haggai, Cap. 2, 10 ff.

d. h. daß Jahwe seinen Zorn am babylonisch-persischen Reiche austoben lassen wird. Im dritten Nachtgesicht weissagt er, daß Jahwe seine Hand wider die Unterdrücker seines Volkes schwingen werde, so daß sie ein Raub derer werden, welche ihnen dienen, d. h. die Knechte der Gemeinde. Ja Jahwe hat sich bereits zum Gerichte aufgemacht, daher fordert der Prophet die in Babylonien noch Verweilenden auf, schleunigst zurückzukehren, damit sie nicht in die Katastrophe mit verwickelt werden, welche über das Land des Nordens hereinbricht. Jerusalem aber wird so voll von Menschen und Vieh werden, daß man es mit einer Mauer gar nicht wird umschließen können. Doch wird ihm das nicht schaden; denn statt einer solchen wird es Jahwe als Feuermauer umgeben und im Tempel inmitten seines Volkes wohnen, viele Völker aber werden sich ihm anschließen. Und Jerusalem wird unter dem Schutze Jahwes sicher wohnen. Vor allem ist hierbei bezeichnend, wie sich Sacharja zu der Frage stellt, ob nicht die auf der Gemeinde etwa noch lastende ungebüßte Schuld die Erfüllung der messianischen Hoffnung hindere. Weder die Annahme, der Zorn Jahwes habe sich gewandt, weil die Väter sich bekehrt, welche wir Cap. 1, 6 bei ihm lesen, noch die andere, daß die Gemeinde durch die Schuld der Heiden schwerer und länger an Gottes Zorn getragen hat, als ursprünglich in Gottes Absicht lag, welche er im ersten Nachtgesicht (Cap. 1, 15) ausspricht, empfindet er als durchschlagend. Vielmehr gestaltet sich ihm der Gedanke Ezechiels, daß durch Gottes Gnade eine Bekehrung des wiederhergestellten Volkes eintreten wird, zu der Erwartung um, daß Gott selbst das in der Schuld der Gemeinde der Erfüllung der messianischen Weissagung noch entgegenstehende Hinderniß beseitigen wird. Er erblickt (Cap. 3) den Hohenpriester Josua vor Jahwe stehend, verklagt vom Satan. Josua hat schmutzige Kleider an, welche die auf dem Lande noch lastende Unreinigkeit oder cultische Schuld bildlich darstellen. Der Satan wird von Jahwe gescholten und Josua auf Jahwes Befehl mit reinen Kleidern bekleidet. Es wird ihm angekündigt, daß Jahwe die Schuld von ihm genommen habe, und ihm der Bestand seines Priesterthums verheißen, wenn er in Gottes Wegen geht, d. h., wenn die cultischen Sünden der Vergangenheit künftig vermieden werden. Er ist damit das Symbol dafür, daß dem Lande seine Schuld abgestreift worden ist.[1]) Aber auch die Sünde, sofern sie sich auf Uebertretung des göttlichen Sittengesetzes bezieht, wird beseitigt. In einem späteren Gesicht (Cap. 5, 1 ff.) erblickt der Prophet eine mächtige Buchrolle, welche über das Land fliegt. Sie ist mit Flüchen beschrieben und reinigt das Land von den Sündern. Nachdem dies geschehn ist, so wird auch die Idee der Sünde aus dem Lande entfernt. Sacharja erblickt (Cap. 5, 5 ff.) eine mit einem bleiernen Deckel wohlverwahrte Tonne. In ihr steckt ein Weib, die Sünde. Zwei mit vom Wind getriebenen Storchflügeln versehene Frauengestalten schleppen die Tonne durch die Luft hinweg, um sie im Lande Sinear abzustellen.

---

1) V. 8^b dagegen ist verdächtig.

Die in Ost und West noch wohnenden Judäer werden ins heilige Land zurückkehren, Cap. 8, 7—8; das heilige Land wird mit Fruchtbarkeit gesegnet werden. Der neuerbaute Tempel aber wird auf alle Völker der Erde, wie dies Deuterojesaia geweissagt hat, seine Anziehungskraft ausüben. Gemeinsam mit der Bevölkerung Judäas dienen sie Jahwe. Wie sich aber der Prophet das Verhältniß zwischen diesen Proselyten und den Erben der Verheißung denkt, sagt er am Schlusse seines Buches (Cap. 8, 20 ff.) deutlich genug: „So sprach Jahwe der Heerschaaren, noch wird's geschehn, daß Völker kommen und Bewohner vieler Städte. (21) Und es gehn die Bewohner einer zu der anderen mit den Worten: auf laßt uns gehn, Jahwes Antlitz zu versöhnen und Jahwe der Heerschaaren zu suchen, und auch ich will gehn. (22) Und es kommen viele Völker und zahlreiche Nationen, um Jahwe der Heerschaaren zu suchen und Jahwes Antlitz zu schmeicheln. (23) Denn Jahwe der Heerschaaren sprach: In jenen Tagen geschieht's, daß anpacken zehn Leute von allen Zungen der Heiden und packen an den Rockzipfel eines Juden mit den Worten: laßt uns mit euch gehn, denn wir hörten, daß Gott mit euch sei."

Ermuntern die Propheten mit diesen Aussichten das Volk zum rüstigen Betriebe des Tempelbaus, so stellen sie Serubbabel noch einen ganz besondern Lohn in Aussicht. Serubbabel wird die Schwierigkeiten des Tempelbaus nicht mit Gewalt, sondern durch den Geist Gottes überwinden und nach Vollendung desselben als messianischer König eingesetzt werden. Hiervon ist der Prophet so überzeugt, daß er in einer symbolischen Handlung Serubbabel als messianischen König der Gemeinde gekrönt hat. Babylonische Juden kommen mit Geschenken der Diaspora für den Tempelbau. Sacharja aber erhält (Cap. 6, 9 ff.) den Befehl, einen Theil des von ihnen mitgebrachten Goldes und Silbers sich geben zu lassen und daraus Kronen zu fertigen. Diese soll er auf das Haupt Serubbabels[1]) und auf das Haupt des Hohenpriesters Josua setzen und zu ihnen sprechen: „Siehe ein Mann, Sproß mit Namen, und unter ihm wird's sprossen, und er wird den Tempel Jahwes bauen. Ja er wird den Tempel Jahwes bauen und er wird Ruhm davon tragen und sitzen und herrschen auf seinem Throne, und Josua wird Priester sein zu seiner Rechten und Rath

1) Der späteren Zeit, welche noch auf das Kommen des Messias wartete und außerdem nicht zugestehn konnte, daß ein Prophet sich geirrt habe, ist es unerträglich geworden, daß hier Sacharja den Messias als in der Gemeinde gegenwärtig gekrönt hat. Man hat den Anstoß zu beseitigen gesucht, indem man in V. 11 Serubbabel, in V. 13 Josua gestrichen, und den Plural V. 12 in den Singular verwandelt hat. Aber wie gewöhnlich verräth sich die Kunsthilfe daran, daß man sich gescheut hat, radical zu operiren. Am Schlusse verräth das stehn gelassene „und es wird Frieden zwischen ihnen beiden sein" das Vorgefallene. Auch die „Kronen" im Plural wären in eine einzige Krone zu verwandeln gewesen. In LXX ist außerdem V. 13 in den Worten „zu seiner Rechten" noch eine weitere Spur des alten Textes stehn geblieben, welche im massoretischen Text von einer zweiten nachbessernden Hand getilgt worden zu sein scheint. Daß dies die Entstehung des hebräischen Textes der Weissagung Sach. 6, 9 ff. sei, hat bereits 1828 H. Ewald in allem Wesentlichen richtig gesehn, freilich ohne sich der Tragweite seiner Beobachtung bewußt zu sein.

des Friedens wird zwischen beiden sein." Er erblickt also in Serubbabel jenen Sproß aus Davids Geschlecht, mit welchem nach der Weissagung eines älteren Propheten das Haus Davids wieder zur Herrschaft kommen soll. In einer ganz ähnlichen Anspielung verkündet Haggai (Cap. 2, 21 ff.), daß der Sturz des persischen Reiches Serubbabel auf den Thron Davids setzen werde. „Sprich zu Serubbabel dem Satrapen Judas: ich lasse erzittern die Himmel und die Erde und ich stürze um den Thron der Königreiche, stürze um den Wagen und seine Lenker, daß niederstürzen die Rosse mit ihren Lenkern, einer durch des anderen Schwert. An jenem Tage, spricht Jahwe der Heerschaaren, werde ich dich nehmen Serubbabel, Sohn Sche'alti'els, meinen Diener, spricht Jahwe, und dich wie einen Siegelring halten, denn an dir habe ich Wohlgefallen, spricht Jahwe der Heerschaaren." Was er aber mit dem Siegelring meint, mußte jeder wissen, welcher die Weissagungen der Propheten kannte. — Jeremia hatte einst (Cap. 22, 24) geweissagt, wenn Jojachin (Serubbabels Großvater) ein Siegelring in Jahwes Hand sei, so wolle er ihn doch abreißen. Diese dem Großvater gegebene Unheilsweissagung wandelt sich also jetzt durch Gottes Gnade in ihr Gegentheil um.

Der Tempel ist vollendet worden, aber die mit der Vollendung desselben in Verbindung gesetzten enthusiastischen Hoffnungen haben sich nicht erfüllt. Nicht nur der bald eintretende Umschwung im Gang der großen Ereignisse hat das verhindert. Sie hatten auch keine innere Begründung in der Lage der Gemeinde. Gerade daraus, daß Haggai und Sacharja die alten Weissagungen wiederholen, eben weil sie vorhanden sind, und die äußere Lage zu ihnen stimmt, sehn wir ja besonders deutlich, wie wenig sie Propheten im alten Sinn des Wortes sind. Die ganz neue Bedeutung, welche die prophetischen Weissagungen der früheren Propheten gewonnen haben, erkennt man ebenso. Sie wirken auf die Gemeinde als ein Theil der heiligen Schriften und sind als solche eine Macht in den Gemüthern geworden. Eben deshalb knüpft die wiederauflebende prophetische Verkündigung nicht reinlich an die letzte Form prophetischer Gedanken an, sondern auch an ältere Phasen derselben, und eben deshalb stellen sich einheitliche und greifbare Vorstellungen nicht überall heraus. Das Perserreich brach nicht zusammen. Darius wurde der Schwierigkeiten seiner Lage Herr. Die Empörungen, welche das Reich der Achämeniden in Stücke zu reißen drohten und deshalb in Jerusalem solche Hoffnungen erweckt hatten, hat er in harter Arbeit niedergezwungen.

Serubbabel bestieg den Thron Davids nicht. Ja es scheint, daß kein Davidide nach ihm wieder mit der Statthalterschaft betraut worden ist. Hat die persische Obrigkeit davon Kunde erhalten, welche Hoffnung sich an den persischen Statthalter Serubbabel knüpfte, und wofür hatte sie in den benachbarten Landschaften Beamte, wenn ihr solche Dinge unbekannt zu bleiben vermochten, so ist es kein Wunder, daß sie sich zur Rolle des vom Ephen umschlungenen Baumes nicht bequemt hat. Die Erfahrungen, welche sie in der Folgezeit in Aegypten, aber auch in anderen Theilen des Reiches zu machen

reichlich Gelegenheit hatte, mußten in jeder Weise rathen, in der Uebertragung politischer Gewalt an die Nachkommen der alten nationalen Dynastien Vorsicht zu üben. In der Gemeinde aber ging der Zug der Zeit überhaupt nicht dahin, den umgestürzten Thron Davids wieder aufzurichten, sondern den bescheidenen Stuhl Josuas zu erhöhen. Und hierzu wirkt der Gang der äußeren Ereignisse aufs kräftigste mit. Aber freilich hat sich das nur sehr allmählich vollzogen. Noch zu Nehemias Zeit hat der Hohepriester lediglich eine Ehrenstellung in der Gemeinde, während rechtlich wie factisch ihre Leitung in den Händen ihrer weltlichen Beamten und des Statthalters liegt.

Vollendet worden ist der neue Tempel nach der aramäischen Quelle Esra 6, 15 am dritten Tage,[1]) oder nach der Textüberlieferung des dritten Esrabuches am 23. Tage, des Monats Adar des sechsten Jahres des Darius, das wäre März oder April 516 v. Chr., sodaß man also $4\frac{1}{2}$ Jahr weniger einen Tag an ihm gebaut hat. In welches Jahr des Darius jener Besuch des persischen Satrapen der westeuphratischen Provinz fällt, wird von ihr nicht angegeben. Ueber die Einweihung des mit so großen Hoffnungen in Angriff genommenen Tempels ist keine sichere Kunde auf uns gekommen. Zwar erzählt uns der Chronist Esra 6, 16—18 in aramäischer Sprache, die Gemeinde habe die Einweihung des Tempels unter Darbringung von Brandopfern und Sühnopfern gehalten, und schließt hieran V. 19—22 in hebräischer Sprache die Notiz, in dem folgenden Monat Nisan sei zum ersten Male vorschriftsmäßig Passah gefeiert worden — aber weder nennt er für die Einweihung ein Datum, noch ist klar, worauf sich diese Angaben stützen.

Ueber Maaße und Einrichtung des neuen Tempels fehlt uns so gut wie jede sichere Kunde. Nur ganz vereinzelte Nachrichten stehn uns aus späterer Zeit zu Gebote, welche in keiner Weise hinreichen, uns ein genaues Bild von demselben zu verschaffen. Daß er jedoch durchaus nicht nach dem von Ezechiel verlangten Ideale strenger Trennung von Klerus und Laien eingerichtet worden ist, worauf schon früher aufmerksam gemacht worden ist, ergibt sich aus ihnen, wie auch den weiteren Schicksalen des Tempels, aufs deutlichste.

Drittes Capitel.

Die drohende Verweltlichung der Gemeinde. Maleachi.

Allen auf Verwirklichung eines Ideales gerichteten Bestrebungen droht auf Erden die Gefahr, infolge des Widerspruches zwischen Ideal und Wirklichkeit in ihren Anfängen zu verkümmern oder aus dem richtigen Geleis geworfen zu werden. Und diese Gefahr ist um so größer, je mehr das erstrebte Ideal irdisch geartet ist oder mit den Dingen dieser natürlichen Welt verknüpft wird.

1) 3. Esra 7, 5. Diese Angabe dürfte das Ursprüngliche bieten, da man wohl den Ausfall der Zahl 20 in der Textüberlieferung, nicht aber ihre Zusetzung begreift.

Dieser Gefahr sah sich jetzt die neue Gemeinde gegenüber. Sie war mit den hochgespanntesten Erwartungen heimgekehrt, und dieselben hatten sich nach kurzer Verzagtheit infolge des Tempelbaues wieder erneuert. Das Reich Jahwes hatte man aufrichten wollen, Jahwes Einzug in den Tempel in Herrlichkeit und Pracht, die Befreiung vom Joche der Heiden, das Erscheinen des messianischen Königs, den von Gottes Propheten der messianischen Zeit geweissagten reichen irdischen Segen hatte man erwartet. Nichts von alledem war eingetreten. Die Verhältnisse der neuen Gemeinde blieben nach wie vor kümmerlich. Man fühlte sich als den „heiligen Samen",[1] als den besseren Rest des Volkes, welcher nach den Weissagungen der Propheten dem Gerichte entrinnen und das messianische Reich aufrichten sollte.[2] Man hielt als Genossenschaft der Exilirten zusammen und war sich bewußt, als solche den Zorn Gottes getragen zu haben,[3] und etwas Besseres vorzustellen als die Nachbarn. Trotzdem kam man nicht vorwärts. Das wieder gewonnene Land der Väter blieb nach wie vor ein Land, welches dem Landmanne den Lohn seiner Arbeit nur zu oft vorenthielt. Dürre und Heuschreckenfraß suchte das Land heim. Feld und Weinberg gab keinen Ertrag.

Einzelnen Familien freilich war es geglückt, sich zu Wohlstand emporzuarbeiten. Es waren wohl meist Nachkommen solcher Familien, welche schon in vorexilischer Zeit sich durch Reichthum und Ansehn ausgezeichnet hatten. Es sind die „Edlen" der Denkschrift Nehemias. Aus ihnen werden die Vorsteher und Beamten der Gemeinde gewählt worden sein, letztere, wie es nach der Denkschrift Nehemias scheint, daneben aus Leviten.[4] Einzelne Priester zeichneten sich wohl vielfach gleichfalls durch Wohlstand aus, da der Dienst Jahwes ihren Unterhalt sicherstellte. Zwischen ihnen und den weltlichen Edlen mögen engere sociale Beziehungen schon damals bestanden haben.

Das Interesse dieser neuen Aristokratie ging sehr begreiflicher Weise zunächst auf Erhaltung und Wahrung ihres Besitzes und ihrer Magnatenstellung innerhalb der Gemeinde, nicht auf Verwirklichung der Gedanken Ezechiels und der Propheten. Die Gleichheit der socialen Lage, wie der Interessen bringt sie den in der Nachbarschaft der Gemeinde wohnenden vornehmen und reichen Familien näher. Zur Sicherung ihrer gemeinsamen Interessen verschwägern sie sich mit ihnen, gehn mit ihnen Verträge und Bündnisse ein.

---

1) Esra 9, 2. 2) Esra 9, 8. 13 ff. Neh. 1, 9. 3) Mal. 3, 14. 4) Leider erfahren wir nichts über die Zusammensetzung der Obrigkeit der Gemeinde im Zeitalter Nehemias. Nur so viel geht aus Nehemias noch zu besprechender Denkschrift hervor, daß dieselbe eine aristokratische gewesen sein wird, wie bei Stiftung der Gemeinde und von Haus aus überall bei den Semiten. Infolge dieses Schweigens ersehn wir weder, in welcher Weise sich die bei der Rückkehr getroffenen Einrichtungen (vgl. S. 97 ff.) etwa fortentwickelt haben, noch die Zusammenhänge, welche zwischen der Organisation der Gemeinde in Nehemias Zeit einerseits und der griechischen und römischen Zeit andererseits bestehn. Nur daß hier eine zusammenhängende, aus demselben Princip abzuleitende und nur den realen Bedürfnissen der verschiedenen Zeiten angepaßte, Entwicklung vorliegen wird, dürfte zu behaupten sein.

Dieser Anschluß vollzog sich um so leichter, als er auch geistigen Interessen der Nachbarn entgegenkam. Diese waren zum größeren Theil Nachkommen der altisraelitischen Bevölkerung des Landes.[1]) Auch sie verehrten Jahwe als Gott der Väter, und die Nachwirkungen der Prophetie und der Reform Josias werden, wiewohl wahrscheinlich in abgeschwächter Form, auch bei ihnen noch zu spüren gewesen sein. Die Verheißungen der Propheten galten auch ihnen. Einzelne dieser Familien begehren daher Theilnahme am Culte, welcher zu Jerusalem neu errichtet worden war.[2]) Sie erhalten dies gewährt. Man hat kein Recht zu vermuthen, es sei aus bloßem Eigennutz geschehn, etwa aus Interesse an den zu erwartenden reichen Opfern der Wohlhabenden und an ihrem Verkehre zu Jerusalem. Man wird überhaupt eine Stärkung der Gemeinde davon erwartet haben.

Freilich hatte Ezechiel geweissagt, es werde einst Ephraim mit Juda sich vereinen und das alte Volk wiederhergestellt werden. Und er hatte verlangt, daß nach der Wiederherstellung auch die Beisassen Land erhalten sollten inmitten der Stämme Israels, Cap. 47, 22 f. Deuterojesaja hatte geweissagt, daß auch die Heiden sich dem Gottesdienst im neuen Jerusalem anschließen würden, welches ja ein Bethaus für alle Völker werden sollte, vgl. S. 82 ff. Die dünne Bevölkerung Jerusalems hatte den nachexilischen Propheten lebhafte Sorge bereitet. Es konnte auch Wohlmeinenden und Frommen erscheinen, als sei dieser Anschluß Fremder der Weg, auf welchem Gott seine Weissagungen vom Israel der messianischen Zeit erfüllen werde. Dazu konnte man sich für eine solche Behandlung der Sache auch auf Gesetzesvorschriften berufen. Die secundären Schichten des Deuteronomiums nehmen zu den Beisassen eine freundliche Stellung ein und setzen voraus, daß sie inmitten der Gemeinde als ein Object ihrer Wohlthätigkeit wohnen. Nur die Ammoniter und Moabiter sollten nach Dt. 23, 3 ff. aus der Gemeinde ausgeschlossen bleiben, während es bei Edomitern und Aegyptern sogar zulässig sein sollte, sie in dieselbe aufzunehmen. Wie viel mehr bei den Nachkommen der alten Volksgenossen.

Aber in Wirklichkeit wurde der Plan Ezechiels, daß sich das neue Israel als ein von der Berührung mit der fremden Welt streng geschiedenes Gemeinwesen aufbauen sollte, welches sich durch genaue Befolgung des ihm von Gott gegebenen Gesetzes stetig heilig hält und durch ununterbrochene Ausübung des von Gott vorgeschriebenen Cultes immer neu heiligt, empfindlich gestört, wenn diese weitherzige exilische Anschauung sich in Thaten umsetzte. Es war vielmehr eine historische Nothwendigkeit, daß sich die Nachkommen der Deportirten zunächst völlig ablehnend gegen einen solchen Zuwachs verhielten. Denn auf volles Verständniß jenes Planes Ezechiels war nur bei solchen zu hoffen, welche sich von der Strafe des Exiles mit betroffen fühlten. Diese Nachbarn der Gemeinde standen aber durchaus nicht unter der Nachwirkung der Exilsstimmung, ganz im Gegentheil

1) Vgl. Band I S. 601 f. 2) Leider schweigen unsere Nachrichten darüber, ob und welche Cultstätten etwa diese Ureinwohner hatten. Damit ist uns der beste Maßstab, an welchem wir die von ihnen erreichte religiöse Stufe messen könnten, entzogen.

wird sich in ihnen das alte israelitische Wesen noch sehr kräftig geregt haben. Es war fraglich, ob sich die Gemeinde bei ihrer Aufnahme in ihrer Eigenart zu behaupten vermochte.

Dazu wurde sie in ihrem sittlichen und religiösen Empfinden durch die Theilnahme dieser Fremden an ihren eigenen geistigen Gütern gestört. Das Empfinden gottesfürchtiger Juden mußte schon der verhältnißmäßige Wohlstand verletzen, dessen sich die Reste der altisraelitischen Bevölkerung, eben weil sie die Strafe des Exiles nicht mit getragen hatten, im Vergleich mit der Gemeinde erfreuten, welcher doch verheißen worden war, daß alle Völker sie um ihres Glückes willen beneiden sollten. Hierbei war der einzige Trost, daß man dafür zum heiligen Samen gehöre, am Culte Jahwes Theil und in der Gemeinde ein Gedächtniß habe, ein Erbe der Verheißung sei. Aber dieser Trost entfiel, wenn die Nachkommen derer, welche den Zorn Gottes nicht mitgetragen hatten, aller dieser Segnungen gleichfalls theilhaftig wurden.

Aber nicht nur von außen drohte die Verweltlichung. Weil die überschwenglichen Hoffnungen sich nicht erfüllt hatten, welche an die Wiederherstellung des Cultes geknüpft waren, so wurde man schlaff in der Erfüllung der göttlichen Gebote. Was sollte man mit der Erfüllung des göttlichen Sittengesetzes sich abmühen und den Begierden des natürlichen Menschen Zwang anthun, wenn man damit ein Gut nicht zu erreichen vermochte? Andere als irdische Güter kennt man ja noch kaum. Diese erstrebt man, indem man Jahwe gehorcht, und man läßt sich auch durch Hoffnung bezahlen; aber doch nur solange nicht der Augenschein diese als völlig trügerisch ausweist, wie das jetzt zu sein scheint. So tritt in der Gemeinde der dem alten israelitischen Volksthum anhaftende sündhafte Hang namentlich zu Verletzungen des Eides und damit der Treue in Handel und Wandel, zu Unsittlichkeit und zur Ausbeutung der wirthschaftlich Schwachen wieder stark hervor. Und dies schädigt weiter. Es bildet sich die Meinung heraus, daß Jahwe keineswegs der heilige Gott sei, da er ja die Sünden nicht strafe. Was sollte man sich ferner bemühen, die überaus hohen Abgaben an den Tempel und die Priester zu entrichten, wenn Gott die Gaben seines Landes verweigerte, wenn sich noch immer nicht zeigen wollte, daß Jahwe Israel liebe und ihm helfe? Das Ziel der Frömmigkeit wurde unklar, und dies bewirkte, daß man unlustig wurde, den Anforderungen Jahwes zu genügen. So fing man an sich den Verpflichtungen gegen das Heiligthum zu entziehn, indem man wider das Gesetz Minderwerthiges opferte oder den, ja freilich sehr hohen, Abgaben an das Heiligthum betrügerischer Weise abbrach. Gerade dasjenige verliert sich bei der Gemeinde, was ihr Ezechiel für immer hatte einprägen wollen: die Scheu Jahwes Heiligkeit zu verletzen.

Diese Gleichgültigkeit gegen die cultischen Aufgaben ergreift auch die Priester, welche die Wächter jener heiligen Scheu hätten sein sollen. Sie verrichten ihren Dienst mit Gleichgültigkeit und Widerwillen. Auch sie kaufen sich durch Hintergehung los von der Strenge der ihnen auferlegten Opferpflichten und

drücken daher auch die Augen zu, wenn die Laien dasselbe thun. An dem Genuß des Abhubs, welchen die Gemeinde auf Jahwes Tisch bringt, liegt ihnen, den Wohlhabenden in der Gemeinde, nichts. Ja sie scheuen sich nicht, unverhohlen mit frivolen Worten ihre Verachtung darüber zu äußern.

So entsteht die Gefahr, daß sich die alten Zustände wieder einstellen, gegen welche sich die Predigt der vorexilischen Propheten gewandt hatte. Und dieselbe wurde um so dringender, je mehr mit der Zulassung der Ureinwohner zum Culte die Mischehen zwischen Männern aus der Gemeinde und Töchtern der Wohlhabenden unter denselben zahlreicher wurden. Man suchte den Einfluß reicher Schwiegerväter und verschaffte damit hinwiederum auch diesen Einfluß in der Gemeinde. Auch das schien ja nach dem Gesetze erlaubt. Dt. 7, 2 f. verbietet allerdings Mischehen mit Kanaanäerinnen, läßt aber ausdrücklich die Heirath des kriegsgefangenen Mädchens zu, Cap. 21, 10 ff. Daß die Ehe mit solchen Israelitinnen nach ihm erlaubt sei, konnte um so eher angenommen werden, als sich dasselbe ja an ganz Israel wendet und dies als ein heiliges Volk Jahwes betrachtet.

Auch hier scheinen die führenden Stände, vorab die Priester, welche sich ja freilich auf das Beispiel ihres Ahnherrn Mose berufen konnten, um sich Einfluß zu sichern, in Verkennung der Aufgabe der Gemeinde mit schlechtem Beispiel vorangegangen zu sein. Doch war bald, wie die Berichte über Esras und Nehemias Thätigkeit zeigen, kein Geschlecht mehr frei hiervon, selbst das hohenpriesterliche nicht.

Diesen Zuständen gegenüber beginnt sich zunächst eine Opposition in der Gemeinde zu bilden. Die strenger Gesinnten finden sich angesichts dieser heillosen Lage zusammen und stärken sich durch gegenseitigen Zuspruch. Verletzt in ihrem Gewissen durch die Erscheinung, daß die offenkundigen Sünder in der Gemeinde noch nicht von einem Gerichte hinweggerafft worden sind, aber außer Stande, mit den Zweiflern zu glauben, daß wer dies thue, vor Jahwes Auge gut sei, und genöthigt, die Annahme der Menge, daß es mit Gottes Heiligkeit gar nicht so streng zu nehmen sei, weit von sich zu weisen, vermögen sie sich in der Lage der Gemeinde nur durch die Annahme zurechtzufinden, daß das letzte Gericht Gottes vor der Thüre stehe, mit welchem nach Vernichtung der Sünder im Volk Israel das messianische Reich anbrechen wird. Sie selbst haben die Zuversicht, von Jahwe in einem Buch des Gedächtnisses verzeichnet worden zu sein, damit sie bei diesem Gerichte behalten werden. So stellt sich zum ersten Male die Erscheinung ein, welche wir in der nachexilischen Zeit noch öfter erleben: so oft die Discrepanz zwischen den wirklichen Zuständen in der Gemeinde und dem Ideale — sei es infolge des sündigen Zustandes der Gemeinde selbst, sei es infolge besonderen Druckes der Fremdherrschaft — der religiösen Ueberzeugung empfindlich in den Weg tritt, taucht die Erwartung auf, daß mit einem letzten Gericht über Israel die Erfüllung der messianischen Hoffnung vor der Thür stehe. Hier aber war das Wiederaufleben der Erwartung eines Gerichtes besonders wichtig.

Denn man hatte sich ja an den Gedanken gewöhnt, daß das Exil das Gericht bedeute. Jetzt empfand man wieder aufs stärkste, daß Israel noch so sündig war, daß es trotz der Leiden der Vergangenheit eines solchen bedurfte, was ja freilich schon Sacharja angedeutet hatte.

Diesem Umstande haben wir es zu verdanken, daß wir uns überhaupt einen genauen Einblick in die Zustände der Gemeinde vor Esras Reform verschaffen können. Denn es hat das Wiedererwachen der Erwartung eines Gerichtes ein Glied dieser Kreise veranlaßt, einen Warnruf an die Gemeinde, in Sonderheit an die Priester und Vornehmen, ergehn zu lassen, damit sich Israel nicht durch den trügerischen Augenschein bethören lasse, sondern sich rechtzeitig bekehre, wie das ja auch später bei ähnlichen Zuständen der Gemeinde eine literarische Erneuerung der messianischen Hoffnung veranlaßt hat.

Es ist dies Schriftstück das kleine, am Ende der zwölf Propheten stehende Buch, welches wir nach seiner Ueberschrift das des Maleachi zu nennen pflegen.[1]) Ursprünglich ist es anonym und jene Ueberschrift eines Redactors wahrscheinlich aus einem Mißverständniß von Cap. 3, 1, geflossen.[2]) Da es eine entschiedene Verurtheilung der Aufführung der vornehmen Stände enthält, so gebot sich die Anonymität schon aus Rücksicht auf die gewünschten Wirkungen. Nennung des Verfassers kann in solchen Fällen die Wirkung leicht abschwächen, und zwar auch dann, wenn der Streit der Gedanken nicht zu einem Streit der Personen herabgezogen wird. Der Verfasser deutet die Kreise, welchen er selbst angehört, nur leise an, Cap. 3, 16. Es eröffnet sein Buch die Reihe der anonymen nachexilischen Schriftsteller, welche angesichts einer Störung in den Zuständen der Gemeinde die alten prophetischen Hoffnungen reproducirt haben. Ganz besonders interessant aber ist es zu beobachten, welchen breiten Raum in seiner Verkündigung die Rücksicht auf die cultischen Aufgaben ein-

1) Ueber das Alter des Buches herrscht kein Einverständniß. Die Mehrzahl der Ausleger setzt es in die Zeit Esras und Nehemias, viele in die Zeit zwischen Nehemias erster und zweiter Statthalterschaft (vgl S. 87), da nach 1, 8 zur Zeit Maleachis ein Nichtisraelit Statthalter gewesen ist. Allein es ist letzteres eine unmögliche Annahme. Da das Buch keine Rücksicht nimmt: 1) auf die infolge Esras Bemühungen erfolgten Maßnahmen gegen die Mischehen, 2) auf eine erfolgte Publication des Gesetzes, und da es 3) die Priester einfach als Leviten bezeichnet und von einem Bund Gottes mit Levi redet, was nach den Maßnahmen Esras und Nehemias, in Sonderheit nach der Publication des Gesetzbuches Esras, nicht wohl mehr möglich war, so muß es vor Esra angesetzt werden. (So richtig Herzfeld, Hitzig und Bleek.) Vorgänge, wie sie Cap. 3, 16ff. schildert, erklären sich sehr gut aus den Verhältnissen vor Esras Wirksamkeit, schwer bei der Annahme, dieselbe habe bei Abfassung der Schrift bereits begonnen gehabt. Dabei mußte Esras und Nehemias Wirksamkeit ein Zurücktreten der messianischen Hoffnung veranlassen. Der Inhalt des Buches Maleachi wird erst dann nach allen Seiten verständlich, wenn wir es als Vorläufer Esras und des Priestercodex betrachten. Gegen die ursprüngliche Zugehörigkeit von Cap. 3, 22—24, welcher Abschnitt für die Weiterentwicklung der messianischen Idee von größter Bedeutung geworden ist, zum Buche Maleachi hat Zweifel erhoben Boehme, in Zeitschr. f. a.-t. Wiss. 1887, S. 210ff. 2) Zeitschr. f. a.-t. Wiss. 1881, S. 14ff. 1882, S. 308ff. Ewald, Propheten 1², S. 81.

nimmt, welche aus Jahwes Heiligkeit folgen, und wie er die Gegenwart gerade an ihnen zunächst mißt. Dies erklärt sich aus der Eigenthümlichkeit der Lage, welche ihm die Feder in die Hand gedrückt hat. Nicht als ob die prophetischen Gedanken bei ihm fehlten: mahnt er doch die mit ihrer Lage unzufriedene Gemeinde an die ihr von Jahwe, wie durch die Errettung in der Urzeit so auch durch die Wiederherstellung erwiesene Liebe, und begründet[1]) er doch hiermit die Verpflichtung Israels, Jahwe zu ehren wie ein Sohn seinen Vater ehrt. Und wie stark er mit der gesammten Gemeinde unter ihrem Eindrucke steht, zeigt ja, daß die einen um der sittlichen Vergehungen der Gemeinde willen an Jahwe irre werden, die anderen ein Strafgericht erwarten, welches die Sünder vernichtet. Aber seine Vorhaltungen über diesen Punkt nehmen im Vergleich mit der Darlegung der Vergehungen Israels gegen Jahwes Heiligkeit nur einen bescheidenen Raum ein. Er denkt bei der Abweichung der Gemeinde von ihrem Ideale doch zunächst daran, daß hierdurch die Heiligkeit Jahwes entweiht wird, und begründet aus der Verpflichtung Israels, Jahwe wie einen Vater zu ehren, vorerst nur, daß der im Cult vorhandene Zustand unerträglich ist, und daß es besser wäre, es bestände gar keiner. „Ein Sohn ehrt seinen Vater und ein Knecht seinen Herrn. Wenn ich aber ein Vater bin, wo ist meine Ehre? Und wenn ich ein Herr bin, wo ist dann die Furcht vor mir? So spricht Jahwe der Heerschaaren zu euch Priestern, die ihr meinen Namen verachtet. Und ihr sprecht: womit haben wir deinen Namen verachtet? Indem ihr auf meinen Altar verunreinigtes Brod bringt. Und ihr sprecht: womit haben wir dich verunreinigt? Indem ihr sagt, der Tisch Jahwes ist verächtlich. Und wenn ihr ein Blindes zum Opfer bringt, so ist es nichts Schlimmes. Und wenn ihr ein Lahmes und Krankes darbringt, so ist es nichts Schlimmes. Bringe es doch deinem Statthalter, ob er dann an dir Gefallen hat und dich begünstigt, spricht Jahwe der Heerschaaren. Und nun, so streichelt doch Gottes Antlitz, damit er sich unser erbarme. Durch euch geschah dies! Wird er um euretwillen Gunst üben? spricht Jahwe der Heerschaaren. Ja, wäre lieber unter euch einer, der die Thüre zuschlösse, damit ihr nicht umsonst auf meinem Altare Feuer entzündet. Denn ich mag euch nicht, spricht Jahwe der Heerschaaren. Denn vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Niedergang ist mein Name groß unter den Heiden und an jeglichem Orte wird meinem Namen geopfert und zwar reines Opfer, denn groß ist mein Name unter den Heiden, spricht Jahwe der Heerschaaren. Ihr aber entweiht ihn, indem ihr sprecht: ‘Der Tisch des Herrn ist verunreinigt und sein Ertrag verächtlich zu essen.’ Und ihr sprecht: ‘was für eine Mühsal’ und blast ihn an — spricht Jahwe der Heerschaaren — und bringt Geraubtes dar und Lahmes und Krankes und bringt so Opfer dar. Kann ich sie aus eurer Hand wohlgefällig annehmen? Und verflucht ist, wer betrügt, während in seiner Heerde ein männliches Thier ist, und gelobt, und dann ein schlechtes Thier

1) Cap. 1, 2 ff.

opfert; denn ein großer König bin ich, spricht Jahwe der Heerschaaren, und gefürchtet ist mein Name unter den Heiden."[1])

Die Stelle ist besonders interessant. Sie enthält nicht nur den uns auch sonst in nachexilischer Zeit begegnenden Gedanken, daß Gott an dem Opferdienst der nachexilischen Gemeinde keinen rechten Gefallen hat, einen Gedanken, der übrigens hier wie anderswo lediglich aus dem Zustand der Gemeinde gefolgert ist und noch keinerlei Urtheil über die Verehrung Gottes durch Opfer überhaupt enthält, sondern neben diesem eine ganz merkwürdige, im Alten Testament völlig isolirt stehende Speculation des Schriftstellers über den Gottesdienst der Heiden. Ist Jahwe allein Gott, so gelten ihm auch alle Opfer, welche irgendwo der Gottheit dargebracht werden. Leider begründet er dies nicht.

Der weitere Verlauf seiner gegen die Priester gerichteten Bußpredigt aber ist um deswillen wichtig, weil er uns zeigt, wie das exilische Urtheil von der Vergangenheit umzuschlagen und dieselbe in günstiger Beleuchtung zu erscheinen beginnt. Maleachi macht seinen Zeitgenossen ihr fluchwürdiges und parteiisches Treiben deutlich, indem er ihnen das Benehmen ihrer Vorfahren vorhält, welche den von Gott mit Levi geschlossenen Bund gehalten haben. „Mein Bund war für ihn das Leben und das Heil. Ich verlieh sie ihm, damit er mich fürchtete und vor meinem Namen beugte er sich. Wahrhaftige Entscheidung war in seinem Munde, und Trug fand sich nicht auf seinen Lippen. In Heil und Geradheit wandelte er vor mir, und viele befreite er von Schuld. Ihr aber seid abgewichen vom Weg, habt viele straucheln gemacht durch eure Entscheidung, geschändet den Bund Levis, sprach Jahwe der Heerschaaren." 2, 5 ff.

Hier ist bereits vergessen, wie ganz anders als diese Idealschilderung, wie völlig dem Benehmen der Zeitgenossen Maleachis entsprechend die vorexilischen Priester von den vorexilischen Propheten geschildert werden. Aber es ist das nicht verwunderlich. Mußte schon die Thatsache der Rückkehr das Gefühl von der Verworfenheit der Vergangenheit schwächen, so boten sich seit der Wiedereinrichtung auf dem Boden der Väter eine Menge Beobachtungen, welche zeigten, wieviel kümmerlicher die neue Zeit war als die Vergangenheit, welche einzelne der von der messianischen Hoffnung erstrebten Güter ja bereits besessen hatte. Und so beginnt diese allmählich wieder im Lichte der guten alten Zeit zu erscheinen. Die Erinnerung an dieselbe verklärt sich immer mehr, und so wird es möglich, daß schließlich von der Vergangenheit die Vorstellung entsteht, sie habe alle Ideale der Zukunft bereits einmal besessen und sei von allen Schäden der Gegenwart frei gewesen, wie wir dies im Priestercodex antreffen werden. Die Völker wie die Individuen haben eben immer ein besseres Gedächtniß für das erfahrene Glück, als für das ausgestandene Unglück. Und es ist das eine der besten Einrichtungen auf dieser Erde.

Aber noch in einem anderen Punkte bildet hier Maleachis Späteres vor.

---

1) Cap. 1, 6 ff.

Das besondere Verhältniß, in welches Jahwe zu Levi getreten ist, indem er ihm die Opfer Israels anvertraut hat, mit seinen für Levi hieraus folgenden Pflichten erscheint ihm als ein „Bund" mit Levi. Und ebenso fließt für ihn die Verpflichtung Israels, Jahwe heilig zu halten aus dem „Bund der Väter" Cap. 2, 10. Nur letzteres ist eine ältere Anschauung. Jeremia hat sie schon (Cap. 34, 13). Mit der Uebertragung dieses Gedankens auf die Rechte und Pflichten der Priester ist eine Anschauung eingeschlagen, welche im Priestercodex weitere Fortschritte gemacht hat, ja die Darstellung beherrscht: dort ist das Verhältniß Israels mit Jahwe ein Bund, welchen Jahwe am Sinai gewährt und durch den Bund mit Abraham und Noah, wie durch den über Adam gesprochenen Segen, vorbereitet hat.

Noch stärker aber tritt die Betonung des Heiligkeitsideales in der Art heraus, in welcher Maleachi als zweite Hauptversündigung Israels die Mischehen behandelt. Denn diese Mischehen und die durch dieselben veranlaßten häufigen Verstoßungen israelitischer Frauen werden weit mehr unter den Gesichtspunkt der cultischen Reinheit und der Entweihung der Heiligkeit Jahwes als einer sittlichen Verfehlung gerückt. „Haben wir nicht alle einen Vater,[1]) hat uns nicht derselbe Gott geschaffen? Weshalb sind wir treulos einer gegen den anderen, den Bund unserer Väter zu entweihen? Treulos geworden ist Juda, Greuel sind gethan worden in Israel und Jerusalem; denn Juda hat entweiht das Heiligthum Jahwes, welches er liebt,[2]) und hat die Tochter eines fremden Gottes gefreit." Cap. 2, 10 f. Jahwe und sein Heiligthum ist dadurch entweiht, weil die fremde Frau am Culte ihres Mannes Theil hat, und eben dadurch hat ihr Ehemann die Pflichten gegen seine eigenen Cultgenossen verletzt. „Das aber hasse ich, daß ihr mit Thränen bedeckt Jahwes Altar, mit Weinen und Schluchzen, sodaß er sich nicht mehr hinwenden mag zur Opfergabe, um Wohlgefälliges aus eurer Hand anzunehmen. Ihr aber sprecht: 'Weshalb?' Weil Jahwe Zeuge gewesen ist zwischen dir und zwischen dem Weibe deiner Jugend, an welchem du treulos gehandelt hast, während sie deine Genossin ist und das Weib deines Bundes." Cap. 2, 13 f. Hier kommt bezeichnender Weise erst zuletzt der Gedanke, daß der sein Weib Abscheidende diesem die Treue bricht und sich hierdurch versündigt, und der Gedanke, daß ein unter Anrufung Gottes geschlossener Vertrag gebrochen wird, steht erst zu zweit, voran aber die Erwägung, daß das zu Gott schreiende mißhandelte Weib diesem Israels Cult mißfällig macht. Es muß daher auch billig bezweifelt werden, daß das von Maleachi (Cap. 2, 16) ausgesprochene, scheinbar ganz allgemein gehaltene Wort: „denn ich hasse Scheidung" diesen auch nur im mindesten abgehalten haben würde, die Auflösung der Mischehen für ein Gott sehr wohlgefälliges Werk zu halten. Uebrigens zeigt der Zusammenhang, in welchem hier die Heirath fremder Weiber und die Entlassung israelitischer abgehandelt werden, daß es sich zu-

1) Nämlich Jahwe, wie der Parallelismus, die Benennung der fremden Ehefrau mit „Tochter eines fremden Gottes" in Cap. 1, 6 lehrt. 2) Falls der Text in Ordnung ist. Er ist in den folgenden Versen mehrfach wenig Zutrauen erweckend.

nächst um Verbindungen handelt, welche angesehene und daher schon ältere Glieder der Gemeinde mit den einflußreichen und begüterten Familien der im Lande Ansässigen eingegangen waren. Dieselben sind bereits verheirathet, und es vermögen die fremden Schwiegerväter infolge ihrer Stellung die neue Heirath an die Bedingung zu knüpfen, daß die judäische Frau zuvor entlassen wird.

Indem nun Maleachi den traurigen Zustand der Gemeinde wie Haggai im Gegensatz zu denen, welche um seinetwillen an Jahwe irre werden, aus den Sünden derselben erklärt, ergibt sich daraus eine doppelte Aussicht für die Gemeinde. Beharrt sie in ihrem Zustande, so muß sie eines vernichtenden Gerichtes gewärtig sein. Jahwe sendet seinen Engel vor sich her, damit er ihm den Weg bereite. Unerwartet wird er zu seinem Tempel kommen. Aber wer wird Jahwes Kommen ertragen können, da er wie Feuer des Schmelzers und Lauge des Walkers ist? Sein Gericht trifft die Priester, er macht kurzen Proceß mit den Zauberern, Ehebrechern, Falschschwörern und Bedrückern der Armen und Verlassenen. Oder Israel bedenkt, daß Jahwe sich nicht geändert hat, bekehrt sich, damit er sich ihm wieder zuwende. „Bringt den ganzen Zehnten in das Schatzhaus, daß Zehrung sei in meinem Hause, und prüfet mich doch hiermit, spricht Jahwe der Heerschaaren, ob ich euch nicht öffne die Fenster des Himmels und Segen über euch ausleere, weit über Bedarf, und euch bedrohe den Fresser,[1]) daß er nicht ferner die Frucht der Erde verderbe und der Weinstock euch nicht mehr fehlschlägt auf dem Feld, sprach Jahwe der Heerschaaren. Dann werden euch alle Völker glücklich preisen, weil ihr ein Land des Wohlgefallens seid, sprach Jahwe der Heerschaaren." Cap. 3, 10 ff.

Damit ist aber weit mehr gesagt. In der That gab es für die Gemeinde keinen anderen Weg aus der heillosen Zwiespältigkeit ihrer Lage herauszukommen, als den alten von Ezechiel geplanten, auf welchen Maleachi verwiesen hatte: sich durch treue Erfüllung ihrer cultischen Aufgaben als heiliges Volk Jahwes zu erweisen und sich eben damit zugleich von den umwohnenden Israeliten abzuschließen. Innerlich noch zu schwach, um sie sich amalgamiren zu können, gerieth sie sonst in die Gefahr, sich selbst zu verlieren und des schon Erreichten wieder verlustig zu gehn.

Sollte die religiöse Saat der Prophetie nicht erstickt werden, so war vor allem nöthig, daß sich die Gemeinde in ihrer Eigenart erkannte und sich des Gegensatzes in voller Schärfe bewußt wurde, in welchem sie als Eigenthum des Weltgottes, der sich ihr historisch offenbart hatte, zur gesammten übrigen

1) Die Heuschrecke. Eine Heuschreckenverwüstung war also vorangegangen. Da solche in Palästina nichts Seltenes sind, so darf diese Erwähnung nicht veranlassen, die Prophetie Joels, welcher in einer solchen die warnenden Vorboten des Tages Jahwes erblickt, in unsere Zeit zu setzen. In ihrer streng gesetzlichen Haltung macht diese Prophetie weit mehr den Eindruck, als stamme sie aus der Zeit nach Esra. Hierzu stimmt auch am besten die Erwartung eines vernichtenden Strafgerichtes über die Heiden in der Nähe Jerusalems, während specielle Vorwürfe gegen die Gemeinde nicht erhoben werden. Die Buße, welche verlangt wird, ist eine Selbstdemüthigung, deren Gründe wir nicht erfahren.

Menschheit stand. Sie mußte sich innerlich so weit kräftigen, daß sie nicht mehr in Versuchung gerieth, sich nach außen zu verlieren. Der Gegensatz zwischen Israel und den Heiden mußte sich daher zunächst aufs schärfste entwickeln. Hierzu gab es keinen anderen Weg, als daß die Gemeinde sich der ernsten Verpflichtungen voll bewußt wurde, welche ihr die Heiligkeit Jahwes auferlegte, und sich zur Befolgung der cultischen Gebote entschloß. Denn im Cult kam Israels Besonderheit täglich zum Ausdruck. Und es gab kein kräftigeres Mittel, dies zu erreichen, als ein abschließendes, alle Fragen des Cultes regelndes Gesetz. Unter seinem Schutze war auch der Erwerb der prophetischen Zeit vor Verlust am sichersten bewahrt. Die Sorge, daß nicht die Heiligkeit Israels, d. h. das Eigenthumsverhältniß, in welchem es zu Jahwe steht, verletzt werde, war zur Zeit noch der kräftigste Impuls zu religiösem und sittlichem Leben. Ferner war die Gemeinde bisher aus den Aufregungen nicht herausgekommen. Nur solche hatte ihr bisher der Besitz der messianischen Hoffnung bereitet. Wiederholt hatte es geschienen, als berge die nächste Zukunft alle Herrlichkeit, welche die Propheten vorausgesagt hatten. Aber diese Hoffnung hatte sich immer wieder als trügerisch erwiesen und auf die Anspannung war eine um so größere Erschlaffung gefolgt. Und doch that Stetigkeit und Ruhe der Entwicklung der Gemeinde zunächst Noth, wenn sie zu Kräften kommen sollte. Auch hier half das Gesetz, indem es der Gemeinde den Weg wies, sich für das messianische Reich durch immer treuere Erfüllung der Pflichten vorzubereiten und so dem Einzelnen wie der Gesammtheit ein verständliches Ziel der Frömmigkeit steckte. Wird dies erfaßt, so stört der Besitz der messianischen Hoffnung nicht mehr die Frömmigkeit, indem er zu Vergleichen zwischen dem verheißenen Ideal und der Wirklichkeit reizt, sondern wird zum kräftigen Antrieb religiöser und sittlicher Bethätigung. Denn man weiß, daß dasjenige, was jetzt noch vermißt wird, zur rechten Zeit kommen wird, sei es, daß die Gemeinde sich allmählich durch unablässige Vervollkommnung in der Gesetzeserfüllung zum Reich Gottes verklärt, sei es, daß Gott aus Gnade das Fehlende schenkt. Durch treue Erfüllung des Gesetzes des messianischen Heiles theilhaftig zu werden, dies wird das Ideal der kommenden Geschlechter. Der Hinblick auf dieses schafft ihnen immer von Neuem Freudigkeit zur Gesetzeserfüllung; aus ihm schöpfen sie die Kraft in dem Widerspruch zwischen Ideal und Wirklichkeit zu verharren. Nicht neuer Gedanken bedurfte es, um diese Entwicklung sicher zu stellen, nur daß man sich entschloß mit Ernst den vom Deuteronomium und Ezechiel betretenen Weg zu Ende zu gehn, war nöthig. Daß das Gesetz einen abschließenden, die von dem Deuteronomium und Ezechiel gelassenen Lücken ergänzenden Ausdruck bekomme, und daß man sich entschließe, dasselbe in volle Kraft zu setzen, war erforderlich. Dabei war freilich auch Voraussetzung, daß man sich dazu verstand, den als irrig erkannten, bisher betretenen Weg zurückzugehn, und alle Fäden zu lösen, welche an der Erfüllung dieser Aufgabe hindern konnten.

Viertes Capitel.

Esra und Nehemia. Der Abschluß des Gesetzes und die Bildung der samaritanischen Gemeinde.

Dieses alle Verhältnisse der Gemeinde in abschließender Weise regelnde Gesetz kommt der Gemeinde aus Babylonien. Damit erhält sie den Antrieb zu frischer Inangriffnahme der alten Pläne Ezechiels und die Befreiung aus ihrem unerquicklichen Zustande. Wohl ist es möglich, daß die von Maleachi und seinen Genossen vertretene Reaction gegen die Verweltlichung der Gemeinde in dieser selbst vorübergehend zum Siege gelangt ist und sich in Maßnahmen gegen die am Culte theilnehmenden Fremden geltend gemacht hat. So würde sich am ungezwungensten die Esra 4, 6 erhaltene kurze Notiz erklären, daß beim Beginn der Regierung des Xerxes (485—465) Mißhelligkeiten zwischen den umwohnenden Israeliten[1]) und den Bewohnern Jerusalems bestanden haben. Und die Ereignisse jener Zeit schienen ja denen Recht zu geben, welche darauf drangen, daß sich die Gemeinde durch strenge Absonderung und genaue Befolgung der Gebote Gottes auf das Kommen des Tages Jahwes vorbereite. Die Periode des Niederganges der persischen Monarchie kündigte sich deutlich an. Der Drang nach Westen war bei Marathon durch die Kraft des freien griechischen Bürgerthums aufs kräftigste zurückgewiesen worden. Aegypten war verloren gegangen und mußte durch Xerxes zurückerobert werden. Die verbündeten Griechen waren zum Angriff übergegangen und bedrohten die Grenzen des persischen Reiches. Aber wir erfahren über solche Wirren in der Gemeinde gar nichts. Schon das läßt vermuthen, daß sie, wenn ausgebrochen, mit einem Siege der Ansprüche der Fremden geendet haben werden. Und die Ereignisse der folgenden Jahrzehnte lassen eine andere Deutung gar nicht übrig. Reichthum und Bildung werden draußen verbreiteter gewesen sein, als innerhalb der Mauern Jerusalems, und das wird den altisraelitischen Elementen im Lande ein gewisses Uebergewicht über die Gemeinde gegeben haben.

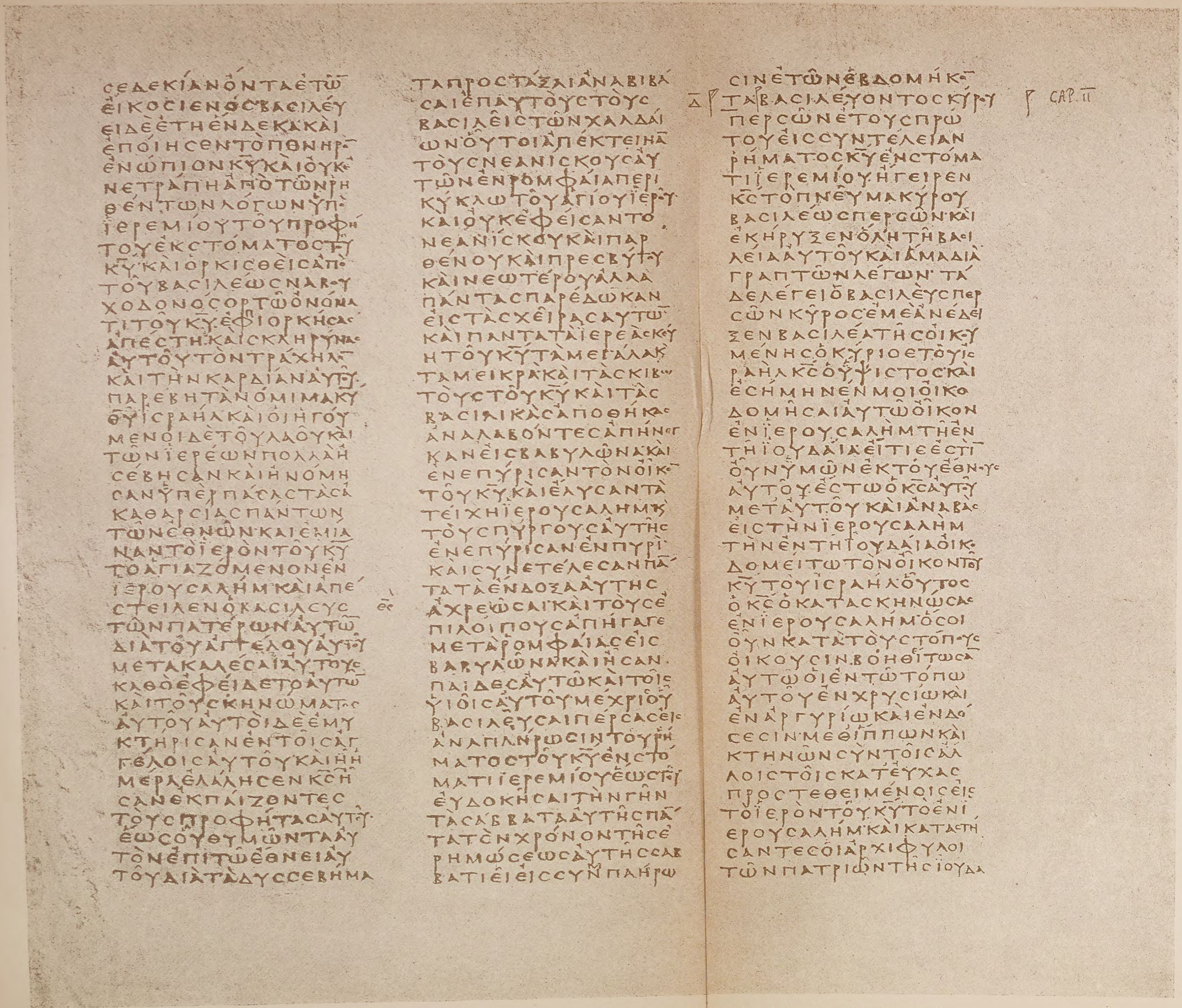
Ganz anders aber lagen die Dinge in Babylonien, dessen Judäer mit ihren Volksgenossen in Palästina in lebhaftestem Verkehr standen. Wie sie diese beim Tempelbau unterstützten, so werden sie auch von der wenig erfreulichen Entwicklung der Gemeinde genaue Kunde gehabt und vor allem mit den Strenggesinnten unter der Gemeinde Verbindung gehabt haben. Die nach Maleachis Buch auch in einer Minderzahl der Gemeinde gepflegten Bestrebungen, durch genaue Erfüllung der Aussprüche Jahwes und strenge Absonderung nach außen Jahwe zu ehren, mußten in Babylonien weit stärker fortwirken als in Palästina. Dort lebte man ja mitten unter Heiden und die Continuität der Stimmung war nicht wie bei den Heimkehrenden durch die Heimkehr und den Tempelbau unterbrochen worden. Dort hat man daher eifriger das alte

1) Sie sind nicht genannt. Nach dem Zusammenhange können aber nur sie verstanden werden. Es ist auf diesen Punkt zurückzukommen.

Ziel Ezechiels vor Augen, eine den rechten Cult Jahwes übende und sich dadurch immer neu heiligende Gemeinde zu bilden. Dort war durch das nur sehr unvollkommene Gelingen des ersten Versuches, dasselbe zu verwirklichen, keine Entmuthigung über die Gemüther gekommen. Die Hemmungen, unter welchen die Gemeinde litt, empfand man dort gar nicht in ganzer Schwere. Dort betrachtete man naturgemäß das Unternehmen der Gemeindegründung weit strenger unter dem Gesichtspunkt einer Erfüllung der messianischen Hoffnung, und empfand, weil man nicht selbst im Kampfe mit den zu überwindenden Schwierigkeiten Resignation zu üben gelernt hatte, den Abstand des Erreichten von dem zu erstrebenden Ziele weit schmerzlicher. Und in der Beurtheilung dieser Verhältnisse sich Zwang aufzuerlegen hatte man keine Veranlassung, da man sich von den Fehlern der Gemeinde frei wußte. Freilich weil man unversucht geblieben war. Zu unwürdigem Betriebe des Cultes und zu Mischehen fehlte in Babylonien jede Veranlassung. Hierzu kam etwas anderes, was den babylonischen Judäern es wesentlich mit erleichtert haben wird, diesen Dingen Aufmerksamkeit und Zeit zu widmen. Dieselben lebten wahrscheinlich in weit besseren Umständen, als die Gemeinde; denn sie lebten in einem fruchtbaren und am Welthandel betheiligten Lande. Ihr Vermögen war nicht durch die Rückwanderung und den Anbau in Judäa geschmälert worden. Auch die Abgaben zum Culte werden sie nicht in gleicher Weise empfunden haben. Dazu lebten sie vor allem im Mittelpunkte des Weltverkehrs, der Kunst und der Wissenschaft, und empfingen von hier aus Anregungen aller Art, gegen welche sie ihre jüdische Eigenthümlichkeit zu behaupten hatten. Smend[1]) hat mit Recht hervorgehoben, daß die Gegner Esras und Nehemias in der Gemeinde im Vergleich mit diesen einen ungebildeten und bäurischen Eindruck machen.

In Babylonien war die Gesetzesschriftstellerei und das Studium der überlieferten Gesetze in reger Weise weiterbetrieben worden. Und dort war wahrscheinlich im Hinblick auf die Schwierigkeiten in der Jerusalemer Gemeinde, zu deren Beseitigung das im Besitze derselben befindliche, aus der Verschmelzung des Deuteronomiums mit den alten priesterlichen Sagenbüchern entstandene, Gesetz nach dem Erweis der Geschichte nicht ausgereicht hatte, eine neue Darstellung der Ordnungen und Gesetze verfaßt worden, nach deren Bestimmungen man dieselbe neu zu ordnen versuchen konnte. Der Besitzer dieses Gesetzbuches[2]) faßt den Plan, zu diesem Zwecke nach Jerusalem zu gehn und eine

1) Die Listen der Bücher Esra und Nehemia, S. 5 Anm. 2. 2) Jenes Gesetzbuch ist „das Gesetz Gottes in seiner Hand". Esra 7, 14, „die Weisheit Gottes in seiner Hand" V. 25. Diese Ausdrücke des noch zu besprechenden Erlasses des Artaxerxes kennzeichnen ihn als Besitzer, nicht aber als Verfasser dieses Gesetzbuches. Allerdings folgt daraus, wie aus dem ganzen Unternehmen, daß er zugleich Gesetzesschriftsteller und zwar ein anerkannter war. Er ist „Priester und Schreiber des Gesetzes des Himmelsgottes" Esra 7, 25. Aber er macht weit mehr den Eindruck des Reformators als des Schriftstellers. Es ist vor allem falsch, ihn sich als Schriftgelehrten im Sinne der späteren Zeit vorzustellen, zu welcher Vorstellung allerdings der Chronist reizt, wenn er ihn „bewandert im Gesetze Moses" nennt, Esra 7, 6, und von ihm erzählt: er habe


ΣΕΔΕΚΙΑΝΟΝΤΑΕΤΩΝ
ΕΙΚΟΣΙΕΝΟΣΒΑΣΙΛΕΥ
ΕΙΔΕΕΤΗΕΝΔΕΚΑΚΑΙ
ΕΠΟΙΗΣΕΝΤΟΠΟΝΗΡΟ
ΕΝΩΠΙΟΝΚΥΚΑΙΟΥΚΕΝ
ΕΤΡΑΠΗΑΠΟΤΩΝΡΗ
ΘΕΝΤΩΝΛΟΓΩΝΥΠΟ
ΙΕΡΕΜΙΟΥΤΟΥΠΡΟΦΗ
ΤΟΥΕΚΣΤΟΜΑΤΟΣΤΟΥ
ΚΥΚΑΙΟΡΚΙΣΘΕΙΣΑΠΟ
ΤΟΥΒΑΣΙΛΕΩΣΝΑΒΟΥ
ΧΟΔΟΝΟΣΟΡΤΩΟΝΟΜΑ
ΤΙΤΟΥΚΥΕΠΙΟΡΚΗΣΑΣ
ΑΠΕΣΤΗΚΑΙΣΚΛΗΡΥΝΑΣ
ΑΥΤΟΥΤΟΝΤΡΑΧΗΛΟΝ
ΚΑΙΤΗΝΚΑΡΔΙΑΝΑΥΤΟΥ
ΠΑΡΕΒΗΤΑΝΟΜΙΜΑΚΥ
ΘΥΙΣΡΑΗΛΚΑΙΟΙΗΓΟΥ
ΜΕΝΟΙΔΕΤΟΥΛΑΟΥΚΑΙ
ΤΩΝΙΕΡΕΩΝΠΟΛΛΑΗ
ΣΕΒΗΣΑΝΚΑΙΗΝΟΜΗ
ΣΑΝΥΠΕΡΠΑΣΑΣΤΑΣΑ
ΚΑΘΑΡΣΙΑΣΠΑΝΤΩΝ
ΤΩΝΕΘΝΩΝΚΑΙΕΜΙΑ
ΝΑΝΤΟΙΕΡΟΝΤΟΥΚΥ
ΤΟΑΓΙΑΖΟΜΕΝΟΝΕΝ
ΙΕΡΟΥΣΑΛΗΜΚΑΙΑΠΕ
ΣΤΕΙΛΕΝΟΒΑΣΙΛΕΥΣ
ΤΩΝΠΑΤΕΡΩΝΑΥΤΩΝ
ΔΙΑΤΟΥΑΓΓΕΛΟΥΑΥΤΟΥ
ΜΕΤΑΚΑΛΕΣΑΙΑΥΤΟΥΣ
ΚΑΘΟΕΦΕΙΔΕΤΟΑΥΤΩΝ
ΚΑΙΤΟΥΣΚΗΝΩΜΑΤΟΣ
ΑΥΤΟΥΑΥΤΟΙΔΕΕΜΥ
ΚΤΗΡΙΣΑΝΕΝΤΟΙΣΑΓ
ΓΕΛΟΙΣΑΥΤΟΥΚΑΙΗΗ
ΜΕΡΑΕΛΑΛΗΣΕΝΚΣΗ
ΣΑΝΕΚΠΑΙΖΟΝΤΕΣ
ΤΟΥΣΠΡΟΦΗΤΑΣΑΥΤΟΥ
ΕΩΣΟΥΘΥΜΩΘΕΝΤΑΑΥ
ΤΟΝΕΠΙΤΩΕΘΝΕΙΑΥ
ΤΟΥΔΙΑΤΑΔΥΣΣΕΒΗΜΑ

ΤΑΠΡΟΣΤΑΞΑΙΑΝΑΒΙΒΑ
ΣΑΙΕΠΑΥΤΟΥΣΤΟΥΣ
ΒΑΣΙΛΕΙΣΤΩΝΧΑΛΔΑΙ
ΩΝΟΥΤΟΙΑΠΕΚΤΕΙΝΑΝ
ΤΟΥΣΝΕΑΝΙΣΚΟΥΣΑΥ
ΤΩΝΕΝΡΟΜΦΑΙΑΠΕΡΙ
ΚΥΚΛΩΤΟΥΑΓΙΟΥΙΕΡΟΥ
ΚΑΙΟΥΚΕΦΕΙΣΑΝΤΟ
ΝΕΑΝΙΣΚΟΥΚΑΙΠΑΡ
ΘΕΝΟΥΚΑΙΠΡΕΣΒΥΤΟΥ
ΚΑΙΝΕΩΤΕΡΟΥΑΛΛΑ
ΠΑΝΤΑΣΠΑΡΕΔΩΚΑΝ
ΕΙΣΤΑΣΧΕΙΡΑΣΑΥΤΩΝ
ΚΑΙΠΑΝΤΑΤΑΙΕΡΑΣΚΕΥ
ΗΤΟΥΚΥΤΑΜΕΓΑΛΑΚΑΙ
ΤΑΜΕΙΚΡΑΚΑΙΤΑΣΚΙΒΩ
ΤΟΥΣΤΟΥΚΥΚΑΙΤΑΣ
ΒΑΣΙΛΙΚΑΣΑΠΟΘΗΚΑΣ
ΑΝΑΛΑΒΟΝΤΕΣΑΠΗΝΕΓ
ΚΑΝΕΙΣΒΑΒΥΛΩΝΑΚΑΙ
ΕΝΕΠΥΡΙΣΑΝΤΟΝΟΙΚΟΝ
ΤΟΥΚΥΚΑΙΕΛΥΣΑΝΤΑ
ΤΕΙΧΗΙΕΡΟΥΣΑΛΗΜΚΑΙ
ΤΟΥΣΠΥΡΓΟΥΣΑΥΤΗΣ
ΕΝΕΠΥΡΙΣΑΝΕΝΠΥΡΙ
ΚΑΙΣΥΝΕΤΕΛΕΣΑΝΠΑΝ
ΤΑΤΑΕΝΔΟΞΑΑΥΤΗΣ
ΑΧΡΕΩΣΑΙΚΑΙΤΟΥΣΕ
ΠΙΛΟΙΠΟΥΣΑΠΗΓΑΓΕ
ΜΕΤΑΡΟΜΦΑΙΑΣΕΙΣ
ΒΑΒΥΛΩΝΑΚΑΙΗΣΑΝ
ΠΑΙΔΕΣΑΥΤΩΚΑΙΤΟΙΣ
ΥΙΟΙΣΑΥΤΟΥΜΕΧΡΙΤΟΥ
ΒΑΣΙΛΕΥΣΑΙΠΕΡΣΑΣΕΙΣ
ΑΝΑΠΛΗΡΩΣΙΝΤΟΥΡΗ
ΜΑΤΟΣΤΟΥΚΥΕΝΣΤΟ
ΜΑΤΙΙΕΡΕΜΙΟΥΕΩΣΤΟΥ
ΕΥΔΟΚΗΣΑΙΤΗΝΓΗΝ
ΤΑΣΑΒΒΑΤΑΑΥΤΗΣΠΑΝ
ΤΑΤΟΝΧΡΟΝΟΝΤΗΣΕ
ΡΗΜΩΣΕΩΣΑΥΤΗΣΣΑΒ
ΒΑΤΙΕΙΕΙΣΣΥΝΠΛΗΡΩ

ΣΙΝΕΤΩΝΕΒΔΟΜΗΚΟΝ
Δ ΤΑΒΑΣΙΛΕΥΟΝΤΟΣΚΥΡΟΥ Γ CAP. II
ΠΕΡΣΩΝΕΤΟΥΣΠΡΩ
ΤΟΥΕΙΣΣΥΝΤΕΛΕΙΑΝ
ΡΗΜΑΤΟΣΚΥΕΝΣΤΟΜΑ
ΤΙΙΕΡΕΜΙΟΥΗΓΕΙΡΕΝ
ΚΣΤΟΠΝΕΥΜΑΚΥΡΟΥ
ΒΑΣΙΛΕΩΣΠΕΡΣΩΝΚΑΙ
ΕΚΗΡΥΞΕΝΟΛΗΤΗΒΑΣΙ
ΛΕΙΑΑΥΤΟΥΚΑΙΑΜΑΔΙΑ
ΓΡΑΠΤΩΝΛΕΓΩΝΤΑ
ΔΕΛΕΓΕΙΟΒΑΣΙΛΕΥΣΠΕΡ
ΣΩΝΚΥΡΟΣΕΜΕΑΝΕΔΕΙ
ΞΕΝΒΑΣΙΛΕΑΤΗΣΟΙΚΟΥ
ΜΕΝΗΣΟΚΥΡΙΟΣΤΟΥΙΣ
ΡΑΗΛΚΣΟΥΨΙΣΤΟΣΚΑΙ
ΕΣΗΜΗΝΕΝΜΟΙΟΙΚΟ
ΔΟΜΗΣΑΙΑΥΤΩΟΙΚΟΝ
ΕΝΙΕΡΟΥΣΑΛΗΜΤΗΕΝ
ΤΗΙΟΥΔΑΙΑΕΙΤΙΣΕΣΤΙ
ΟΥΝΥΜΩΝΕΚΤΟΥΕΘΝΟΥΣ
ΑΥΤΟΥΕΣΤΩΟΚΣΑΥΤΟΥ
ΜΕΤΑΥΤΟΥΚΑΙΑΝΑΒΑΣ
ΕΙΣΤΗΝΙΕΡΟΥΣΑΛΗΜ
ΤΗΝΕΝΤΗΙΟΥΔΑΙΑΟΙΚΟ
ΔΟΜΕΙΤΩΤΟΝΟΙΚΟΝΤΟΥ
ΚΥΤΟΥΙΣΡΑΗΛΟΥΤΟΣ
ΟΚΣΟΚΑΤΑΣΚΗΝΩΣΑΣ
ΕΝΙΕΡΟΥΣΑΛΗΜΟΣΟΙ
ΟΥΝΚΑΤΑΤΟΥΣΤΟΠΟΥΣ
ΟΙΚΟΥΣΙΝΒΟΗΘΕΙΤΩΣΑΝ
ΑΥΤΩΟΙΕΝΤΩΤΟΠΩ
ΑΥΤΟΥΕΝΧΡΥΣΙΩΚΑΙ
ΕΝΑΡΓΥΡΙΩΚΑΙΕΝΔΟ
ΣΕΣΙΝΜΕΘΙΠΠΩΝΚΑΙ
ΚΤΗΝΩΝΣΥΝΤΟΙΣΑΛ
ΛΟΙΣΤΟΙΣΚΑΤΕΥΧΑΣ
ΠΡΟΣΤΕΘΕΙΜΕΝΟΙΣΕΙΣ
ΤΟΙΕΡΟΝΤΟΥΚΥΤΟΕΝΙ
ΕΡΟΥΣΑΛΗΜΚΑΙΚΑΤΑΣΤΗ
ΣΑΝΤΕΣΟΙΑΡΧΙΦΥΛΟΙ
ΤΩΝΠΑΤΡΙΩΝΤΗΣΙΟΥΔΑ

Facsimile einer Seite aus dem Codex Vaticanus. Griechische Bibelhandschrift des 4. Jahrh. Rom, Bibl. des Vatican.

Inhalt: 3. Esra 1, 44—2, 7. Originalgröße; Pergamentrand des Originals oben 9, unten 20 Millim. breiter.

Reform der Gemeinde zu versuchen. Es ist der Priester und Schriftgelehrte Esra, ein Nachkomme Sadoks und Serajas (vgl. S. 102 f.), also ein naher Verwandter des in Jerusalem amtirenden und, wie wir noch sehn werden, den Ansprüchen der Fremden geneigten, Hohenpriesters. Es war die Zeit, in welcher sich jene Vertheilung der politischen Macht zwischen Persien und den griechischen Staaten vollzog, welche es später dem Macedonier Alexander ermöglichte, das persische Reich über den Haufen zu werfen und den gesammten Orient in die Bahnen einer völlig neuen Entwicklung zu zwingen. Gerade in dieser erhält die Gemeinde mit dem Gesetzbuch die Möglichkeit, sich zu jener völlig eigenartigen Individualität zu entwickeln, welche allein im ganzen Orient die Einwirkungen des Hellenismus abzuweisen vermocht, ja im Kampfe mit ihm sich weiterentwickelt und neue Kräfte gewonnen hat. Und zwar erhält sie es — und dies ist besonders interessant zu beobachten — in vollem Einverständniß mit der persischen Obrigkeit, deren Beistand allein schließlich es ist, welcher das Gelingen dieses Planes bewirkt.

Denn die Möglichkeit, die Verhältnisse der Gemeinde auf Grund jenes Gesetzbuches zu regeln, verdankt Esra dieser. Es gelingt ihm nämlich, den König Artaxerxes Langhand (465[1])—424) und seine Räthe für seinen Plan zu gewinnen. Es wird einer der Fälle sein, in welchen die politische Obrigkeit um der Ordnung willen in religiöse Bewegungen zu Gunsten der strengeren Ansicht eingegriffen hat, weil diese die größere Autorität auszuüben und damit mehr Bürgschaft für eine gedeihliche und friedliche Entwicklung zu bieten schien. Es mußte aber gerade damals dem persischen Hofe viel daran liegen, in Palästina eine Quelle der Beunruhigung zu verstopfen und die Interessen der Führer der Gemeinde mit ihren eigenen zu verknüpfen. Denn der Osten wie der Westen hatte sich gegen die Achämeniden erhoben. Baktrien zwar scheint es gelungen zu sein rasch zu besiegen. Den Aegyptern dagegen glückte es mit Hilfe Athens, die persischen Truppen auf die Citadelle von Memphis zu beschränken. Der Zug des Megabyzus zur Wiedereroberung Aegyptens und die Reform der jüdischen Gemeinde scheint zu derselben Zeit am Hofe zu Susa geplant worden zu sein.

Dieses in Babylonien entstandene Gesetzbuch nun, welches Esra der Jerusalemer Gemeinde überbrachte, war kein einheitliches Werk. Es hatte dort bereits Erweiterungen seines ursprünglichen Bestandes erfahren. Es war, was hier noch nicht nachgewiesen werden kann und einstweilen unter Bezugnahme auf den später zu erbringenden Beweis vorausgesetzt werden muß, eine erweiterte Ausgabe des bereits Band I S. 18 und 62 ff. erwähnten Priestercodex. Hieraus ergibt sich zugleich, daß die Abfassung des Priestercodex im engeren Sinne vor die Zeit Esras fällt. Diese Grundlage des von Esra nach Jerusalem

seinen Sinn darauf gerichtet, Jahwes Gesetz zu studiren, es auszuführen und Israel im cultischen und bürgerlichen Recht zu unterrichten, Cap. 7, 10.

1) Oder 464, wenn man die Zeit, in welcher Artaxerxes unter dem Einflusse des Artaban, des Mörders des Xerxes, regierte, nicht anrechnet.

gebrachten Buches bildet eine auf das Verständniß des gesammten Volkes[1]) berechnete Erzählung über die Entstehung des heiligen Volkes und seiner Institutionen, welche sich durchweg an Gang und Inhalt des älteren deuteronomistisch überarbeiteten Geschichtsbuches anschließt. Eben deshalb reicht es von der Schöpfung der Welt bis zur Besiedelung des heiligen Landes. Da es jedoch durchaus nicht beabsichtigt, die wirkliche Geschichte des Volkes zu erzählen, vielmehr den lebenden Generationen die cultischen Institutionen als nationale Angelegenheit ans Herz legen will, indem es die Offenbarung derselben durch Gott in der Vergangenheit erzählt, schiebt es von der alten Tradition kaltblütig alles das bei Seite oder gestaltet es in radicaler Weise um, was diese Zeit als mit Sünde behaftet erscheinen läßt, indem es dem reiferen sittlichen und religiösen Urtheile der Zeitgenossen widerspricht. Der Verfasser gibt im Allgemeinen nur eine kurze Recapitulation der alten Sage, in welche er aber breite Ausführungen über die Entstehung der heiligen Institutionen der Gemeinde einschaltet, indem er die alte Sage als historischen Faden zur Anreihung derselben benutzt. Der S. 135 in seinen Gründen blosgelegte Umschwung in der Beurtheilung der Vergangenheit hat sich für die Zeit der Entstehung der Religion jetzt völlig vollzogen. Mit souveräner Willkür wird dieselbe so dargestellt, wie der Verfasser sie für seine Zwecke braucht, um seine Leser mit Liebe zur Religion, als dem kostbaren Erbtheil der besseren Vergangenheit, zu erfüllen, und sie willig zu machen, den Nacken dem Joche des Gesetzes zu beugen. Es soll das Volk auf dem Wege der Gesetzeserfüllung erhalten werden, indem ihm das wahre Ziel derselben, nämlich die Erwerbung der seligen Zustände des zur Zeit der Väter bereits vorhanden gewesenen Gottesreichs vor die Seele gerückt wird. Es ist hier consequent der vom Deuteronomium zuerst eingeschlagene Weg zu Ende gegangen, vgl. Band I S. 569 f.

Damit ist der Umstand gegeben, daß die Schilderung, welche der Priestercodex von den Zuständen der Zeit Moses und Josuas entwirft, ihre Farben durchweg von der zeitgenössischen messianischen Hoffnung entlehnt. Das zukünftig Gehoffte wird als einst vorhanden in die Vergangenheit zurückgetragen. Das erstrebte Ideal erscheint als das Gut, welches das Volk einst besessen, aber durch seine Sünde verloren hat. Was durch Gesetzeserfüllung erworben werden soll, erscheint als vergangen. Auch dies haben wir am Deuteronomium wenigstens in seinen ersten Anfängen beobachtet. Man versteht daher den Priestercodex nur dann völlig, wenn man seine Zusammenhänge mit der messianischen Hoffnung beachtet.

Durch dieses Vorherrschen von Theorie und Reflexion unterscheidet sich der Priestercodex aufs stärkste von der S. 63 ff. besprochenen gesetzlichen Schrift-

1) Den Gesichtspunkt, daß der Kern des Priestercodex weit mehr den Charakter eines Volksbuches als den eines die Priester über ihre Verpflichtungen unterrichtenden Handbuchs hat, betont mit Recht Wurster in Zeitschr. f. a.-t. Wiss. 1884, S 118. Daran ändert so wenig das Interesse etwas, welches an der richtigen Ausführung des Cultes genommen wird, als der Umstand, daß der Verfasser in den Reihen der Priester zu suchen sein wird.

stellerei, deren Reste wir jetzt als Einschaltungen in den Priestercodex lesen, welcher im Wesentlichen Niederschlag vorexilischer Gewohnheiten ist, wiewohl Einzelheiten auch hierbei auf Grund späterer Erwägungen umgebildet worden sein mögen. Man sieht schon hieraus, daß der Name Priestercodex weit mehr eine Bezeichnung dieser Bestandtheile ist, als des Werkes, welches hier der Priestercodex im eigentlichen Sinne genannt wird. Dieselben haben denn in der That die Bezeichnung Priestercodex veranlaßt. Es geschah zu einer Zeit, wo man sich des zusammengesetzten Charakters der Stücke noch nicht bewußt geworden war, welche man damit benannte. Nachdem dieser erkannt worden ist, bleibt nur die Wahl, den Namen Priestercodex für die Grundlage des Ganzen beizubehalten, wie hier geschieht, trotzdem derselbe von einem secundären Theile geschöpft ist, oder für dieselbe einen neuen zu suchen.

Im Anschluß an Ezechiel aber und der inzwischen von der Jerusalemer Gemeinde vorgenommenen Neuordnung des Priesterthums Rechnung tragend, stellt sich der Verfasser des Priestercodex in dem oben erörterten Sinne das Gottesreich nicht als einen mächtigen, die umwohnenden Völker beherrschenden israelitischen Staat vor, in welchem der König dem Willen Jahwes Achtung verschafft, sondern als eine von der Heidenwelt streng geschiedene, unter der Leitung Aharons d. h. des Hohenpriesters stehende cultische Genossenschaft. Nicht einmal für den Fürsten Ezechiels ist noch Platz. Nur Fürsten d. h. Vorsteher der einzelnen Stämme begegnen uns, wie die nachexilische Gemeinde von ihren Vorstehern regiert wird. Aber sie stehn anders als in der Gemeinde an Rang und Einfluß weit hinter dem Hohenpriester zurück; ja welche Rechte ihr Amt nach der Vorstellung des Verfassers gehabt haben soll, ist nicht einmal völlig klar. Was Ezechiel für die Zeit der Wiederherstellung Israels im heiligen Lande erwartet, das ist vom Anfang der Geschichte Israels an dagewesen. Indem Gott aus Liebe und Gnade Israel aus der Völkerwelt erwählte und ihm sein Gesetz offenbarte, ist eine Genossenschaft gestiftet worden, welche inmitten der Heidenwelt, aber frei von Berührungen mit ihr, sich durch sorgfältige Ausübung des Cultes als Reich und Eigenthum des heiligen Gottes, des allmächtigen Schöpfers und Erhalters dieser Welt, ausgewiesen hat. Dieses Reich ist das alleinige Gut inmitten dieser Welt, welche gleich bei ihrer Schöpfung auf dasselbe angelegt worden ist. Was in ihr daneben vorhanden ist, bildet eigentlich nur die Folie dieses. Ja von Rechts wegen sollte sie nicht einmal in der Lage sein, die Heiligkeit desselben zu stören. Denn sie participirt von Rechts wegen an gewissen cultischen Einrichtungen allgemeinerer Art: das Sabbatsgebot und das Verbot des Blutgenusses erfolgt lange vor Stiftung der Cultgenossenschaft Israels. Beide gelten also eigentlich der gesammten Menschheit, welche bei Befolgung derselben mit Israel zusammen leben kann, ohne die besondere Heiligkeit desselben zu stören. Israel aber hat die historische Prärogative des Cultes, des ihm geoffenbarten nur an einem einzigen Orte stattfindenden Cultes des einzigen Gottes der Welt. Die Berührungen mit Deuterojesaias messianischer Hoffnung treten hier offen zu Tage.

Die innere Berechtigung dieser kühnen Zurücktragung des Zukunftsideales in die Vergangenheit liegt einmal darin, daß die neuorganisirte Gemeinde ja auch nach prophetischer Auffassung das geweissagte messianische Reich zu verwirklichen begonnen hatte, dann in dem Bedürfnisse, das Neugewordene sowohl an die Vergangenheit anzuknüpfen, als es sicher zu stellen. Die Lebenskraft und Entwicklungsfähigkeit des Neuen bewirkt eben hier wie anderswo, daß das Alte dabei nicht zu seinem Rechte kommt. Es muß sich um des Neuen willen gefallen lassen, in ein ihm fremdes Gewand gekleidet zu werden. Die alten Dinge haben für die Anschauung jener Zeit nur noch als Beispiele und Muster, nicht in sich selber, Werth.[1]) Und man wird in der gewaltthätigen, die Ueberlieferung nicht respectirenden Energie, mit welcher sie einem pädagogischen Zwecke dienstbar gemacht werden, die Kraft der religiösen Ueberzeugung zu erkennen und anzuerkennen haben.[2]) Es geschah mit gutem Gewissen, da man sich bewußt war, die Vergangenheit auf eine höhere Stufe hinaufzuheben.

Der bei dieser Umgestaltung der alten Ueberlieferung zu Grunde liegende Plan tritt im Priestercodex während des ganzen Verlaufes der Erzählung überall deutlich heraus. Wie das deuteronomistische Werk beginnt er mit der Schöpfung der Welt Gen. Cap. 1.[3]) Ein Vergleich mit der Darstellung, welche dieses Werk in Gen. Cap. 2 gibt, ist belehrend für die inzwischen eingetretene Weiterentwicklung der Religion. Gott erscheint als rein transcendent. Durch sein bloßes Wort ruft er alles ins Dasein. Er ist so weit von der Welt abgerückt, daß zwischen ihm und der Materie und den mit dieser zusammenhängenden Lebewesen Mittelwesen nicht existiren, so wenig wie sie für den Verkehr Gottes mit der Gemeinde in Betracht kommen. Im Uebrigen ist klar, daß die Erzählung so gut wie die andere Gen. Cap. 2 aus der Umarbeitung eines heidnischen Mythologumenon entstanden ist, und daß das Gen. Cap. 1 zu Grunde liegende Gott ursprünglich vielmehr als immanent auffaßt und die Welt durch Evolution aus dem Chaos entstehn läßt.[4]) In Beziehung zu den Institutionen der Gemeinde tritt gleich

1) Von dieser Anschauung macht man ja auch bei Verwerthung des Alten Testaments für den Unterricht der christlichen Gemeinde den ausgiebigsten Gebrauch. Die historische Wirklichkeit und die historische Bedeutung dieser Dinge ist überall eine andere Frage. 2) Daher urtheilt E. Reuß, welchem die moderne Theologie im letzten Grunde die Entdeckung der Herkunft des Priestercodex verdankt — vgl. über Reuß' Antheil an derselben seine eigene Darstellung in der Vorrede seiner Geschichte der heiligen Schriften Alten Testaments, Braunschweig 1881 —, über die Darstellung der alten Ueberlieferung im Priestercodex kaum gerecht, wenn er sie als „Träume eines verarmten Geschlechts" bezeichnet, ebenda S. 467. Das Geschlecht, unter welchem der Priestercodex entstanden ist, entbehrte freilich die nationalen Güter, welche die Vergangenheit besessen hatte, war dieser gegenüber aber reich an religiösem Besitz. Diesen Reichthum belegt die Einseitigkeit der Darstellung. 3) Die diesem Buche zuzuweisenden Stücke findet man zusammengestellt bei A. Kuenen, histor.-krit. Einleitung I, Leipzig 1885, S. 63 ff., 260 ff. und bei Wurster a. a. O. Es ist hier nicht der Ort, auf die Frage der Zugehörigkeit der einzelnen Abschnitte zum Priestercodex einzugehn. 4) Dieser Sachverhalt kann hier nur angedeutet werden. Ebenso, daß das Sechstagewerk nicht

diese Erzählung, indem sie mit der Einsetzung des Sabbats schließt, welchen Gott selbst gefeiert hat; weiter durch die Hinweisung darauf, daß die Gestirne bestimmt sind nicht nur zu vorbedeutenden Zeichen zu dienen und Tage und Jahre zu scheiden, sondern auch die Feste zu fixiren. Von der Schöpfung der Welt bis zur Sintfluth wird uns die Geschichte der Welt in trockenen Genealogien erzählt. Wir erfahren das Lebensalter Adams und seiner Nachkommen in der Linie der Erstgeborenen bis auf Noah und das Alter, in welchem jeder erste Sohn gezeugt worden ist, sonst nur das Bestehn von Nebenlinien und die allmähliche Entartung des Menschengeschlechts. Es ist hier die Geschichte der Welt in ein chronologisches System gezwängt. Was sonst erzählt wird, ist die unentbehrliche Ueberleitung zur Geschichte der Sintfluth. Hier schwillt die Erzählung an. Denn mit Noah, dem Stammvater der nachsintfluthlichen Menschheit schließt Gott einen Bund aus Gnaden, welcher die Erde vor neuen Fluthen dieser Art sicher stellt. Und Noah wird bereits das Verbot des Blutgenusses offenbart Gen. 9, 4 ff. Hierauf verfällt der Erzähler wieder in sein genealogisches Schema, bis er Abraham erreicht. Hier aber hat er zweierlei zu berichten. Einmal den Abschluß eines neuen Bundes mit Abraham, als dessen Symbol die Beschneidung von Gott eingesetzt wird, dann die Erwerbung der Machpelahöhle als Grabstelle der Patriarchenfamilie, vgl. Band I S. 450. 462. In dieser gewinnt das Volk Gottes seinen ersten Besitz im Lande der Verheißung, welcher die künftige Besitzergreifung vorbildet. Im Uebrigen aber lebt Abraham wie auch seine Nachkommen nach Art eines Fremdlings (ger), vgl. Band I S. 399 f., ähnlich wie die Exilirten in Babylonien. Es würde schon dieser Zug in Verbindung mit der Bedeutung, welche dem Sabbat und der Beschneidung beigelegt wird, hinreichen, um den Schluß auf die exilische Herkunft des Buches sicherzustellen. Sabbat und Beschneidung waren im Exile, in welchem der Opfercult fehlte, die Kennzeichen der Zugehörigkeit zum Volke Jahwes geworden, vgl. auch S. 17. 86. Man konnte sie überall und ohne jede Beziehung zum Culte üben. Hierdurch erst aber wurde der Gedanke möglich, sie seien schon vor der Offenbarung des Cultes — und damit erst wird für den Priestercodex das eigentliche Israel geschaffen — offenbart worden. Gleiches gilt von dem Gebote der Enthaltung von Blutgenuß. Hierzu schmolz mit dem Exile die Uebung des Opfercultes zusammen. Dies spiegelt sich wieder, wenn das von der älteren Sage erzählte Opfer Noahs im Priestercodex zum Verbot des Blutgenusses wird. In der älteren Gesetzgebung erscheint das letztere bei der Regelung des Opfers, hier losgelöst von diesem. Darauf vermochte man gleichfalls erst bei jener Entwicklung im Exile zu verfallen. Wird eine solche Enthaltung aber allen Menschen zugemuthet, so ist damit nicht nur der neuen Gottesvorstellung Rechnung getragen, sondern es verräth sich darin auch, daß der Verfasser eine Gestalt der messianischen Hoffnung kennt, nach welcher die Heiden am Culte Israels werden Antheil

zur ursprünglichen Erzählung zu gehören scheint, und daß diese bis zu ihrer jetzigen Gestalt vielleicht mehrere Stadien durchlaufen hat. Vgl. über diese Fragen Wellhausen, Prolegomena S. 309 ff.

haben wollen. Die Forderung der Enthaltung von Blut stellt dann das mindeste vor, was von solchen Heiden verlangt werden muß.

Auf die übrige Geschichte der Patriarchen wird nicht viel Raum verwandt.[1]) Begreiflich, denn das Meiste dessen, was die ältere Sage von ihnen zu erzählen wußte, mußte der Zeit des Priestercodex ein kräftiger Anstoß sein. Sie stiften nach der alten Sage die großen Heiligthümer des Landes, deren Bestehn nach der Auffassung der exilischen Zeit eine der Hauptsünden des alten Israel gewesen war. Opfercult war ja damals überhaupt nicht möglich, denn das Centralheiligthum war den Vätern noch nicht offenbart. So verfällt der Verfasser des Priestercodex auf die Auskunft, die Väter an den Orten verweilen zu lassen, an welche ihr Gedächtniß sich knüpft, weil sie nach der Sage dort Cultstätten gestiftet haben, ohne daß sie opfern und diese Cultstätten gründen, trotzdem sich ihnen doch Gott dort als El schaddai offenbart. Hiermit ist der Predigt der Propheten und den Gesetzen des Deuternomiums Rechnung getragen.

Aber noch anderes in der überlieferten Vätersage bereitete Schwierigkeiten. Gerade die hervorstechendsten Züge in dem Leben der Väter boten schweren sittlichen Anstoß. Die Kürze, mit welcher der Priestercodex die Patriarchengeschichte behandelt, gestattet ihm dieselben zu verschweigen. Wir erfahren daher weder etwas von Abrahams und Lots Zwist, noch von Ismaels Verstoßung, von Lots Töchtern, von Labans und Jacobs Wettstreit, von Leas und Rahels Eifersucht, von Juda und Tamar, oder Dinas Liebschaft. Die Gefahren, in welche die Patriarchenweiber Sara und Rebekka infolge der Feigheit und der Lüge ihrer Ehemänner gerathen sind, werden uns ebenso verschwiegen, wie der Verkauf der Erstgeburt Esaus, die Erschleichung des Erstgeburtssegens durch Jacob auf Anstiften und mit Hilfe Rebekkas, und die hieraus entstehende, Jacob zur Flucht nöthigende Feindschaft zwischen Esau und Jacob. Nicht weil er sich vor dem Zorn des schmählich betrogenen Bruders fürchtet, entweicht Jacob nach Mesopotamien. Er wird dahin fürsorglicher Weise von seinen beiden Eltern in voller Eintracht der Gesinnung gesandt, damit er diesen nicht etwa auch wie Esau durch Heimführung heidnischer Frauen Aerger bereite. Diese Sorge für die Reinheit des Blutes in der Familie ist besonders charakteristisch. Wie sich der Verfasser mit der Vergewaltigung Josephs durch seine Brüder abgefunden hat, läßt sich leider nicht sagen, da der betreffende Abschnitt uns nicht erhalten ist. Jedenfalls wird es in einer Weise geschehn sein, welche ebenfalls den Anforderungen der prophetischen Predigt über Israels Sitte Rechnung trug.[2])

1) Man findet die Abschnitte des Priestercodex, welche die Vätersage behandeln, zusammengestellt bei Wellhausen, Prolegomena[3] S. 340 ff. 2) Es ist freilich bezeichnend, daß sich nur diese negative Nachwirkung findet, während das Buch die peinlichste Sorge um die cultische Rechtbeschaffenheit der Gemeinde durchzieht. Allein sie genügt dennoch zum Belege dafür, wie wichtig dem Verfasser die Befolgung des Sittengesetzes ist. Daß er nicht länger bei ihm verweilt, erklärt sich daher wohl daraus, daß er es nicht glaubt einschärfen zu müssen. Daß ihm die Sorge für die Heiligkeit Israels lebhafter

Daß durch ein solches Verfahren die Vätersage nicht nur der ursprünglichen Farbe und Kraft, sondern geradezu aller derjenigen Züge beraubt wird, in welchen ihre ursprüngliche Bedeutung besteht, ist mit Recht behauptet worden.[1]) Die Väter werden zu ziemlich gleichförmigen Mustern jüdischer Frömmigkeit. Aber darin liegt jetzt ihre Bedeutung und daneben kann es nicht in Betracht kommen, daß sie die individuelle Charakterausprägung verloren haben. Es empfand aber jene Zeit den curiosen Eindruck nicht, welchen auf uns diese matten Figuren machen, wenn wir sie mit den ursprünglichen Sagengestalten vergleichen, z. B. den Ismael des Priestercodex, welcher gemeinsam mit Isaak seinen Vater begräbt, mit dem Ismael der Sage, dem Wildesel von einem Menschen, dessen Hand wider Jedermann ist wie Jedermanns Hand wider ihn.

Die Einwanderung Jacobs und seiner Söhne nach Aegypten wird mit der gleichen Kürze und in der gleichen Manier berichtet, wie die übrige Patriarchengeschichte. Die Jacobskinder erhalten Wohnsitze im besten Theile des Landes und mehren sich sehr. Daß Jacob durch eine besondere Verfügung sich die Beisetzung im Erbbegräbniß zu Hebron sichert, erfahren wir noch am ausführlichsten.

In der Erzählung des Buches Exodus von der ägyptischen Knechtschaft und Befreiung der Kinder Israel aus derselben gehören ebenfalls nur verhältnißmäßig kurze Abschnitte dem Priestercodex an. Ausführlicher bespricht er nur die Offenbarung Gottes als Jahwe am Sinai, die Abordnung Moses und Aharons an den Pharao nebst ihren Thaten, und vor allem die Einsetzung des Passahmahles. Diese Dinge bilden die Legitimation des Gesetzgebers Mose. Daß aber das Passahfest dem Cyclus der Feste, in welchem es in der ältern Gesetzgebung erscheint, entnommen, und daß seine Offenbarung vor die Sinaioffenbarung gesetzt wird, ist dem Priestercodex ebenso eigenthümlich, als die Auffassung, es sei gestiftet, damit es die Verschonung der israelitischen Erstgeburt ermögliche. Die natürliche Folge war, daß dem Passahmahle der Charakter eines Opfers möglichst abgestreift werden mußte. Wir erfahren hierauf den Auszug aus Aegypten, den Zug durch das Schilfmeer und die Vernichtung der verfolgenden Aegypter. Ueber die Wanderung von dem Meeresgestade bis zum Sinai scheinen nur sehr knappe Angaben erfolgt zu sein. Bei der Ankunft des Volkes am Sinai bedeckt die Wolke,

---

vor der Seele steht, erklärt sich aus Zeit und Umständen. Reuß' Urtheil über den Priestercodex (a. a. O. S. 485), daß eigentlich nur die Interessen des Altares und seiner Diener, nicht aber Religion und Sitte für den Verfasser die Hauptsache seien, und daß statt der Reinheit des Herzens die Reinheit der Haut und der Schüsseln das Wichtigere sei, dürfte diesem Zusammenhange nicht gerecht werden. Es scheint dabei auf die in den Priestercodex eingearbeiteten Codificationen des cultischen Herkommens zu starke Rücksicht genommen. Aber auch in diesen Bestandtheilen fehlt die Sorge um die sittliche Rechtbeschaffenheit durchaus nicht. Vgl. auch die Bemerkungen A. Kuenens, Volksreligion und Weltreligion S. 159 f.

1) Wellhausen, Prolegomena⁵ S. 347 ff.

in welcher Jahwe mit ihm durch die Wüste gezogen ist, den Berg sechs Tage lang. Am siebenten ruft Jahwe aus der Wolke Mose zu sich. Alles Volk erblickt auf der Spitze des Berges die Herrlichkeit Jahwes, anzusehn wie fressendes Feuer. Mose steigt hinauf auf den Berg und in die Wolke hinein und erhält die cultischen Einrichtungen offenbart (Ex. Cap. 25 ff.). Zuvörderst erhält er genaue Auskunft über die aus den kostbarsten Materialien, welche die Gemeinde freiwillig zu spenden hat, herzustellende Stiftshütte mit Bundeslade, Schaubrodtisch und goldenem Leuchter, über Vorhof und Brandopferaltar und das von den Priestern beim Dienst zu tragende Ornat. Die Voranstellung des Ortes des Cultes verräth die Abfassung im Exile: es muß erst für einen Ort des Cultes gesorgt werden, damit die vorerst cultlose Cultgenossenschaft sich als solche bethätigen kann. Es ist das Spiegelbild der Lage der Gemeinde im Exil. Von dieser Seite konnte man die Sache in der vorexilischen Zeit, welche an der Vielheit der Cultorte laborirte, gar nicht ansehn. Noch wichtiger fast ist, daß es stillschweigend vorausgesetzt wird, daß die Stiftshütte der einzige Ort ist, wo Gott sich künftig der Gemeinde offenbaren will und diese ihm mit Opfergaben nahen soll. Daß das an vielen Orten geschehn könne, wird also auch nicht einmal mehr als Möglichkeit erwähnt. Auch das erklärt sich nur aus einer Zeit, in welcher kein Mensch mehr die deuteronomische Forderung der Einheit der Cultstätte, vgl. Band I S. 655 ff., zu erheben braucht, weil dieselbe sich längst durchgesetzt hat. Wie aber der nachexilische Tempel inmitten der jüdischen Gemeinde liegt, so bildet die Stiftshütte den Mittelpunkt des Israel der Wüstenwanderung; und zwar noch genauer als dieser, denn das Wüstenlager kann man danach einrichten, was trotz Ezechiels Erwartungen, vgl. S. 49, im neuen Israel nicht auszuführen gewesen war. Dabei ist die Stiftshütte deutlich eine Copie des Jerusalemer Tempels, oder, wenn man will, der für die Bedürfnisse der Wüstenwanderung beweglich gemachte Tempel. Die Einzelheiten ihrer Herstellung und Zusammensetzung begreifen sich vielfach nur unter dieser Voraussetzung. Ein ohne diese Rücksichtnahme lediglich für die Bedürfnisse des Cultes in der Wüste berechnetes Zelt würde wohl anders ausgefallen sein.

An die Offenbarung des Cultortes schließt sich (Cap. 28 ff.) die der Opferceremonien, durch welche Aharon und seine Söhne zu Priestern geweiht werden. Während fünf Tagen sollen dieselben vorgenommen werden. Die Ausführung erfahren wir Lev. Cap. 8. Nach erfolgter Weihe bringt Aharon das erste Opfer, welches Gott wohlgefällig annimmt, indem er selbst durch seinen Blitz die Opferflamme entzündet, Lev. Cap. 9. Wie unverletzlich diese von Gott offenbarte Opferordnung ist, wird eingeschärft an dem Geschicke der beiden ältesten Söhne Aharons, Nadab und Abihu, welche ein nicht vorgeschriebenes Opfer bringen. Zur Strafe erschlägt sie Gottes Blitz am Altare. Auch diese Erzählung ist bezeichnend für die Entstehungszeit des Buches. Noch Ezechiel denkt, wenn er von ungehörigen Opfern der Priester spricht, an solche, welche fremden Göttern dargebracht werden. Nach dem Tode der älteren Söhne

Aharons geht das Recht der Nachfolge auf die jüngeren Eleasar und Itamar über, deren Figuren bereits S. 104 f. gedeutet worden sind. Daran schließen sich Vorschriften über den Genuß der Opferantheile der Priester, Lev. Cap. 10.[1]) Die naturgemäße Fortsetzung dieses Abschnittes scheint das Gesetz über den jährlich am 10. des siebenten Monates zu feiernden Sühntag (jôm kippûrîm) oder den großen Versöhnungstag, wie man ihn zu nennen pflegt, und die Ordnung der an ihm vorzunehmenden Sühnceremonien zu sein, Lev. 16. Denn durch ihre Vornahme wird Aharon und wird das Heiligthum von allen Befleckungen wieder gereinigt, welche ihnen zuvor zugestoßen sind.[2]) Auch hier schreitet der Verfasser deutlich über Ezechiel hinaus, welcher zwar ein Sühnfest zur Wiedereinweihung des Heiligthums vorschreibt, für die fernere Zukunft nur verlangt, daß am ersten und siebenten Neumond zur Entsühnung des Heiligthums ein Stier geopfert werde, Cap. 45, 18 ff. Vgl. S. 57.

Zu den um des Cultes willen nöthigen Maßnahmen gehört auch die Zählung des Volkes in der Wüste und die Anordnung seines Lagers, welche wir jetzt erfahren, Nu. Cap. 1. Der Werth der gegebenen Zahlen ist bereits Band I S. 93 Anm. 1 besprochen worden. Nach der Zählung der einzelnen Stämme erfolgt mit der Aussonderung des Stammes Levi zum niederen Dienst am Heiligthum der Abschluß der Organisation des Dienstes am Heiligthum. Nach der Theorie des Verfassers bildet der Stamm Levi den Ersatz für die Jahwe heiligen Erstgeborenen der zwölf Stämme und wird als solcher Jahwe[3]) von der Gemeinde geschenkt, Nu. 3, 9. Die Abhängigkeit dieser Theorie von den Gedanken Ezechiels, daß die Leviten an die Stelle der fremden Tempelsclaven treten sollen, ist nicht zu verkennen, vielleicht sogar aus den gewählten Ausdrücken zu belegen. Die Leviten bekommen ihre Dienstverrichtungen und ihren Lagerplatz rings um die Stiftshütte angewiesen und werden nach ihren Familien vorgeführt und gezählt. Da sie Jahwe an Stelle der Erstgeborenen aller Stämme geschenkt sind, so muß ihre Zahl der Zahl dieser entsprechen. Es sind 22,000, der Erstgeborenen aber 22,273.[4]) Daß es nicht möglich ist, diese Zahl mit den für die einzelnen Stämme in Nu. Cap. 1 gegebenen Gesammtzahlen in Einklang zu bringen, kann den nicht befremden, welcher die Entstehung solcher Angaben kennt.

Nach Eröffnung des regelrechten Cultes am Heiligthum beginnt die Wanderung der Gemeinde vom Sinai ins gelobte Land. Die Stationen des Zuges und die Zeit des Aufenthaltes an ihnen wird durch die über der

---

1) Ueber dasjenige, was in Lev. Cap. 10 dem Priestercodex im engeren Sinne zugeschrieben werden kann, vgl. Kuenen, a. a. O. S. 79 ff. 2) E. Reuß, Geschichte S. 474 f., l'histoire sainte et la loi, Paris 1879, S. 260 bestreitet die Zugehörigkeit des Abschnittes zum Priestercodex im engeren Sinne, weil derselbe sich Neh. 9. 10 nicht reflectirt. Auf diesen Punkt ist später noch zurückzukommen, vgl. S. 181 f. 3) Nach dem mass. Text ein den Aharoniden, nach LXX, Sam. ein Jahwe gegebenes Geschenk. Letzteres wird das Ursprüngliche sein, da wie alle cultischen Personen so auch die Erstgeburt doch von Haus Jahwe gehört. V. 12 f. schließen jeden Zweifel darüber aus. 4) Ueber den Grund, weshalb beide Zahlen sich nicht völlig decken, vgl. Band I S. 93 Anm. 1.

Stiftshütte lagernde Wolke bestimmt, welche das Zeichen zum Aufbruch wie zum Halt gibt, je nachdem sie sich von der Stiftshütte erhebt oder auf dieselbe niederläßt. Der Zug selbst aber bis zur Wüste Paran wird nur mit wenigen Worten erzählt. Wir erfahren darauf die Sage von der Aussendung der zwölf Kundschafter. Dieselben durchziehen das ganze heilige Land in seiner größten Ausdehnung, erregen dann aber durch ihren ungünstigen Bericht einen Aufstand der Gemeinde. Zur Strafe werden sie mit Ausnahme von Josua und Kaleb von Gott getödtet, während alle über zwanzig Jahre alten Israeliten in der Wüste sterben sollen. Hieran schließt sich die Erzählung vom Aufstand der Korachiten und von der Bestrafung derselben wie des Volkes durch eine Pest, Nu. 16. 17. Hier wie auch in der Erzählung von Aharons grünendem Stabe wird der Erzähler wieder ausführlicher, denn es ist eine Gelegenheit die Vorrechte der Priester und die Bedeutung der Organisation des Priesterthums für das Wohl der Gemeinde zu betonen. Im Anschluß hieran werden die Leistungen der Gemeinde an den Klerus geregelt, Nu. Cap. 18.

Dem Zug der Gemeinde von Kadesch bis in die Steppen Moabs werden wieder nur wenige Worte gewidmet. Es ist als zöge die Gemeinde durch eine menschenleere Steppe, nicht durch das Gebiet kräftiger und selbstbewußter Völker. Von Kämpfen mit denselben verlautet gar nichts. Es ist das für den fern vom heiligen Lande schreibenden Verfasser charakteristisch. Allein beim Berge Hor verweilt er länger, denn es ist der Todesort Aharons. Nachdem Jahwe dies Mose offenbart hat, so steigt Aharon angesichts der Gemeinde mit Mose und Eleasar auf den Berg und stirbt dort, nachdem er seiner priesterlichen Gewänder entkleidet worden ist. Eleasar wird auf dem Berge mit denselben bekleidet, das Volk aber trauert um Aharon dreißig Tage. Nachträglich geräth die Gemeinde doch noch in einen Conflict mit den Midjanitern, deren Frauen die Israeliten zur Unzucht verführen, worauf eine schlimme Seuche das Volk befällt, durch welche 29,000 Menschen sterben, Nu. 25, 6 ff. Die Veranlassung, weshalb der Verfasser das alte Thema von der Verführung Israels zum Culte des moabitischen Baal vom Berge Peor in dieser Weise ausführt, mag gewesen sein, daß ihm dadurch die Gelegenheit gegeben wurde, den Eifer Eleasars, des Nachfolgers Aharons, an einem drastischen Beispiele auszuführen. Derselbe ersticht zwei Schuldige, besänftigt so den Zorn Gottes und macht dadurch der Plage ein Ende. Zum Lohne wird ihm ewiger Bestand seines Priesterthums verheißen, Mose aber erhält den Befehl die Midjaniter zu züchtigen. Das Interesse am Priesterthum der Aharoniden tritt hier ebenso deutlich zu Tage, wie das an der Meidung jeder Vermischung mit fremden Völkern. Ebenso wichtig ist, daß eine Verführung zu fremdem Culte hier gar nicht mehr erwähnt wird, worauf noch zurückzukommen ist.

Die weitere Erzählung der Wüstenwanderung wird hier unterbrochen, um eine neue Zählung der Gemeinde zu bringen.[1]) Mose erhält hierauf den Befehl,

1) Falls dieselbe zum ursprünglichen Bestande des Buches gehört.

sich vom Abarimgebirg aus das heilige Land anzusehn, da er dasselbe so wenig wie Aharon betreten soll. Dies veranlaßt ihn, Gott um Bestellung eines Nachfolgers zu bitten. Hierzu wird Josua bestimmt. Hieran hat sich die Erzählung von der Eroberung und Vertheilung des Ostjordanlandes geschlossen; von derselben haben sich jedoch nur Trümmer (in Nu. 32) erhalten. Nachdem das Ostjordanland vertheilt ist, so gibt Mose auf Jahwes Befehl vor seinem Abscheiden Bestimmungen über das bei Eroberung und Vertheilung des Westjordanlandes einzuschlagende Verfahren und den Umfang des der Gemeinde bestimmten Besitzes. (Nu. 33, 50 bis 36, 13.) Der Abschnitt ist interessant, weil in ihm die Abhängigkeit des Priestercodex von der messianischen Hoffnung Ezechiels ebenso deutlich hervortritt, wie die Berücksichtigung des Bedürfnisses der nachexilischen Gemeinde nach strenger Absonderung von ihren Nachbarn. Das letztere erkennt man in der dem historischen Hergange völlig widersprechenden Vorschrift, bei Eroberung des Westjordanlandes alle Kanaanäer auszurotten. Das erste ergibt sich schon daraus, daß über die Grenzen des westlich vom Jordan zu erobernden Landstriches dieselben Angaben wie Ezechiel Cap. 47 für den Besitzstand des neuen Israel gegeben werden. Das eroberte Land soll von den Fürsten (Vorstehern) der Stämme vertheilt werden. Die Priester und Leviten aber sollen innerhalb des Gebietes der 12 weltlichen Stämme 48 Städte, im Durchschnitt je 4 in einem Stamme angewiesen erhalten -- selbstverständlich als Besitz. Rings um jede Stadt soll ein Weideplatz für ihr Vieh abgemessen werden, sodaß von der Mauer der Stadt bis zu seiner Grenze 1000 Ellen Entfernung ist. Da nun aber weiter dieser Weideplatz so abgemessen werden soll, daß seine nach den vier Himmelsrichtungen orientirten Grenzen je 2000 Ellen lang sind, während die Stadt in der Mitte liegt (Nu. 35, 4. 5), so folgt mit Nothwendigkeit, daß der Verfasser sich den Weidebezirk als ein Quadrat von 2000 Ellen gedacht hat und die Stadt als in der Mitte liegenden Punkt.[1]) Treffend bemerkt Graf,[2]) daß sich so etwas allenfalls in den südrussischen Steppen oder bei einer in einer nordamerikanischen Prairie neu anzulegenden Stadt ausführen lassen möge, nicht aber im Gebirgsland Kanaan. Wir treffen hier dieselbe, die realen Verhältnisse zu Gunsten der Theorie ummodelnde Art an, welche uns in Ezechiels Beschreibung des Besitzes des neuen Israel begegnet ist, vgl. S. 45 f. Aber während Ezechiels Angaben unter Ezechiels Voraussetzungen ausführbar sind, d. h. correct berechnet und um deswillen ausführbar, weil eine vorhergehende wunderbare Umgestaltung des heiligen Landes erwartet wird, so tragen diese Angaben von vornherein den Stempel der Unmöglichkeit an sich. Denn die wunderbare Umgestaltung des Landes entfällt, da von der Vergangenheit gesprochen wird, und der Verfasser des Priestercodex

1) So sieht die Sache mit Recht an Wellhausen, Proleg.[3] S. 163. Alle anderen Erklärungen der Stelle, welche man bei Dillmann, Numeri S. 215 nachlesen kann, thun dem Text Gewalt an. Man wird schon zugeben müssen, daß sich hier der Verfasser des Priestercodex einmal versehn hat. 2) „Zur Geschichte des Stammes Levi" in Merx' Archiv, Band I S. 82 f.

ist ein schlechterer Geometer als Ezechiel. Er hat bei seiner Fürsorge für die Häuslichkeit der Priester und Leviten nur die eine Kleinigkeit übersehn, daß sich in einem mathematischen Punkte keine Stadt unterbringen läßt, da in demselben nicht mehr Platz vorhanden ist, als es solcher Priester- und Levitenstädte im alten Israel gegeben hat.

Aber auch in dem Gedanken, den Priestern und Leviten als Besitz besondere Städte anzuweisen, dürfte der Priestercodex von Ezechiel abhängig sein. Derselbe begreift sich am besten als eine Nachwirkung des Planes Ezechiels, den Priestern und Leviten das Land um Jerusalem anzuweisen, vgl. S. 48. Inzwischen war die Besiedelung des der Gemeinde übergebenen Landstriches in ganz anderer Weise erfolgt. Daher griff der Verfasser, um deutlich zu machen, wie würdig und reichlich der Klerus in der Vergangenheit ausgestattet gewesen sei, nach anderen Gebieten. Indem er dabei Städte, welche bereits im Alterthum Sitze von Priesterschaften, d. h. aber von illegitimem oder heidnischem Cult gewesen waren,[1]) verwendet, erreicht er noch den anderen Zweck, häßliche Flecken im Bilde von der Vergangenheit in Lichtpunkte zu verwandeln.

Nachdem durch das Gesetz über die Erbtöchter Nu. Cap. 36 dafür Sorge getragen worden ist, daß der Besitz der einzelnen Stämme nicht durch Zwischenheirathen zwischen ihnen verschoben wird, erfolgt Moses Tod, dessen Mittheilung wir jetzt in Dt. Cap. 32 und 34 lesen.[2])

Von der Erzählung des Priestercodex über die Eroberung des Westjordanlandes haben sich im Buche Josua nur geringfügige Trümmer erhalten.[3]) Weit vollständiger sind die Reste der Beschreibung der Vertheilung des Westjordanlandes an die einzelnen Stämme.[4]) Die Eroberung erfolgt ebenso wie die Aufnahme und Vertheilung des eroberten Landes gemäß den von Mose kurz vor seinem Tode gegebenen Vorschriften und zwar zu Silo durch das heilige Loos.

In dieses wahrscheinlich um 500 v. Chr. entstandene Werk waren nun Theile der S. 63 f. besprochenen Codificationen des alten cultischen Herkommens und zwar vermuthlich aus einem Sammelwerke aufgenommen worden, wahrscheinlich um das Bedürfniß, auch über die Einzelheiten des Cultes sich in diesem Werke belehren zu können, zu befriedigen. So war das Gesetzbuch entstanden, in dessen Besitz sich Esra befand, und mit Hilfe dessen er die Verhältnisse der Gemeinde neu ordnen zu können hoffte. Der Beweis, daß dies der Umfang seines Gesetzbuches war, wird erst später erbracht werden können.

Ueber diesen Versuch Esras nun, mit Hilfe der persischen Obrigkeit die Jerusalemer Gemeinde auf Grund des in seinem Besitze befindlichen Gesetzbuches zu reformiren, berichten uns Esra Cap. 7—10, Neh. Cap. 8—10. Doch hängt auch der übrige Inhalt des Buches Nehemia, soweit er nicht vom Chronisten stammt, aufs engste mit diesen Ereignissen zusammen, ja er beschreibt

1) Vgl. hierüber Wellhausen, Proleg.[3] S. 165 f. 2) Ueber das dazwischen Stehende vgl. Band I S. 657 ff. 3) Zwischen Cap. 1 und 12; vgl. darüber Kuenen, a. a. O. S. 199. 4) Zwischen Cap. 13 und 21, vgl. Kuenen, a. a. O.

eigentlich nur eine Episode in den durch Esras Versuch herbeigeführten Ereignissen. Von dem Abschnitte Esra Cap. 7—10 ist Cap. 7, 1—10 überleitende Bemerkung des Chronisten. Der Rest entstammt jenem, wie auch Esra 10, 6 verräth,[1]) in der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts verfaßten und vom Chronisten in seine Darstellung aufgenommenen Werke, dessen Verfasser seinerseits Theile einer Denkschrift Esras über seine Jerusalemer Thätigkeit sowie fast vollständig eine solche des königlichen Mundschenken Nehemia, welcher von 445 an persischer Statthalter in Jerusalem war, in seine Darstellung verwoben hat. Wir besitzen sonach historische Quellen ersten Ranges über diese Periode. Aus Esras Denkschrift sind von diesen Abschnitten herzuleiten Esra 7, 27 bis 9, 15 und, wie wir noch sehn werden, höchst wahrscheinlich auch Neh. 9, 6 bis 10, 40 — letzterer Abschnitt allerdings mit noch zu besprechenden Ausnahmen. Und zwar beschreibt Esra in Cap. 8 und 9 seinen Zug nach Jerusalem und seine ersten Erlebnisse dort, während Neh. 9, 6 bis 10, 40 seinen schließlichen Triumph berichtet. Weshalb die übrigen Theile seiner Denkschrift nicht erhalten worden sind, weshalb namentlich seine eigene Darstellung über die ersten Erfolge seiner Bemühungen gestrichen und in Esra Cap. 10 durch eine andere ersetzt worden ist, wird sich uns noch zeigen. In Esra Cap. 7, 11—26 aber wird zunächst das Decret mitgetheilt, durch welches Artaxerxes Esra unter Ertheilung bestimmter Vollmachten nach Palästina absendet. Es ist in aramäischer Sprache verfaßt. Ob es echt ist, wird sich allerdings fragen. Auch Esra hat übrigens wahrscheinlich ein solches Decret oder doch Artaxerxes' Befehle in seinem Berichte mitgetheilt; denn er nimmt darauf Cap. 7, 27 Bezug. Aber diese ganze Frage, ob das von uns jetzt in Esra Cap. 7 gelesene königliche Decret aus Esras Bericht stammt, und ob es echt ist, ist völlig nebensächlich, da sein Inhalt aus inneren Gründen den Stempel der Wahrheit in einer Weise an sich trägt, wie ihm derselbe durch eine äußere Bezeugung gar nicht aufgeprägt werden könnte.

1) Nach Esra 10, 6 begibt sich Esra in die Zelle des Jochanan ben Eljaschib. Da dieser Name ohne weiteren Zusatz steht, so wird eine allgemein bekannte Person dieses Namens gemeint sein. Eine solche ist der Neh. 12, 22 als Enkel des Hohenpriesters Eljaschib, des Zeitgenossen des Esra, erwähnte Hohepriester Jochanan, welcher auch Neh. 12, 23 in der abgekürzten Benennung Jochanan ben Eljaschib vorkommt. (Neh. 12, 11 erscheint er als Jonatan und Enkel Eljaschibs) Zur Zeit des Verfassers wird die Zelle im Besitz Jochanans gewesen und daher nach ihm benannt worden sein. Sonach entstammt dieses Buch frühestens dem Anfange des 4. Jahrh. v. Chr. Wellhausen bei Bleek⁴, S. 268 Anm. 1 hat die Vermuthung ausgesprochen, es möge dies Werk identisch sein mit den Neh. 12, 23 erwähnten „Annalen", in welchen die Leviten bis auf Jochanan verzeichnet waren. Darüber, daß der Abschnitt Neh. 9, 6 bis 10, 40 nicht aus der Feder des Verfassers dieses Buches abzuleiten ist, sondern wahrscheinlich aus Esras Denkschrift stammt, ist später noch zu sprechen. Ist es richtig, so ergibt sich, daß die Memoiren Esras einen Zeitraum von mindestens 15 Jahren umspannt haben, während jetzt nur noch Theile erhalten sind, welche über die Ereignisse der Jahre 458 und 444 berichten. Es ist hier infolge der Verkürzung durch den Bearbeiter unschätzbares historisches Material verloren gegangen.

Dieses Decret befiehlt, es solle, wer von den in Babylonien lebenden Judäern Lust habe, unter Führung des Esra heimkehren. Esra aber soll im Auftrage des Königs und seiner sieben Räthe Juda und Jerusalem untersuchen mit dem Gesetze in seiner Hand. Er wird also zum königlichen Bevollmächtigten ernannt. Er erhält den Befehl die Geschenke des Königs und seiner sieben Räthe an den Tempel mit nach Jerusalem zu nehmen, wie auch eine in Babylonien unter den Judäern gesammelte Collecte. Alles dies soll genau den Vorschriften des Gesetzes entsprechend zu Opfern und sonstigen cultischen Zwecken verwandt werden, wie auch die dem Tempel geschenkten Geräthe richtig abgeliefert werden sollen. Die sonstigen Bedürfnisse des Tempels sollen aus königlichen Mitteln befriedigt werden, weshalb dem Schatzmeister der westeuphratischen Provinz befohlen wird, auf Esras Anweisung zu liefern bis zur Maximalsumme von 100 Talenten Silber, 100 Kor[1]) Weizen, 100 Bat Wein, 100 Bat Oel, Salz aber soviel wie verlangt wird. Zugleich wird eingeschärft, daß künftig von keinem Tempelbeamten, und zwar vom Priester bis zum Tempelarbeiter herab, mehr Steuern zu erheben sind. Esra aber soll mit dem Gesetze Gottes in seiner Hand Richter über alle Judäer in der westeuphratischen Provinz bestellen und diejenigen, welche das Gesetz nicht kennen, darin unterweisen. Ueber jeden aber, welcher das Gesetz Gottes und das Gesetz des Königs nicht ausführt, soll Gericht gehalten und er je nach Befund zum Tod, zur Ausschließung aus der Gemeinde, zu Geldbuße oder zu Gefängniß verurtheilt werden.

Man sieht, Esra erhielt eine sehr weitgehende Vollmacht. Die Frage war aber doch, ob sich die Gemeinde seinen Anordnungen freiwillig unterwarf, oder, falls dies nicht geschah, inwiefern ihm zur Durchführung derselben von den persischen Beamten in Palästina Beihilfe geleistet wurde. Gerade darin lag die Schwierigkeit der Situation. Die Gemeinde war in ihren Gesinnungen gespalten. Die einflußreichsten Personen waren den Ansprüchen der Fremden geneigt, weil sie mit diesen verschwägert waren. Diese fremden Verwandten der Jerusalemer Adligen und Beamten aber standen hinwiederum in guten Beziehungen zu den persischen Beamten des Landes, ja waren zum Theil selbst solche. So war Esra schließlich doch auf die innere Kraft seiner Sache und die Unterstützung angewiesen, welche er durch die Gleichgesinnten in der Gemeinde und die mit ihm Zurückkehrenden fand.

Der Termin, an welchem sich die zur Heimkehr Entschlossenen zu sammeln hatten, scheint der 1. Nisan des siebenten Jahres des Artaxerxes (458) gewesen zu sein. Der Sammelplatz war beim „Flusse, welcher nach Ahawa kommt".[2]) Es stellten sich zwei Priesterfamilien ein (Gerschom von Pinehas und Daniel von Itamar), die davidische Familie Chattusch und Angehörige von zwölf Laiengeschlechtern, welche sämmtlich auch an der Rückwanderung unter Cyrus be-

1) Ueber diese Maaße vgl. Band I S. 376. 2) Esra 8, 15. Später (V. 21. 31.) heißt der Fluß Ahawa (oder von Ahawa'). Möglicher Weise war es ein bei einem Orte Ahawa vorbeifließender oder in den Euphrat einmündender Canal, von dem wir aber gar nichts weiter wissen.

theiligt gewesen waren,[1]) mit einer Kopfzahl von 1368 Männern. Als Esra damit beginnt, das Volk zu instruiren, so bemerkt er, daß keine Leviten erschienen sind. Um dem abzuhelfen, sendet er eine Deputation an den Häuptling Iddo, nach Kasiphja,[2]) um diesem die Sache vorzutragen. Diesem gelingt es, drei Levitenfamilien mit einer Kopfzahl von 38 Männern zur Theilnahme an der Heimkehr zu bewegen, und Esra erkennt hierin eine besondere Gnade Gottes. Außerdem treten noch 220 Nachkommen der alten Tempelsclaven mit Esra die Reise an.

Bevor man aufbricht, läßt Esra ein großes Fasten halten, um sich vor Gott zu demüthigen und seinen Schutz auf der in Anbetracht der mitgenommenen Schätze nicht ungefährlichen Reise zu erhalten. Denn Esra hatte sich geschämt, den König um eine Escorte zu bitten, weil er gemeint hatte, durch eine solche Bitte ein Mißtrauen gegen die Macht Gottes zu verrathen. Vor dem Abmarsch sondert Esra zwölf Priester und zwölf Leviten aus, welchen er das mitgeführte Geld und die nach Jerusalem bestimmten Gefäße vorwiegt und zum Transporte übergibt. Es sind 650 Talente Silber, silberne Gefäße im Werthe von 100 Talenten Silber, 100 Talente Gold, 20 goldene Gefäße im Werthe von 1000 Dariken und 2 kostbare Bronzegefäße Am 12. Nisan (im April) bricht man auf und gelangt — über den Weg erfahren wir gar nichts — am 1. des fünften Monats (Ab), also im August, nach Jerusalem. Am vierten Tage nach der Ankunft wird das an den Tempel Einzuliefernde dem mit der Uebernahme beauftragten Priester Meremot ben Uria[3]) dargewogen. Hierauf opfern die Heimgekehrten zum Danke für das Gelingen ihres Unternehmens und übermitteln den persischen Beamten die mitgebrachten königlichen Befehle.

Esras erste Maßregeln richten sich gegen die Mischehen. Aus seinen eigenen Worten muß man schließen, daß er vor seiner Ankunft in Jerusalem in keiner Weise darüber unterrichtet gewesen ist, wie schlimm es in diesem Punkte in der Gemeinde stand. Es ist das recht wichtig. Nicht nur, weil

1) Das Esra 8 an 7. Stelle aufgezählte Geschlecht Joab wird Esra 2 zu Pachat Moab gerechnet, in V. 5 u. 10 ist im mass. Texte gerade der Geschlechtsname ausgefallen. 3. Esra ermöglicht die Identificirung. Weiteres s. bei Smend a. a. O. u. Bertheau, Esra S. 30f. 99. 2) Man sieht aus Esra 8, 16ff., wie schlecht wir über die Verhältnisse der Gola unterrichtet sind. Wer war dieser Häuptling Iddo, der doch ein einflußreicher Mann gewesen sein muß? Wessen Häuptling war er? Stand er den Leviten, oder der Ortsgenossenschaft zu Kasiphja, oder einer dort blühenden Gesetzesschule vor? 3) Er ist einer der wohlhabendsten Männer der Gemeinde; denn nach Neh. 3, 4. 21, baut er bei der Ausbesserung der Stadtmauer zwei Loose. Neh. 7, 63 wird seine Familie unter denjenigen Priesterfamilien genannt, welche zur Zeit der ersten Heimkehr die Anerkennung ihres Priesterthums nicht erreichen konnten. In der Zwischenzeit war das also gelungen, der Widerspruch dagegen war in der Gemeinde vielleicht dank dem materiellen Gewicht der Familie verstummt. 1. Chro. 24, 20 aber wird diese Priesterfamilie gar auf eine Einsetzung Davids zurückgeführt. Dieser Fall wirft ein helles Licht auf die Gewähr, welche alttestamentliche Genealogien besitzen, wie auch auf die Zusammensetzung der nachexilischen Familie der Aharoniden. Vgl. das S. 104 f. Ausgeführte.

daraus folgt, daß andere Unvollkommenheiten der neuen Gemeinde ihn zu seinem Unternehmen angespornt haben, sondern vor allem, weil gerade hieraus besonders deutlich hervorgeht, daß er nicht der Verfasser des Gesetzbuches gewesen sein kann, auf Grund dessen er die Gemeinde reformiren wollte. Denn dieses wendet sich, wie wir gesehn haben, wiederholt aufs energischste gegen die Mischehen. Sein Verfasser hat also volle Kenntniß von diesem Mißstande gehabt.

Kurz nach seiner Heimkehr melden ihm einzelne der Vorsteher der Gemeinde, während er sich im Tempel befindet, daß zahlreiche Mischehen eingegangen worden und daß Priester und Vornehme mit bösem Beispiele vorangegangen seien. Diejenigen, welche diese Sache vor Esra als königlichen Commissar bringen, werden jenem Kreis der Strenggesinnten angehört haben, von welchem Maleachi spricht. Als Esra diese Mittheilung erhält, so zerreißt er zum Zeichen seines Entsetzens seine Kleider, rauft sich Haupt- und Barthaare aus und bleibt wie erstarrt bis zum Abend in sich selbst versunken sitzen, während sich die Strenggesinnten um ihn sammeln. Aber inzwischen ist der Plan für sein Vorgehn in ihm gereift, den er nun unverweilt ins Werk setzt. Zur Zeit des Abendopfers läßt er ab von seiner Selbstdemüthigung, wirft sich auf die Kniee und hält der Gemeinde in Form eines von ihm selbst gesprochenen Gebetes und Sündenbekenntnisses ihre Sünden vor. Wohl nicht ohne Absicht schließt er sich dabei an die Wendungen der Gebote des der Gemeinde bekannten und von ihr als gültig anerkannten deuteronomischen Gesetzbuches an, wobei natürlich unberücksichtigt bleibt, daß sich von diesem aus das Recht der Mischehen vertheidigen läßt. Es ist für ihn eine greuliche Verunreinigung, daß sich die Gemeinde mit den Heiden eingelassen hat. Er bekennt, er schäme sich, zu Jahwe sein Antlitz zu erheben, denn seit der Väter Tagen sei Israel in großer Verschuldung. Um solcher willen ist der israelitische Staat zerstört worden. Noch trägt man an dieser Verschuldung, denn noch ist man unter der Gewalt der Heiden, wiewohl sich seit Kurzem Jahwe wieder einen Augenblick erbarmt, ihnen einen kleinen Rest übrig gelassen und ihnen wieder einen Pflock an seinem Heiligthume gegeben hat. Er hat der erstorbenen Nation wieder ein wenig Leben eingehaucht, indem er ihr die Huld des persischen Königs zugewandt hat, sodaß sie den Tempel wieder hat aufrichten dürfen. Was soll Israel nun seinem Gotte sagen, da es nicht nach den Geboten handelt, welche dieser ihm bei Einführung in das Westjordanland gegeben hat, sich mit den Ureinwohnern nicht zu vermischen? Muß darüber Gott nicht so zornig werden, daß er Israel nun ganz vertilgt? Er schließt mit dem Bekenntniß: „Jahwe, Gott Israels, du bist gerecht, denn wir sind hier vor dir noch als ein geringer Rest; siehe, wir sind vor dir in unserer Verschuldung, und vor dir vermag deshalb keiner zu bestehn."

Leider brechen hier Esras Memoiren ab. Wahrscheinlich war Esras erster Erfolg nur unter großen Kämpfen erreicht worden, und nicht so völlig als es den späteren Nachkommen der hier betroffenen Geschlechter gefiel.

Hieraus wird es sich auch erklären, daß die Verhandlungen der zur Lösung dieser Frage berufenen Volksversammlung im folgenden nur sehr unvollständig angegeben werden. Man mag sich später der Sache geschämt haben. Nach der Erzählung, welche in der von dem Chronisten benutzten Quelle an die Stelle der ausgemerzten Stücke des Berichtes Esras getreten ist (Esra Cap. 10), hat man sich den weiteren Verlauf wohl in der folgenden Weise vorzustellen.

Dieses laute Gebet hat die gründlichste Wirkung. Immer mehr Menschen haben sich allmählich um den Betenden gesammelt, welcher Sünden bekennt, von denen er selbst frei ist, und durch die Schärfe, mit welcher er sich selbst als sündig mitempfindet, ihnen eine Vorstellung davon gibt, in welchem greulichen Zustande sie vor Gott sind. Sowie Esra geendet hat, aber während er noch auf seinen Knieen liegt, erhebt sich Schekanja aus dem Geschlechte Elam und bekennt für alle, daß er einsieht, wie schwer man sich durch die Mischehen versündigt habe. Doch sei für Israel noch Hoffnung deswegen, wenn man mit Gott einen Bund schließe, die fremden Frauen und ihre Kinder zu entlassen. Er fordert Esra auf, Muth zu fassen und die Sache in die Hand zu nehmen, da er ja dazu berufen sei.

Jetzt erhebt sich Esra. Die günstige Stimmung der Erregten benutzend läßt er alle Anwesenden schwören, so verfahren zu wollen. Aber er begibt sich nicht nach Hause. So sehr hat ihn die Sache erregt und ergriffen, daß er fastend die Nacht in der Zelle Jochanans ben Eljaschib verbringt.

Es scheint aber, daß sofort starke Gegenanstrengungen gemacht worden sind, um die Absicht Esras, welche bei ihrer Durchführung eine Fluth von Unglück, Haß und Uneinigkeit nach sich ziehn mußte, zu hindern. Denn erst am 17.[1]) des neunten Monates — also gegen vier Monate später — kann durch die Herolde die Volksversammlung für den 20. nach Jerusalem berufen werden, mit der Drohung, daß, wer nicht erscheine, excommunicirt und daß seine Habe gebannt werden solle. So versammelt sich am 20. alles Volk auf dem freien Platze beim Tempel — wie V. 9 sagt — zitternd wegen der Angelegenheit und wegen der Regengüsse. (Es war December, also Regenzeit.) Esra stellt das Verlangen, die fremden Frauen zu entlassen. Das Volk antwortet, gewiß wolle man das thun, geht jedoch nicht mit dem von Esra wohl erwarteten Feuer und summarisch auf die Sache ein, sondern bemerkt, ihrer seien zu viele und es sei Regenzeit, sodaß man es im Freien nicht aushalten könne; auch ließe sich solches Geschäft nicht in ein oder zwei Tagen erledigen, da die vorgekommenen Mischehen zu zahlreich seien. Man wolle die Oberen commissarisch mit der Erledigung der Sache beauftragen. Diese sollten die in Mischehen lebenden Gemeindeglieder mit den betreffenden Ortsvorständen und Familienhäuptern auf bestimmte Termine vorladen und mit ihnen ihre Angelegenheit ordnen, damit der Zorn Jahwes abgewandt werde.

1) Erschlossen aus dem 20. des 9. Monats, zu welchem auf über drei Tage geladen wird.

Gegen diese Auffassung, die wohl von Esra und seiner Partei zunächst als ein Verschleppungsversuch angesehn worden ist, erheben sich nun Jonatan ben Asa'el und Jachseja ben Tikwa. Und Meschullam und der Levit Schabbetai unterstützen sie.

Aber trotzdem wird jene Ansicht zum Beschlusse erhoben. Es scheint, daß man Esras Bedenken dadurch beseitigt hat, daß man ihn an die Spitze der Commission stellte und ihm die Wahl der Mitglieder übertrug. Esra sonderte sich aus den einzelnen Vaterhäusern Männer aus, welche am ersten Tage des zehnten Monats (etwa Januar 457) ihre erste Sitzung hielten und in dreimonatlicher Arbeit bis zum 1. des ersten Monates (April 457) ihr Geschäft erledigten. Die Liste derjenigen, welche damals als in Mischehen lebend betroffen wurden und dieselben aufzulösen versprachen, ist uns Esra 10, 18—44 erhalten. Wir treffen in ihr Namen aus fast allen mit Serubbabel zurückgekehrten Laiengeschlechtern an, daneben aber auch solche aus den Geschlechtern der Thorhüter, Sänger, Leviten, Priester. Ja selbst in der hohenpriesterlichen Familie unter den Nachkommen Josuas und seiner Brüder fanden sich vier Schuldige, welche durch Handschlag versprachen, ihre Weiber zu entlassen und einen Widder wegen ihrer Verschuldung zu opfern.

Hier bricht die Erzählung ab. Wir erfahren kein Wort darüber, ob die in dieser Liste aufgeführten Mitglieder der Gemeinde ihr Wort auch gehalten haben, noch welche Folgen dies gehabt hat. Der Anfang des Buches Nehemia, welches die unmittelbare Fortsetzung des Buches Esra bildet, versetzt uns in den Monat Kislev des zwanzigsten Jahres des Artaxerxes, etwa December 445. Ueber die zwischen dieser Zeit und jenem Beschlusse der Gemeinde gegen Ende des Jahres 457 liegenden zwölf Jahre erfahren wir nicht das mindeste. Das ist kaum zufällig. Vielmehr hat wahrscheinlich die Erinnerung daran völlig ausgelöscht werden sollen. Denn dieselbe war für die Späteren zu schmerzlich und peinlich. Diese Jahre haben augenscheinlich für späteres Empfinden zu den unerfreulichsten der neuen Gemeinde gehört. Aber es hat nichts geholfen, daß an dieser Stelle der Geschichtsüberlieferung jeder Bericht über diese Zeit ausgemerzt worden ist. Denn eine freilich nicht mehr in allen Einzelheiten völlig klare Kunde über dieselbe hat sich an einer anderen Stelle der Ueberlieferung erhalten. Denn es ist, wie bereits Bertheau nachgewiesen hat, auf diese Zeit zu beziehn jener Bericht der aramäischen Quelle über den Mauerbau und seine in Artaxerxes' Auftrag erfolgte Verhinderung durch die königlichen Beamten zu Samarien, welchen der Chronist Esra 4, 8—23[1]) bringt, weil

1) Esra 4, 6—8 ist der ursprüngliche Zusammenhang der Erzählung jetzt völlig gestört. V. 6 berichtet von Intriguen unter Xerxes wie wir S. 117 gesehn haben. V. 7 will einen unter Artaxerxes durch die persischen Beamten Bischlam, Mithredat, Tabe'el und Genossen geschriebenen Brief bringen, ohne daß er doch folgt, während V. 8—10 ganz unvermittelt den von Rechum und seinen Genossen geschriebenen Brief einführen. Und zwar so, daß V. 8 neben V. 9 überflüssig ist. Es dürfte hier von redigirenden Händen stark eingegriffen worden sein. Woher der Verfasser der

er ihn irriger Weise auf den Tempelbau gedeutet hat. Es ist möglich, daß diese Mißdeutung den Verlust dieser Erzählung verhindert hat. Sie berichtet uns, daß der Richter Rechum und der Kanzler Schimschai im Namen der Nachkommen der von Osnappar (Asarhaddon oder Asurbanipal?) nach Samarien deportirten Colonisten an Artaxerxes geschrieben hätten. Sie thun dem Könige kund und zu wissen, daß die Juden, welche von ihm heraufgezogen sind nach Palästina, nach Jerusalem gekommen sind, diese aufrühreriſche und böse Stadt bauen und ihre Mauern vollenden. Wenn dieses Unternehmen zustande komme, so werde Jerusalem keine Abgaben mehr zahlen. Da sie das Salz des königlichen Palastes äßen., so hielten sie es nicht für geziemend, dieser Schädigung des Königs ruhig zuzusehn. Der König möge in der Chronik seiner Väter (vgl. Bd. I S. 53 f.) nachsehn lassen, so werde er finden, daß diese Stadt von Alters her eine aufrührerische und Könige und Reiche in Schaden bringende Stadt gewesen sei, und daß sie deshalb zerstört worden sei. Der König möge bedenken, daß er seinen Besitz in den Ländern jenseits des Euphrat verlieren werde, wenn diese Stadt gebaut und ihre Mauern vollendet würden.

Artaxerxes schreibt hierauf zurück, die von ihm befohlenen Nachforschungen hätten ergeben, daß die Stadt Jerusalem in der That von jeher eine aufrührerische Stadt gewesen sei, und daß in ihr mächtige Könige gewesen seien, welche über alles Land westlich des Euphrat geherrscht hätten. Er beauftragt daher, die Sistirung des Baues anzuordnen und vorsichtig zu sein, damit der König nicht in Schaden komme.

Sofort nach Empfang dieses königlichen Erlasses begeben sich die königlichen Beamten zu Samarien „nach Jerusalem zu den Juden" und verhindern den Mauerbau unter Anwendung von Gewalt mit bewaffneter Macht.

Man darf gegen die Beziehung dieser Erzählung auf die Vorgänge vor Nehemias Ankunft nicht einwenden, daß hier als Gegner der jungen Gemeinde ganz andere Personen genannt werden, als im Buche Nehemia uns als Gegner der Bestrebungen dieses entgegentreten, während es doch wahrscheinlich ist, daß dem Nehemia dieselben Personen entgegengetreten sind, welche vorher zur Erreichung ihrer Zwecke die Gemeinde ins Unglück gebracht hatten. Letzteres ist zweifellos richtig. Allein Nehemias Gegner Saneballat von Bet-Horon, der Ammoniter Tobia und der Araber Gesem sind augenscheinlich Leute gewesen, welche beim persischen Hofe ihren Einfluß direct geltend zu machen nicht in der Lage waren. Sie mögen eben deshalb genöthigt gewesen sein, die in Samarien residirenden königlichen Beamten für ihre Zwecke wirken zu lassen, und zu diesem Zwecke das Unternehmen der Gemeinde denuncirt haben. Sie versuchen die Befestigung der Stadt zu hindern, um in ihr Einfluß zu

---

aramäischen Chronik seine Kenntniß dieses Briefwechsels hat, ist dunkel. So viel aber geht aus dem angeführten Briefwechsel zwischen Rechum und Artaxerxes hervor, daß er uns nicht in urkundlicher Form gegeben wird. Namentlich aus der Antwort des Artaxerxes (vgl. z. B. V. 19) spricht durchaus jüdische Denkungsart.

behalten. Die königlichen Beamten wünschen dieselbe nicht, damit die neue Stadt nicht der Kern eines sich neu bildenden israelitischen Staates werde. Sie geht es nicht an, falls sie es überhaupt gewußt haben, daß die Gegner der Gemeinde wahrscheinlich recht gern hierzu mitgewirkt hätten, und daß sonach das Interesse der Gemeinde und dasjenige des Königs wenigstens vorläufig zusammenfielen.

Auch daß die persischen Beamten es darstellen, als werde die Stadt neu gebaut, während sie doch schon zwei Menschenalter mit Bewilligung der persischen Obrigkeit stand und einen Tempel hatte, ist kein Widerspruch. Denn eine Stadt wird im Alterthume erst eine Stadt im vollen Sinne des Wortes, wenn sie ihre Mauer erhält. Dazu bedingte die Heimkehr einer zweiten Exulantenschaar die Vergrößerung der Stadt durch Anlegung neuer Quartiere. Vor allem aber erfahren wir aus Nehemias Denkschrift, daß der damals unternommene Mauerbau in der That den Eindruck machen mußte, als handle es sich um die Anlage einer neuen Stadt. Nicht nur der ganze Osthügel nebst dem Westhügel, d. h. der ganze Raum des vorexilischen Jerusalem, war in die Befestigung eingeschlossen worden, sondern dieselbe umfaßte im Norden noch ein über das Tempelareal hinaus liegendes Stück, welches außerdem durch Anlage einer besonderen Burg geschützt worden war; vgl. die Abbildung S. 167. Innerhalb der Mauer aber lagen, wie Neh. 7, 4 erzählt, noch weite Strecken unbebaut.

Größere Schwierigkeiten könnte es zu bereiten scheinen, daß in dem Briefwechsel nur mit dem Bemerken, „daß die Juden, welche vom Könige nach Jerusalem gezogen sind, diese Stadt neu bauten“, darauf hingewiesen wird, daß das Unternehmen der Gemeinde im Zusammenhange mit einem königlichen Befehle steht, von welchem die Beamten der westeuphratischen Provinz durch Esra Kunde erhalten hatten. Allein es ist zu beachten, daß dieser Befehl, wie alle Befehle der persischen Könige, unwiderruflich war und nur durch einen neuen Befehl in seinen Wirkungen illusorisch gemacht werden konnte. Einen solchen Befehl suchen die Beamten jetzt zu erlangen, indem sie den König darauf aufmerksam machen, daß das von ihm gutgeheißene Unternehmen zu nicht vorausgesehenen Consequenzen führe, und sie erreichen ihn. Dabei konnte es sich nur empfehlen, die früheren Anordnungen des Königs, die sich zudem gar nicht auf den Mauerbau bezogen hatten, möglichst aus der Erörterung fern zu halten.

Daß aber Artaxerxes hier dem mit der Aussendung Esras verbundenen Plane direct entgegenhandelt, ja diesen preisgibt, darf am wenigsten befremden. Ueberzeugte sich der König davon, daß derselbe üble Folgen gehabt hatte, so war es ja geradezu seine Pflicht. Dazu war Artaxerxes Beeinflussungen leicht zugänglich, und ihm, was in Jerusalem geschah, im letzten Grunde wohl ziemlich gleichgültig.

So bleibt bei Beziehung dieses Abschnittes auf die Zeit vor Nehemias Ankunft nur eins auffallend, nämlich daß wir sonst nichts darüber erfahren,

daß infolge der Thätigkeit Esras die Gemeinde die zur Zeit des Tempelbaues noch offene Stadt zu befestigen begonnen hat. Allein das wäre es doch nur dann wirklich, wenn uns vollständige Berichte über jene Zeit erhalten wären, während das Gegentheil festgestellt werden muß. Bei diesem Sachverhalt wird es genügen zur Entkräftung von Zweifeln, welche bei diesem Punkte einsetzen könnten, sich daran zu erinnern, daß gerade das Vorgehn Esras gegen die Mischehen wohl geeignet war, die Nothwendigkeit der Befestigung der bis dahin noch offenen Stadt einzuschärfen: die Feindschaft der betroffenen auswärtigen Familien wird sich schon bei den ersten Versuchen, diese Maßregel durchzuführen, geltend gemacht haben. Es wäre nicht verwunderlich, wenn Esra bald zu der Einsicht gelangt wäre, daß eine der ersten Vorbedingungen für die Ordnung der Gemeinde nach dem Gesetzbuch in seiner Hand die Befestigung der Stadt sei. Man mußte zuvor Herr im eigenen Haus sein und die Möglichkeit haben, Einreden von außen abzuweisen. Dazu wird schon die Nothwendigkeit, die mit Esra Heimgekehrten, welche doch zum Theil in Jerusalem geblieben sind, anzusiedeln, Fragen angeregt haben, die hiermit in Verbindung standen.

Aber wäre auch diese Kunde verloren gegangen, oder müßten wir sie anders deuten, so würden wir uns dennoch ein Bild von den Vorfällen in Palästina vor Nehemias Ankunft zu machen im Stande sein. Denn der Inhalt des Buches Nehemia zeugt laut von dem, was einst hier erzählt worden ist von Zwietracht und Streit innerhalb der Gemeinde, von der Rache der über Esras Maßnahmen erzürnten israelitischen und halbisraelitischen Familien, von einem Angriffe derselben auf Jerusalem, in welchem die Gemeinde unterlegen und der Verzicht auf die Ausführung der Pläne Esras erzwungen worden war. Es ist auch bei diesem Versuche, die historische Weiterüberlieferung fataler Ereignisse zu verhindern, weiter nichts erreicht worden, als daß die näheren Umstände der Vergessenheit überliefert worden sind, unter welchen sich diese Ereignisse vollzogen haben — die Ereignisse selbst der Vergangenheit zu überliefern ist nicht gelungen.

Im Einzelnen wird man sich die Vorfälle etwa so zu denken haben. Esra versucht, nachdem er trotz der stattgehabten Verschleppungsversuche jenen Gemeindebeschluß erzielt hat, denselben auch durchzuführen. Den ihm entgegentretenden Widerstand sucht er theils durch die Autorität des Gesetzes, theils durch die des Königs, welcher ihn gesandt hat, zu überwinden. Hierdurch wächst die Zahl, wachsen die Anstrengungen seiner Gegner. Um einen etwaigen offenen Angriff derselben abwehren zu können, beginnt er die Stadt Jerusalem zu befestigen. Aber hierdurch drückt er den durch die Auflösung der Mischehen und die damit im Zusammenhange stehende Ausschließung von der Cultgemeinschaft schwer verletzten Führern der den Anschluß an die Gemeinde wünschenden Theile der altisraelitischen Bevölkerung eine gefährliche Waffe in die Hand, von welcher dieselben den geschicktesten Gebrauch zu machen wissen. Sie berauben ihn der kräftigsten Unterstützung seiner Bestrebungen, des Schutzes der persischen Obrigkeit; ja es gelingt ihnen, diese für ihre Zwecke gegen Esra in Bewegung

zu setzen. Sie wissen den Argwohn der in Samarien residirenden königlichen Beamten und dort ansässigen babylonischen Colonen zu erregen. Diese erreichen bei Artaxerxes jenen Befehl, den Mauerbau zu hindern, und erscheinen, wahrscheinlich von jenen unterstützt, mit Heeresmacht vor Jerusalem, dessen Befestigung bereits vollendet, oder doch der Vollendung nahe gewesen zu sein scheint. Die Stadt wehrt sich im Gefühle ihres guten Rechtes, unterliegt aber dem Angriff und wird gezwungen, die Mauern der Stadt im Zustande der Zerstörung zu belassen, in welchen sie durch die Belagerung und Erstürmung versetzt worden waren.

Damit aber war wahrscheinlich Esras Einfluß überhaupt gebrochen. Es waren nicht nur die bisherigen Früchte seiner Thätigkeit zum großen Theil verloren gegangen, sondern es war in Frage gestellt, ob es ihm überhaupt möglich sein werde, seinen eigentlichen Plan auszuführen und sein Gesetzbuch in Kraft zu setzen.

In dieser schwierigen Situation erhält Esra unerwartet Hilfe aus Persien. Nehemia, einer der Mundschenken des Königs Artaxerxes, benutzt sein Ansehn beim Könige zu Gunsten seines Volkes und verläßt das Leben in Reichthum und Glanz, um der Armuth seiner Brüder zu Hilfe zu kommen. Diesem Manne, welcher die Weltgewandtheit des in der unmittelbaren Umgebung des persischen Monarchen lebenden Hofmannes mit dem religiösen Eifer und der zähen Energie des Juden verbindet, gelingt es, die Leitung der Gemeinde, deren Häupter es zum Theil mit den Gegnern ihrer Sache halten, in die Hand zu bekommen, sie aus ihrer schmachvollen Lage zu befreien und den Bestrebungen Esras zum Siege zu verhelfen. Die Anschläge der Gegner durchschaut er, der unter dem verschlagensten und intriguantesten Volke der Erde gelebt hat, mit Leichtigkeit und vereitelt sie durch Unerschrockenheit und Wachsamkeit. Den ihm aus der Gemeinde entgegentretenden Hemmnissen begegnet er mit einem Appell an die Frömmigkeit, welcher um so unwiderstehlicher ist, als er von dem Statthalter erhoben wird, und behält durch Gottvertrauen und kluges Benehmen den Sieg auch über Niedertracht und Arglist. In ihm begegnet uns zum ersten Male in der jüdischen Geschichte die Figur des für seinen Glauben kämpfenden und duldenden, um der Religion willen und im Vertrauen auf Gottes Willen wie die Gerechtigkeit der Sache der Gemeinde jedes Ungemach auf sich nehmenden und zu jedem Opfer bereiten Laien. Nehemias Gestalt aber berührt uns um so sympathischer, als er trotz seiner nicht geringen diplomatischen Gewandtheit mit der größten Offenheit das als recht und erreichbar erkannte Ziel verfolgt, und, indem er seine eigene Person rücksichtslos in die Schanze schlägt und seinen Besitz opfert, auch die übrige Gemeinde mit sich fortreißt. Er sticht hierdurch sehr angenehm ab auch von Esra, welcher auf gewundenen Umwegen vorzugehn liebt. Selbstverständlich noch weit mehr von den Palästinern, welche durch ihn moralisch gezwungen werden müssen, sich zu ihrer Selbstrettung aufzuraffen. Aber auch unter diesen wieder machen die Laien trotz ihrer Furcht vor den Feinden der Gemeinde den besseren Eindruck,

während die Priester den Ansprüchen der Gegner innerlich geneigt sind und die in der Gemeinde noch in kläglichen Resten vorhandene Prophetie sich diesen verkauft.

Nehemia erzählt uns nun in seiner Denkschrift,[1]) welche uns ein sehr anschauliches Bild von jener Zeit entwirft, er habe im Monat Kislev des 20. Jahres des Artaxerxes,[2]) also wahrscheinlich im Jahre 445, auf der Burg von Susa den Besuch seines Vetters[3]) Chanani und anderer Judäer empfangen und diese nach der Lage der Gemeinde befragt. Er hat vielleicht schon Kunde von der Schwierigkeit ihrer Lage und ist um sie besorgt. Er erfährt zu seinem Entsetzen, daß die Gemeinde im Unglück und Schmach sei, die Mauern Jerusalems zerstört, seine Thore verbrannt. Tagelang verbringt er hierauf weinend, klagend und fastend. Er bittet Jahwe, den Gott des Himmels, um Erhörung, bekennt seine Sünden, bittet um Erbarmen für die, welche an der Gottesfurcht Wohlgefallen haben, und fleht Gott an, er möge es seinem Knechte gelingen lassen und ihn zum Gegenstande des Erbarmens bei „diesem Manne", d. h. bei seinem Könige, machen.

---

1) Es ist bereits oben S. 97 Anm. 1 darauf hingewiesen worden, daß der Chronist diese Memoiren nicht mehr als selbständiges Werk, sondern als Theil eines im 4. Jahrhundert verfaßten historischen Werkes vorgefunden hat. In diesem entstammen den Memoiren Nehemias Neh. 1, 1—7, 73ª. 11, 1—35. 12, 27—43. 13, 4—31. Daß die Abschnitte Cap. 7, 5—73ª. 11, 1 ff. von Nehemia aus den Geschlechtsverzeichnissen der Gemeinde entlehnt sind, ist bereits angedeutet worden, wie auch, daß Cap. 11, 1—35 nicht mehr in ursprünglicher Gestalt vorliegt. In diesen Abschnitten sind Ereignisse der Jahre 445, 444 und 433 berichtet. Doch hat der Verfasser jenes Werkes, anders als bei der Denkschrift Esras, wahrscheinlich den größten Theil der Denkschrift Nehemias in seine eigene Darstellung aufgenommen. Denn Nehemia scheint nicht die Absicht gehabt zu haben, eine ausführliche Geschichte seiner Amtsführung zu geben, sondern nur dasjenige zu verzeichnen, was er für Wiederherstellung des Cultes und geordneter Zustände in Jerusalem gethan hatte. Er überblickt darin dasjenige, was ihm die frohe Hoffnung auf ein Gedächtniß in der Gemeinde gewährt. Die zeitliche Reihenfolge seiner Darstellung ist durch den Verfasser jenes Werkes dadurch schwer gestört worden, daß derselbe zwischen Neh. Cap. 7, 73ª und Cap. 11, 1 seinen Bericht über die Proclamation des Gesetzes im Jahre 444 nebst dem Schlusse der Memoiren Esras eingeschaltet hat, jetzt Neh. Cap. 8—10. Durch die Listen Cap. 12, 1—26, welche in ihrer jetzigen Gestalt vom Chronisten stammen, aber in ihrer Grundlage vielleicht ebenfalls auf jenes Werk zurückgehn, erfolgt eine nochmalige Unterbrechung. Nehemias Denkschrift ist freilich kein historisches Kunstwerk, interessirt aber nicht nur durch ihren überaus wichtigen Inhalt, sondern auch durch die Naturwüchsigkeit und Anspruchslosigkeit der Darstellung, über welcher dabei ein Anflug feiner Ironie liegt. Neben dem Werke des „Schriftgelehrten" Esra kann sie sich sehr wohl sehn lassen. Die Schäden des Textes — er ist vielfach sehr schlecht überliefert — darf man nicht als stilistische Fehler Nehemias deuten. Ein besonderer Meister des Stiles ist er allerdings nicht. 2) Mehr läßt sich nicht behaupten. Der Höfling Nehemia wird freilich die Zeit Artabans ignorirt und Artaxerxes' Regierung vom Tode des Xerxes an datirt haben. Aber es ist zu fragen, ob die Angabe „im 20. Jahre" Neh. 1, 1 ursprünglich ist. Denn der folgende Nisan fällt nach 2, 1 auch in das 20. Jahr des Artaxerxes, was unmöglich ist, da die Perser nach der Weise der Babylonier das Jahr mit dem Nisan begannen. Eine der Zahlen muß falsch sein. 3) Oder „Bruders". Das hebr. Wort kann beides bedeuten; vgl. auch Cap. 7, 2 und Bd. I S. 393.

Ueber drei Monate verfließen jedoch, ehe Nehemia an die Ausführung seines Planes gehn kann. Im folgenden Nisan hat er wieder seines Amtes beim Könige zu warten. Wiewohl er sich schicklicher Weise Mühe gibt, seine betrübte Stimmung zu verbergen, so merkt der König sie ihm doch an — falls er nicht von Dritten darüber gehört hat — und fragt ihn, weshalb sein Herz so betrübt sei, da er doch nicht krank sei. Nehemia antwortet, wie er anders als betrübt sein solle, da seine Stadt, der Begräbnißort seiner Familie, in Trümmern liege und ihre Thore verbrannt seien. Hierauf fragt ihn der König, was er in diesem Betreff wünsche. Er meint vielleicht, Nehemia werde um einen königlichen Erlaß zu Gunsten Jerusalems nachsuchen. Allein dieser ergreift die günstige Gelegenheit, um sofort alles zu verlangen, was ihm nöthig erscheint. Nach einem kurzen Stoßgebet, daß Gott es ihm gelingen lassen möge, bittet er, der König möge ihn, wenn er ihn für geeignet dazu halte, nach Jerusalem senden, um diese Stadt wieder aufzubauen. Es wird ihm gewährt. Der König ernennt ihn, was Nehemia hier nicht erzählt, sondern erst Cap. 5, 14 gelegentlich erwähnt, zum Statthalter (pähâ vgl. S. 96 ff. 113 f.) über Jerusalem. König und Königin erkundigen sich theilnehmend danach, wie lange er auszubleiben gedenke. Nehemia nennt den Termin, bis zu welchem er Urlaub bedarf, und bittet sich Briefe an die Satrapen der westeuphratischen Provinz aus, in welchen diese den Befehl erhalten, ihn durchzulassen, sowie eine Anweisung an Asaph, den Aufseher der königlichen Forsten,[1]) damit ihm dieser Bauholz zum Bau der Thore der Burg beim Tempel,[2]) der Stadtmauer und seines Wohnhauses liefere. Nehemia erhält alles Erbetene, ja darüber hinaus gibt ihm der König, seinem Range als königlicher Beamter entsprechend, eine Eskorte von Officieren und Reitern mit. Glücklich gelangt er nach Jerusalem, nachdem er die persischen Beamten der westeuphratischen Provinz von den königlichen Befehlen in Kenntniß gesetzt und es so den Gegnern der Gemeinde unmöglich gemacht hat, den Arm der persischen Obrigkeit nochmals für ihre Sonderzwecke zu gebrauchen.

Seine Absichten hüllt Nehemia zunächst in kluges Schweigen. Doch ahnen sie die Gegner der Gemeinde, welche uns hier zuerst mit Namen begegnen, falls sie nicht schon durch ihre Verbindung mit den persischen Beamten der

---

1) Ob der westeuphratischen Provinz oder eines besonderen Forstes in derselben, erfahren wir nicht. 2) Hier begegnet uns zum ersten Male unter dem Namen „der Bira am Tempel" die sich im Nordwesten an den Tempel anschließende Burg, welche später in der Geschichte Jerusalems eine wichtige Rolle spielt. Sie muß zwischen 536 und 445 gebaut worden sein, wahrscheinlich war es bei Befestigung der Stadt geschehn, welche den Angriff der persischen Beamten auf Jerusalem herbeigeführt hatte. Sie diente zum Schutze des Tempels gegen Norden und hatte, wie aus Cap. 7, 20 geschlossen werden muß, einen besonderen Commandanten, also wahrscheinlich auch eine ständige Besatzung. Es ist die Baris des Josephus, seit Herodes' Restauration auch Antonia genannt. Da der von Nehemia geführte zweite Dankchor auf dem Wege über die Stadtmauer zwischen Fischthor und Schafthor die Bira nach Cap. 12, 39 nicht berührt, so wird sie vor oder hinter der Stadtmauer gelegen haben.

westeuphratischen Provinz einige Kenntniß von denselben erhalten haben. Saneballat aus Bet-Horon und Tobia, der ammonitische Knecht — nämlich des persischen Königs — empfinden es sehr übel, daß „ein Mensch gekommen ist, um Gutes zu erstreben für die Kinder Israels".

Drei Tage hält Nehemia sich ruhig zu Jerusalem und läßt so auch die Neugier zur Ruhe kommen. In der Nacht zum vierten bricht er mit einigen wenigen Männern seiner Eskorte, welche ihn zu Fuß begleiten, heimlich auf, um sich Kenntniß vom Zustande der Stadtmauer zu verschaffen. Weder die Anführer seiner Eskorte noch die Oberen Jerusalems ahnen etwas von seinem Vorhaben. Er verläßt die Stadt durch das Thalthor[1]) in der Richtung zum Mistthor[2]) und der Drachenquelle,[3]) und umzieht die südliche Seite der Stadt,[4]) immer entlang der Mauer reitend und diese genau besichtigend. Beim Mistthor überschreitet er die Tyropöonschlucht, um zum Quellthore[5]) und zum Königsteiche, d. h. zum Teiche am Ausflusse des Siloahtunnels,[6]) hinüber zu gelangen. Allein hier vermag sein Reitthier nicht weiter zu kommen. Wahrscheinlich weil der Schutt zu dicht lag. Er steigt daher hier ins Kidronthal hinunter und prüft, dasselbe aufwärts

1) Es ist nicht mehr möglich, dieses Thor beim heutigen Jafathor zu suchen (so Krafft, die Topographie Jerus. Bonn 1846. T. Tobler, Topographie von Jerus. Berlin 1853 Bd. I S. 163. Bertheau, die Bücher Esra, Nehemia und Esther, erklärt Leipz. 1862. S. 152 f. Kamphausen in Bunsens Bibelwerk z. d. St. Guthe in G. Droysens historischem Handatlas). Dies scheitert an der Stelle Neh. 3, 13, nach welcher zwischen Thalthor und Mistthor eine Entfernung von 1000 Ellen, also etwa — da die gewöhnliche Elle gemeint sein wird — 450 m war. Denn es kann das Mistthor, wie Guthe (Zeitschr. d. deutsch. Paläst.-Verein V S. 297) überzeugend nachgewiesen hat, nur am Ausgange der Südostecke des Südwesthügels gesucht werden. Danach ist das Thalthor in der Nähe des späteren Essenerthores zu suchen. Es vermittelte den Weg aus dem Südwesten des Südwesthügels zum Thale der Kinder Hinnom und hieß eben deshalb „Thalthor". Die Stelle des heutigen Jafathores vertrat im Jerusalem Nehemias wahrscheinlich das „Ephraimthor", welches freilich etwas weiter nach Nordost als das heutige Jafathor gelegen haben mag. 2) Es trug diesen Namen vielleicht, weil in seiner Nähe die Stadtcloake ausmündete. Ueber seine Lage vgl. vor. Anm. 3) Die Drachenquelle ist Bd. I S. 456 mit der Marienquelle (Gichon) identificirt worden. Es ist das nur unter der Voraussetzung möglich, daß Nehemia damit ein weiteres Ziel seiner Wanderung angibt. Um zu ihr zu gelangen, mußte Nehemia beim Quellthore die Richtung ändern. Meint man, die Drachenquelle müsse in derselben Richtung wie das Mistthor gelegen haben, so böte sich noch, wenn man nicht an eine uns unbekannte Quelle denken will, die Quelle Rogel, welche um so eher neben diesem Namen den Namen „Schlangenquelle" tragen konnte, als bei ihr der „Schlangenstein" lag. Der a. a. O. erwähnte Glaube wird sich an verschiedene Quellen geknüpft haben. Vgl. auch Bd. I S. 293. Es ist sonach nicht an der Stelle des heutigen Sultansteiches ein Schlangenteich anzusetzen (so bei Droysen), welcher durch gar nichts angedeutet wird, da ein Teich keine Quelle ist. 4) Auf der S. 167 gegebenen Karte „Jerusalem zu Nehemias Zeit" ist Nehemias nächtlicher Ritt durch ⌐ ⌐ angedeutet. 5) Am Ostrande des Ausganges der Tyropöonschlucht gelegen. Es entspricht dem Thor vor dem Königsgarten und „zwischen den Mauern" der vorexilischen Zeit (vgl. die Abbildung Bd. I S. 593), liegt also außerhalb der hier von einer besonderen Mauer umschlossenen Oststadt, zu welcher nach Neh. 12, 37 vom Quellthore aus Stufen hinaufführten. 6) Vgl. Bd. I S. 591 ff.

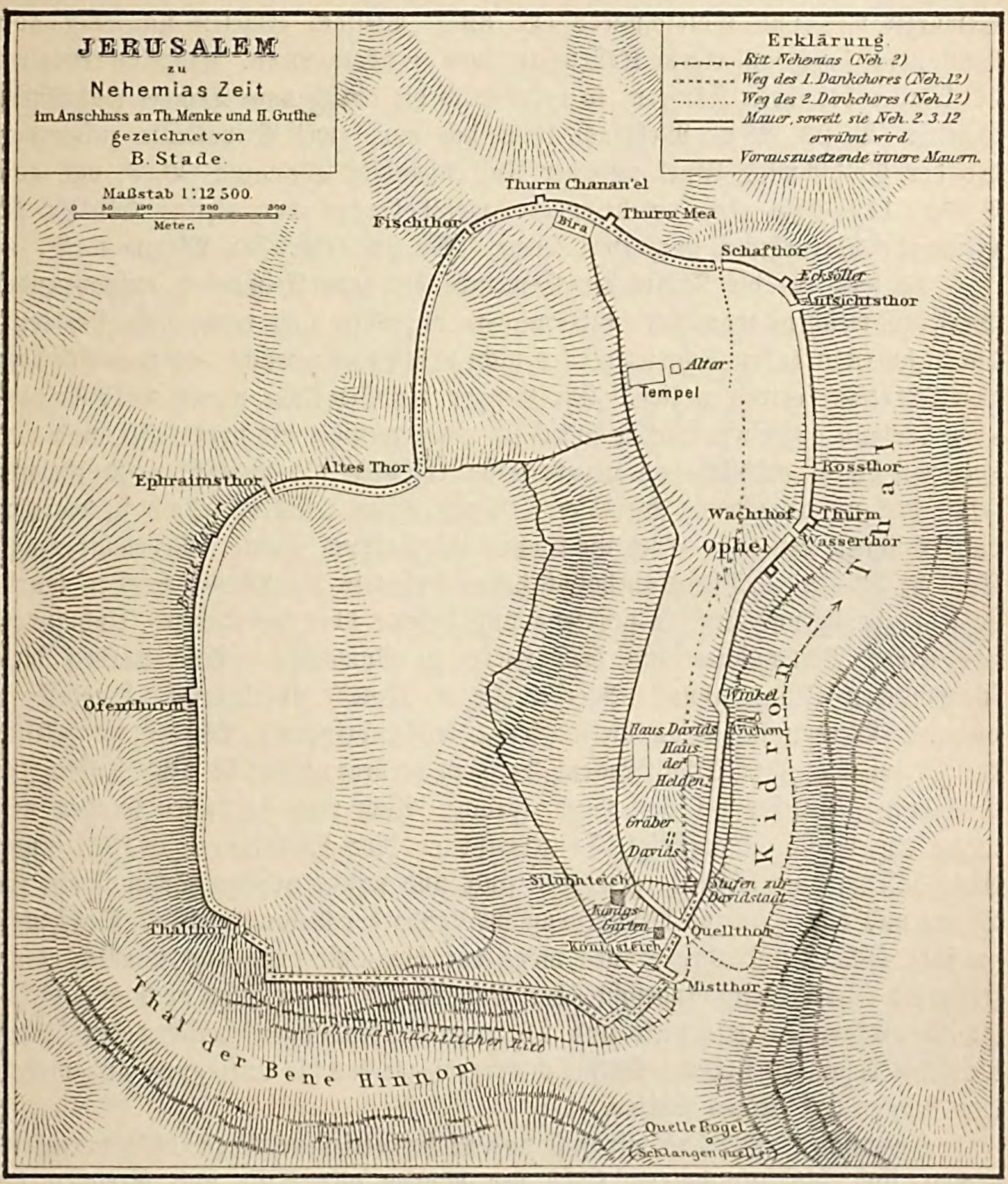
durchwandernd, die Ostseite der Stadt. Hier wendet er[1]) und kehrt durch das Thalthor in seine Wohnung zurück, ohne daß Jemand von dem nächtlichen Unternehmen irgend etwas gemerkt hat.

Erst nachdem er sich so von der Ausführbarkeit seines Planes überzeugt hat, theilt er denselben den Edlen und Vorstehern des Volkes mit.[2]) Er stellt ihnen die unglückliche Lage vor, in welcher sie sich befinden, und fordert sie auf, durch Wiederherstellung der Mauer diesem schimpflichen Zustande ein Ende zu machen. Um sie zu ermuthigen, gibt er ihnen Aufklärungen über seine Pläne und die Befehle des Königs. Die Gemeinde erkennt mit Nehemia darin eine gnädige Führung Gottes, daß es ihm gelungen ist, die Einwilligung des Königs zu seinen Plänen zu erhalten, und erklärt ihre Bereitwilligkeit, das Werk zu unternehmen. Saneballat aus Bet-Horon, Tobia der ammonitische Knecht und der Araber Geschem aber spotten, als sie die Kunde von diesem Beschlusse hören, und lassen höhnisch bei Nehemia anfragen, ob man sich etwa auf eine Empörung gegen den König vorbereite. Nehemia weist sie damit ab, indem er sie auf den wirklichen Streitpunkt zwischen ihnen und der Gemeinde verweist. „Der Gott des Himmels wird es uns gelingen lassen. Und wir, seine Knechte, wollen uns jetzt daran machen und bauen. Euch aber ist nicht Theil noch Rechtsanspruch noch Andenken[3]) in Jerusalem."

Um die Reparatur der Mauer und der durch Feuer beschädigten Thore rasch zu erledigen, wird die Arbeit in einzelne Loose von sehr ungleicher Länge[4]) vertheilt. Man hat dabei wahrscheinlich ebensowohl den baulichen Zustand der einzelnen Strecken, als die Leistungsfähigkeit einzelner, sich freiwillig Meldender berücksichtigt. Diese Loose übernehmen einzelne Geschlechter, wie die Bene hassena'a (3, 3) und Ortsgenossenschaften, wie die Leute von

1) Auf welchem Wege, ist nicht weiter gesagt. Nach dem Wortlaute kann man ebenso gut verstehn: „ich ging auf demselben Wege zurück", als: „ich bog um die Nordostecke der Stadt und kam so, die Stadt im Norden von Ost nach West umziehend, zum Thalthore zurück." 2) Wann, wird uns nicht gesagt. 3) D. h. ihr dürft nicht hoffen, in euren Nachkommen in der Gemeinde Gottes zu dauern. Denn dies ist der Trost der Frommen jener Zeit, welche von einer Unsterblichkeitshoffnung noch nichts wissen, da die Bd. 1 S. 418 ff. geschilderten Vorstellungen noch die einzigen über diesen Punkt vorhandenen sind. 4) Es werden jetzt in Neh. Cap. 3, einem der für die Topographie des alten Jerusalem wichtigsten Abschnitte des Alten Testaments, 42 Loose aufgezählt und zwar so, daß die Zählung mit dem Schafthor beginnt und von da westwärts fortschreitend die Nordfront erledigt; dann an der Nordwestecke südwärts umbiegend die Westfront, Südfront und Ostfront mit ihren Thürmen der Reihe nach vorführt. Leider ist Cap. 3, welches übrigens mehrfach, namentlich gegen den Schluß in beschädigtem Texte überliefert worden ist, nicht vollständig erhalten. Es sind verschiedene Loose ausgefallen, wie schon aus dem Fehlen der Strecke am Ephraimsthor folgt (nach V. 7; vgl. Cap. 12, 39), wie weiter das gleiche daraus hervorgeht, daß von verschiedenen Personen erzählt wird, sie hätten ein zweites Loos übernommen, ohne daß wir von einem ersten etwas erfahren (so richtig schon Bertheau). Aber auch der Bericht über die Ostfront ist nicht mehr in Ordnung. V. 25 und 27 sind unmöglich richtig überliefert. Zwischen V. 27 und 28 würde außerdem, wenn V. 27 richtig überliefert wäre, das Loos südlich vom Roßthore fehlen.

Jericho (3, 2), von Tekoa, und zwar letztere zwei Loose und dies ohne ihre Edlen, „welche ihren Hals nicht in den Dienst ihres Herrn brachten" (3, 5. 27); wieder andere gemeinschaftlich mit ihren Vorstehern, welche dann wohl be-



sonders beitrugen: so die Leute von Gibeon (V. 7) und Sanoach (V. 13). Daneben erscheinen Verwaltungsbezirke, welche unter Leitung ihrer Beamten arbeiten.[1]) Ebenso einzelne Familien. So der Hohepriester Eljaschib, welcher

1) Es sind die Vorsteher über die beiden Hälften des Kreises Jerusalem (V. 9. 12) und Ke'ila (17. 18), der Vorsteher über den halben Bezirk Bet-Sur (V. 16), und die Vorsteher über die Kreise von Bet-Kerem und Mispa (V. 14. 15), der Sar von Mispa

mit seinen Brüdern den Bau unter feierlicher Weihe am Schafthore beginnt und die Strecke bis zu den Thürmen Chanan'el und Me'a baut (3, 1), ebenso die in der Umgebung von Jerusalem wohnenden Priester (3, 22).[1]) Die Mauer zwischen dem Ecksöller[2]) und dem Schafthore repariren die Gilden der Gewürzkrämer und Goldschmiede (V. 32). Vielfach erbieten sich aber auch Privatleute dazu, auf eigene Kosten ein Loos zu übernehmen. Einzelne repariren die Mauer bei ihren Häusern, so namentlich die östlich vom Tempel wohnenden Priester (V. 23. 28). Mehrfach thun sich auch zwei Privatleute zusammen. So der Goldschmied Ussiel und der Salbenhändler Chananja (V. 8, vgl. auch V. 10. 11). Ja einzelne besonders wohlhabende oder eifrige Glieder der Gemeinde übernehmen auch zwei Loose. So jener Priester Meremot (V. 4).

Es war ein die Kräfte der Gemeinde bis zum Aeußersten anspannendes Werk, zu welchem man sich in Jerusalem aufraffte, und man hatte sich wohl die zu überwindenden Schwierigkeiten nicht völlig klar gemacht, als man sich dazu von Nehemia fortreißen ließ. Die Gegner der Gemeinde waren wahrscheinlich eben deshalb auf einen solchen Entschluß nichts weniger als vorbereitet, und verspotteten die so plötzlich von neuem Eifer erfüllten als Betbrüder, welche von selbst das unternommene Werk schon liegen lassen würden, sobald sie merkten, daß es ihnen der liebe Gott nicht ohne ihr Zuthun schenke. Nehemia erzählt Cap. 3, 33—37: „Als Saneballat hörte, daß wir die Mauer bauten, wurde er sehr zornig und ärgerte sich sehr und höhnte über die Juden. Und sprach vor seinen Verwandten und dem Heere zu Samarien: 'Was werden diese schwächlichen Juden thun? Werden sie es Gott[3]) überlassen? Werden sie opfern? Werden sie es an diesem Tage fertig bringen? Werden sie beleben die Steine aus dem Schutthaufen, die doch verbrannt sind?' Und Tobia, der Ammoniter, welcher bei ihm stand, sprach: 'Auch was sie bauen werden und wenn ein Fuchs hinaufsteigt, so zerreißt er ihre Steinmauer.' Höre unser Gott, daß wir zur Schande geworden sind, und wende unseren Schimpf auf ihr Haupt und mache sie zur Plünderung im Lande der Gefangenschaft. Decke nicht zu ihre Schuld und ihre Sünde möge vor dir nicht ausgetilgt werden, denn sie haben Zorn erregt angesichts der Bauenden." Man sieht auch aus diesen Zwischenträgereien, wie viele und wie enge Verbindungen zwischen den beiden Parteien bestanden haben. Natürlich vergrößerte das die Aufregung und mehrte den Aerger auf beiden Seiten.

Inzwischen rückt das mit Lust und Liebe betriebene Werk rüstig vorwärts. Schon sind bis zur halben Höhe der Mauer alle Risse und Breschen beseitigt. Als dies Saneballat und Tobia, die Araber, Ammoniter und Asdodenser hören, so verbinden sie sich miteinander, Jerusalem zu überfallen, um

---

(V. 15). Aus V. 17. 18 wird zu schließen sein, daß es sich hier nicht um Leistungen dieser Beamten als wohlhabender und einflußreicher Privater, sondern um eine unter ihrer Aufsicht stattfindende Leistung ihrer Kreise handelt.

1) Vgl. Cap. 12, 28. 2) Wohl ein Thurm an der Ostecke. 3) Im mass. Texte derselbe Fehler wie 1. Sam. 3, 13. Hos. 13, 2.

dort Verwirrung anzurichten und die Juden vom Baue der Mauer abzuschrecken. Sie konnten es wagen, denn die Autorität der persischen Regierung stand damals im südlichen Palästina auf schwachen Füßen. Der ägyptische Aufstand des Megabyzus war noch nicht lange niedergeworfen. Es war nicht recht zu erwarten, daß sich die Regierung, sobald nur der Erfolg für sie sprach energisch zu Gunsten der Juden in diese Händel einmischen werde. Die Gemeinde war daher auf ihre eigene Kraft angewiesen und mußte durch kluge Maßregeln ersetzen, was ihr an solcher abging. So stellt man denn Tag und Nacht Wachen aus und betet unabläßig. Allein diese mit beständiger Angst vor einem Ueberfall verbundene doppelte Arbeit wird allmählich dem Volk zu viel. Das Volk erklärt Nehemia: „Es wankt die Kraft des Fröhners und der Staub ist viel; und wir, nicht vermögen wir zu bauen an der Mauer. Und unsere Feinde haben gesprochen: sie sollen nicht merken und nicht sehn, bis wir mitten unter ihnen sein werden. Und dann werden wir sie erschlagen und die Arbeit aufhören machen." Cap. 4, 4 f. Dazu kam, daß sich der aus der Umgegend nach Jerusalem Gekommenen Unruhe bemächtigte, da sie von ihren Ortsgenossen, welche die Rüstungen und Anschläge der Gegner aus der Nähe beobachteten, aufgefordert wurden, die bedrohte Stadt zu verlassen.[1])

So erwartet auch Nehemia den Ueberfall. Er stellt das Volk nach Geschlechtern geordnet an passenden Stellen hinter der Mauer auf und ermahnt die Edlen, die Beamten und das Volk, sich vor jenen nicht zu fürchten, wohl aber des größeren und furchtbareren Herrn zu gedenken und muthig für ihre Weiber, ihren Besitz und ihre Kinder zu kämpfen. Allein der Ueberfall erfogt nicht. Die Feinde, welche auch auf ihre eigene Kraft angewiesen sind und die persische Macht nicht für ihre Zwecke vorzuschieben vermögen, werden bedenklich, als sie erfahren, daß Nehemia Vertheidigungsmaßregeln getroffen und an passenden Stellen hinter der Mauer bewaffnete Schaaren aufgestellt hat. Sie schließen daraus, daß den Jerusalemern der Plan verrathen ist, und daß Gott ihn vereiteln will. So empfiehlt sich nicht länger, in der Erwartung eines Angriffs die Arbeit zu unterbrechen, sondern sie rüstig weiterzuführen, da ihre Vollendung den besten Schutz gegen solche Anschläge bietet. Jedermann begibt sich daher wieder an dieselbe. Nehemia aber theilt seine Mannschaft in zwei Theile. Der eine hilft beim Bau, der andere aber bleibt unter den Waffen. Hinter den einzelnen bauenden Abtheilungen aber stehn die Führer derselben, jederzeit bereit, dieselben in den Kampf zu führen. Die mit Herbeischaffung der Materialien und der Wegschaffung des Schuttes Beschäftigten tragen nur mit einer Hand und führen in der anderen den Speer; die Bauenden haben um die Hüfte das Schwert gegürtet. Neben Nehemia aber, welcher den Befehl erlassen hat, daß die an der Mauer Arbeitenden auf das Signal der Posaune sofort die Arbeit lassen und nach dem Orte eilen

1) Dies scheint der Sinn des schwierigen Verses Neh. 4, 6 zu sein. Auch der folgende Vers ist nicht in allen Einzelheiten verständlich.

sollen, von wo das Signal erschallt, steht beständig der Posaunenbläser. So fördert man die Arbeit und ist doch jederzeit bereit, einem Angriff die Spitze zu bieten, woher immer er kommen möge. Man arbeitet vom Morgengrauen, bis die Sterne aufgehn. Die nicht in Jerusalem einheimischen Kriegsleute mit ihren Knappen übernachten in Jerusalem und übernehmen die Wachen, während sie Tags über mitarbeiten. Nehemia aber, seine Verwandten, Diener und Soldaten kommen auch des Nachts nicht aus den Kleidern und haben die Waffen neben sich liegen.[1])

Da droht ein neues Hemmniß die Vollendung der Arbeit zu hindern. Durch den eifrigen und unter solchen beständigen Hemmungen betriebenen Mauerbau sind die ärmeren Glieder der Gemeinde in Schulden und dadurch in große Noth und Bedrängniß gerathen. Unter dem Volk und seinen Weibern, wie Nehemia bezeichnend sich ausdrückt, entsteht ein großes Geschrei gegen ihre jüdischen Brüder. Die einen — es sind die Besitzlosen, welche seit dem Mauerbau nicht mehr auf Taglohn haben gehn können, — beklagen sich, daß sie ihre Kinder haben verpfänden müssen,[2]) um das zum Lebensunterhalte nöthige Getreide geliehen zu erhalten. Andere haben aus dem gleichen Grunde ihre Felder, Weinberge und Häuser verpfänden müssen. Noch schlimmer aber ist eine dritte Classe daran. Die Weinberge und Felder dieser sind den Gläubigern schon verfallen, und ihre Söhne und Töchter diesen bereits dienstbar geworden, ohne daß sie Aussicht haben, etwas wiederzuerlangen. Zur Bezahlung der dem König zu entrichtenden Steuer haben sie Geld aufnehmen müssen und nun die traurige Aussicht vor sich, selbst in die Knechtschaft ihrer Gläubiger zu fallen.[3]) Sie klagen laut, daß ihr Fleisch wie das ihrer Gläubiger sei und ihre Kinder, wie die jener. Als das Geschrei Nehemia zu Ohren kommt, wird er sehr zornig und fährt die in seiner Umgebung befindlichen Vorsteher und Edlen mit harten Vorwürfen an. Hierauf beruft er eine Volksversammlung. In dieser macht er die Vornehmen darauf aufmerksam, daß er und die im Exile lebenden Juden nach dem Maße ihrer Kräfte die in die Knechtschaft heidnischer Herrn gefallenen jüdischen Brüder freigekauft hätten, und sie wollten jetzt ihre Brüder kaufen? Nehemia weist sie weiter darauf hin, daß sie schon um deswillen in Gottesfurcht wandeln sollten, um den Schmähungen der umwohnenden Völker ein Ende zu machen. Er macht darauf aufmerksam, daß auch er und seine Leute Geld und Getreide verliehen hätten, und schlägt vor, den Schuldnern die Forderung zu erlassen. Noch am selben Tage möge man die in Besitz genommenen Grundstücke zurückgeben und die Prozente[4]) für Getreide, Most und Oel erlassen. Hierzu erklären sich denn die Vornehmen bereit. Vorsichtshalber aber ruft Nehemia sofort die Priester herbei und läßt das Versprechen des Zinserlasses und der Rückgabe der verfallenen Pfänder beschwören. Und zur mehreren Sicherung setzt er noch einen

1) Dies scheint der Sinn des schlecht überlieferten Schlusses von Neh. 4, 17 zu sein. 2) Vgl. Band I S. 378. 3) Ueber den Sinn von Neh. 5, 4 f. vgl. Böhme Neh. Cap. 1—6. S. 20. 4) Sie geben monatlich 1%.

Fluch darauf, indem er das gefaltete Gewand mit den Worten ausschüttelt, so möge Gott Jeden, der das Versprechen nicht halte, aus Besitz und Habe schütteln. Und alles Volk sagt Amen. Das gegebene Versprechen aber wird eingelöst.

Hieran schließt Nehemia in Cap. 5, 14—19 eine kurze Auseinandersetzung darüber, daß er durch sein eigenes Beispiel jene Edlen und Beamten gelehrt habe, daß man die Lasten der Brüder erleichtern müsse, in welcher wir ein gutes Bild von dem Schalten persischer Beamten in den unterworfenen Provinzen erhalten. Er hebt hervor, daß er sich während seiner zwölfjährigen ersten Amtsthätigkeit keinerlei Diäten von der Gemeinde habe auszahlen lassen, wie die früheren Statthalter dies gethan hätten,[1]) weil die Gemeinde durch ihre Aufgaben schon stark genug belastet gewesen sei. Vielmehr habe er offene Tafel für die etwa 150 Personen zählenden Vorsteher der Gemeinde und die in Jerusalem zu Besuch anwesenden fremden Juden gehalten. Hierzu habe er täglich 1 Stier, 6 Masthämmel und Geflügel bedurft.[2])

Außerdem, hebt er hervor, habe er sich an der Mauerreparatur betheiligt, seine Diener für die Gemeinde arbeiten lassen und nicht geduldet, daß sie die Gemeinde drückten, wie dies bei den früheren Statthaltern der Fall gewesen sei. Auch habe weder er noch die Seinigen einen Acker gekauft, d. h. Geld gewinnbringend angelegt. Nehemia hat also sein Amtseinkommen und wohl auch sein Vermögen in den Dienst der Gemeinde gestellt, ganz im Gegensatz zu seinen Vorgängern, welche dieselbe mit dem sie umgebenden Heuschreckenschwarm von Verwandten und Dienern nach Kräften ausgebeutet hatten, wie im Orient immer bei diesem Stande zu geschehn pflegt.

Nachdem auch dieses Hemmniß beseitigt ist, so wächst die Mauer immer höher; die Risse schließen sich; nur die Thüren und Thore sind noch einzuhängen. Als die Gegner Nehemias dies erfahren, machen sie neue Anstrengungen, durch List doch noch vor Abschluß des Baues ihre Ziele zu erreichen. Saneballat, Tobia und Geschem laden Nehemia zu einer Zusammenkunft in Kephirim bei Ono ($5\frac{1}{2}$ Meilen nordwestlich von Jerusalem) ein, wohl unter dem Vorgeben, die Sache durch freundschaftliches Besprechen erledigen zu wollen. Allein Nehemia durchschaut den tückischen Plan. Er merkt, daß sie beabsichtigen, sich seiner Person zu bemächtigen, um inzwischen mit Hilfe der ihnen freundlich gesinnten Partei in Jerusalem eine Sistirung des Baues und vor allem wohl ihre Wiederaufnahme in die Gemeinde durchzusetzen. Er läßt ihnen daher mit feiner Ironie zurückmelden, er sei mit einem großen Werke beschäftigt, und es sei kein Grund vorhanden, dasselbe durch eine Reise zu ihnen zu unterbrechen. Und er bleibt dabei, als sie die Einladung noch dreimal wiederholen.

Als dieser etwas plump angelegte Plan mißlungen ist, so versucht

---

1) Neh. 5, 15 ist der Betrag dieser Diäten einst genannt gewesen. Doch ist der Text dieses Verses nicht fehlerlos erhalten, sodaß sich nicht sagen läßt, wie hoch sich diese beliefen. Wahrscheinlich auf 40 Sekel Silber täglich. 2) Wieviel Wein alle Tage getrunken wurde, ist nicht mehr verständlich.

Saneballat Nehemia auf noch ungeschicktere Art in die Falle zu locken. Er versucht, ihm Furcht einzujagen und zugleich die Stimmung der Gemeinde gegen ihn zu erregen, indem er einen Boten mit einem offenen Briefe an ihn schickt, worin steht: unter den Nachbarvölkern gehe das Gerücht, und Geschem sage es auch, Nehemia baue die Mauer, weil er mit den Juden abzufallen und ihr König zu werden gedenke. Auch habe er sich Propheten bestellt, um über ihn in Jerusalem zu verkündigen, daß ein König in Juda sei. Es werde das vor die Ohren des Königs kommen und deshalb möge er mit ihnen berathen. Sie stellen also dem Hofmann Nehemia ihre Protection beim Hofe behufs Niederschlagung dieses Gerüchtes und Beseitigung des üblen Eindruckes in Aussicht. Auf diese naive Zufertigung begnügt sich Nehemia zu erwidern, das sei nicht wahr, sondern nur von ihm erfunden.

Nachdem auch dies fehlgeschlagen ist, versucht man Nehemia durch Einschüchterung dazu zu veranlassen, eine gegen die religiöse Schen verstoßende Handlung zu begehn, um ihn in üblen Leumund zu bringen und ihm hierdurch die Berufung auf das Gesetz und die Religion aus den Händen zu winden. Und zwar ist bemerkenswerth, daß die Reste der alten Prophetie sich auf die Seite der Gegner Nehemias schlagen. Unsere Nachrichten sind zu dürftig, als daß sich sagen ließe, ob sie etwa in der Aufnahme der Halbisraeliten prophetische Verheißungen erfüllt finden und meinen, der Ausschluß derselben verstoße gegen die prophetischen Ideen, oder ob sie gefürchtet haben, mit Eintritt gesetzlicher Zustände um Einfluß und Brot zu kommen. Verhalte es sich nun, wie es wolle, jedenfalls ist für die vollständige Entartung der Prophetie charakteristisch, daß sich ein Prophet Schema'ja, welcher Nehemias Vertrauen besessen haben mag, für Geld von Nehemias Gegnern dazu erkaufen läßt, Nehemia durch ein Wort Gottes zu erschrecken und zur Verletzung des Heiligthums zu veranlassen. Er forderte Nehemia, als dieser ihn gelegentlich in seinem Hause besuchte, auf, sich mit ihm in den Tempel einzuschließen, da man Nachts kommen werde, ihn zu tödten. Nehemia antwortet, ein Mann wie er könne weder fliehen, noch in den Tempel gehn. In ähnlicher Weise suchten Nehemia auch die Prophetin No'adja, sowie noch andere Propheten einzuschüchtern.

In der Jerusalemer Gemeinde herrscht während dieser ganzen Zeit große Aufregung, wie ja schon aus Schema'jas Spruch sich ergibt. Noch war wahrscheinlich die Mißstimmung über den erzwungenen Schulderlaß unter den Aristokraten nicht geschwunden, welche dadurch sehr empfindlich daran erinnert worden waren, wie viel besser ihre Interessen in der Zeit ihrer Freundschaft mit jenen Israeliten gewahrt gewesen waren, wider deren Ansprüche jetzt die Mauer der Stadt wiederhergestellt wurde. Viele von ihnen standen ferner in beschworenem Freundschaftsverhältniß zu Tobia. Dazu hatte dieser eine Tochter des Schekanja aus dem Geschlechte Arach[1]) zur Frau, während einer seiner Söhne eine Tochter des Meschullam aus der priesterlichen und dazu wahrscheinlich mit der hohen=

1) Es wird auch in der Liste Neh. 7, 10 erwähnt.

priesterlichen verwandten[1]) Familie Berechja heimgeführt hatte. Sie alle hatten ein Interesse daran, zwischen Nehemia und ihren Verwandten zu vermitteln. Daher rühmen sie Nehemia Tobias gute Eigenschaften und Absichten, und hinterbringen hinwiederum diesem Nehemias Worte. Ein lebhafter Briefwechsel findet zwischen den Vornehmen zu Jerusalem und Tobia statt, und auch Nehemia empfängt von diesem Briefe, durch welche er eingeschüchtert werden soll.

Alle diese Versuche der Gegner verrathen uns, ohne daß Nehemia ein Wort darüber redet, daß dieser die Seele des ganzen Unternehmens war, und daß gar viele und angesehne Glieder der Gemeinde sich nur betheiligten, weil sie sich moralisch dazu genöthigt fühlten und weil sie den Statthalter scheuten, nicht etwa aus eigenem inneren Antriebe. Nur weil dieser unerschüttert bleibt und durch Klugheit und rastlose Energie alle Hindernisse überwindet, kommt das Werk zu einem glücklichen Ende. 52 Tage braucht dazu die Gemeinde. Aus der großen Zahl der Betheiligten und der angestrengten und ununterbrochenen Thätigkeit, in welche Nehemias Eifer die Gemeinde versetzt hatte, erklärt sich diese verhältnißmäßig kurze Zeit. Am 25. Elul (im September 444) steht die Mauer fertig da; die Thüren werden glücklich in die Thore eingehängt. Als die Feinde Nehemias von der Vollendung hören, werden sie sehr niedergeschlagen; denn sie erkennen, daß ihnen in derselben die der Gemeinde gewordene Hilfe Gottes sichtbar vor Augen steht.

Nachdem Nehemia den Mauerbau durchgeführt hat, sorgt er für eine geordnete Bewachung der Thore, damit das Volk ohne Furcht vor einem Angriff seinen bürgerlichen Beschäftigungen nachgehn kann und zugleich eine gewisse polizeiliche Ueberwachung der Ein- und Ausgehenden ermöglicht wird. Er findet das hierzu geeignete Personal unter den niederen Tempelbeamten, zunächst den Tempelwächtern, welche im Tempel ja den gleichen Dienst versahn, nimmt aber wahrscheinlich noch hinzu die Sänger und die Leviten. Bei diesen niederen Tempelbeamten werden wir vielleicht eine den Reformplänen Esras und Nehemias geneigte Stimmung voraussetzen dürfen, da sie von der Durchführung derselben eine Verbesserung ihrer äußeren Lage zu erwarten hatten, vgl. S. 180. 187. Daß solche Beweggründe mit in Betracht kommen, können wir wenigstens vermuthen. Denn nach Cap. 7, 2 hat Nehemia mit dem Oberbefehl über Jerusalem, also auch über diese Wachmannschaften, betraut seinen Verwandten[2]) Chanani und Chananja, den Commandanten der Bira, denn dieser sei „ein treuer Mann und gottesfürchtig wie nicht viele gewesen“. Er befiehlt ihnen die Thore geschlossen zu halten, bis die Sonne heiß scheine, sie nicht eher zu öffnen, als bis die Wachtmannschaft da sei, und in deren Gegenwart zu schließen, auch Posten der Einwohner aufzustellen.

Hiermit aber sind Nehemias Sorgen um die Gemeinde noch nicht gehoben. Nachdem die Mauer vollständig hergestellt ist, fällt erst recht auf, wie

---

1) Vgl. Neh. 13, 4, wo der Hohepriester Eljaschib ein Verwandter des Tobia heißt. 2) Vgl. S. 163.

weite Strecken innerhalb derselben unbebaut oder in Trümmern liegen und wie dünngesäet im Verhältniß zur Größe der Stadt und Ausdehnung der Mauer die Bevölkerung ist, welche dieselbe vertheidigen soll. Daher sinnt Nehemia darauf, wie er die Bevölkerung der Stadt mehren und diese dadurch widerstandsfähiger machen könne. „Da gab es mein Gott mir ins Herz, erzählt Nehemia Cap. 7, 5, „daß ich die Edlen und die Vorsteher und das Volk versammelte, damit sie sich verzeichnen ließen. Da fand ich das Geschlechtsbuch[1]) und in ihm verzeichnet." Hierauf theilt er einen Abschnitt desselben mit, welcher sich auf die Zeit der Gründung der Gemeinde bezieht, auf welche Mittheilung im jetzigen Buch Nehemia, wie wir S. 98 gesehn haben, der Abschnitt 7, 6—73ª. 11, 1—36 letztlich zurückgeht. Leider erfahren wir nicht, weshalb die Auskunft, die Gemeinde wieder aufnehmen zu lassen, Nehemia so glücklich erschien, daß er sie auf eine Eingebung Gottes zurückführte. Eine directe Mehrung der Bevölkerung kann sie auch kaum herbeigeführt haben, es sei denn, daß sie die Veranlassung wurde, nach auswärts verzogene, aber eigentlich nach Jerusalem gehörige Familien zur Rückkehr aufzufordern. Zunächst mag sie nur mit der Organisation der Vertheidigung der Stadt zusammengehangen haben.

Wir sind hierüber in Ungewißheit, weil Neh. 11, 36 die Mittheilungen aus den Memoiren Nehemias abreißen, worauf sie Cap. 12, 27 wieder einsetzen, ohne daß sich ausmachen läßt, was etwa dazwischen ausgefallen ist. Der Chronist hat in Cap. 12, 1—26 eine genealogische Liste der Priester und Leviten eingeschoben, welche in ihrer jetzigen Gestalt bis auf die griechische Zeit hinabreicht. Der aus Nehemias Memoiren entnommene Abschnitt Cap. 12, 27—43 aber beschreibt die feierliche Einweihung der Mauer durch die Gemeinde. Leider ist er nur unvollständig und in mehrfach beschädigtem Texte auf uns gekommen, auch vom Chronisten mit Zusätzen versehn worden.[2]) Hiermit mag es zusammenhängen, daß uns nicht berichtet wird, an welchem Tage die Einweihung stattgefunden hat. Doch wird es nicht lange nach dem 25. Elul 444 gewesen sein, da es sich empfahl sie vorzunehmen, ehe die zum Bau nach Jerusalem gekommenen Landgemeinden wieder heimgekehrt waren. Es mag die Einweihung in derselben Volksversammlung besprochen worden sein, in welcher Nehemia die neue Aufnahme der Jerusalemer Bevölkerung

---

1) Nämlich der Gemeinde. Die darauf folgenden Worte „die erst heraufgezogen waren" schließen sich syntaktisch nicht an. Es sind entweder diese Worte zu streichen oder das vorausgehende Wort. Wahrscheinlich die ersteren; denn Nehemia würde wohl die unter Cyrus Heraufgezogenen deutlicher benannt haben und das Wort „die heraufgezogen sind", kehrt im folgenden Verse wieder. 2) Mit Recht leitet Ewald, Geschichte 4³ S. 205 Anm. 3 aus der Feder des Chronisten namentlich die Namen der Priester und Leviten her, welche bei der Feier betheiligt gewesen sein sollen. Da die Vorsteher und Häupter der Laiengeschlechter mit einer Ausnahme nicht mit Namen genannt werden (vgl. namentlich V. 32), so kann das auch bei den Priestern und Leviten nicht wohl geschehn sein. Dann bilden die Leviten den Dankchor und hätten voran zu gehn.

beantragte. Hat der Verfasser von Cap. 7, 73 b. 8, 1 ff. Recht, wenn er die Erzählung von der Proclamation des Gesetzes durch Esra unmittelbar an die Erzählung von der Vollendung des Mauerbaues anknüpft, so hat die Einweihung der Mauer an einem der Tage zwischen dem 25. Elul und 1. Tischri 444, also unmittelbar nach Abschluß des Baues stattgefunden.

Um die Einweihung recht feierlich vornehmen zu können, werden — von der Volksversammlung nämlich oder den Vorstehern — alle auswärts wohnenden Leviten nach Jerusalem entboten, desgleichen die Sänger aus ihren Dörfern; vgl. S. 111. Die Feier beginnt, indem die Priester und Leviten sich selbst durch Darbringung sühnender Opfer reinigen. Hierauf reinigen sie Volk, Thore und Mauern, natürlich wieder durch Darbringung solcher Opfer und Besprengung mit dem Opferblute. Nachdem dies erfolgt ist, so versammelt Nehemia die Festgemeinde auf der wiederhergestellten Mauer und theilt sie in zwei Festzüge, an deren Spitze je ein aus Leviten und Sängern gebildeter musicirender Dankchor gestellt wird. Wo dies geschehn ist, ist in dem gerade hier nicht mehr vollständigen[1]) Berichte nicht zu lesen. Doch folgt aus dem Zusammenhange, daß es in der Nähe der dem Tempelbezirk in der Diagonale entgegengesetzten Südwestecke der Stadtmauer geschehn ist. Der erste Festzug wendet sich vom Sammelpunkte aus südwärts. Hinter seinem Dankchor schreitet Hoscha'ja[2]) mit der Hälfte des Volkes,[3]) zieht auf der Mauer in der Richtung nach dem Mistthore zu und von da zu dem Quellthore. Hier aber verläßt er die Mauer[4]) und zieht gerade vorwärts, d. h. nach Norden zu über die Stufen des Aufstiegs zur Davidsstadt bis zum Wasserthore. Der andere Festzug, hinter dessen Dankchor Nehemia mit der anderen Hälfte des Volkes schreitet, zieht vom Sammelpunkte aus nach Norden,[5]) und auf der Mauer über den Ofenthurm, die breite Mauer, das Ephraimthor, das alte Thor, das Fischthor, die Thürme Chanan'el und Me'a zum Schafthor.[6]) Im Tempel treffen beide Festzüge zusammen. Die Priester[7]) blasen die Posaunen, die Sänger singen, die Gemeinde opfert viele Opfer und freut sich, da Gott ihr eine große Freude bescheert hat. Auch die Weiber und Kinder nehmen an dem Jubel Theil, so daß man das zu Jerusalem gefeierte Fest weithin hört.

1) Seine Unvollständigkeit ergibt sich auch daraus, daß das Thalthor nicht erwähnt wird. 2) Diese sonst nirgends genannte Person muß eine hervorragende Rolle unter den Laienhäuptern jener Zeit gespielt haben. 3) Nach dem Chronisten kommen dahinter Priester und Leviten, „vor welchen Esra der Schriftgelehrte geht". Es ist wahrscheinlich, daß letztere Notiz auch dem Chronisten beizulegen ist. Esras Platz wäre vor dem Dankchor gewesen. Es wird ihm hier eine der Stellung Nehemias parallele Stellung zugewiesen, welche doch durch Hoscha'ja schon besetzt ist. 4) Weshalb dies geschah, ob, weil die Ostmauer zu einem solchen Umzug einen genügend breiten Raum nicht bot, oder, weil sonst beide Festzüge im Tempel nicht gleichzeitig eingetroffen sein würden, wird nicht gesagt. 5) Nach Smends Emendation von V. 38 vgl. a. a. O. S. 11 Anm. 13. 6) Die Worte „und traten in den Wachthof" fehlen in den LXX mit Recht. Der zweite Festzug wäre dann am Tempel vorbei gezogen, sei es über der Mauer, oder über den freien Platz, was zu sagen gewesen wäre. 7) Wieviel von der Beschreibung des Festes auf die Rechnung des Chronisten zu setzen ist, bleibe dahingestellt.

Nun erst, nachdem die Mauer die Selbständigkeit der Stadt und der Gemeinde verbürgte, war die Zeit gekommen, in welcher Esra mit der Verwirklichung des Planes heraustreten konnte, zu dessen Ausführung er nach Palästina gegangen war und dessen Ausführung er 13 lange Jahre hatte verschieben müssen. Jetzt vermochte er mit dem Gesetzbuch, welches er aus Babylonien mitgebracht hatte, und aus welchem er im engeren Kreise wohl schon manches mitgetheilt haben mochte, vor die Oeffentlichkeit zu treten und den Versuch zu machen, die Gemeinde zu seiner Annahme zu veranlassen. Durch den trotz aller Schwierigkeiten glücklich zu Ende geführten Mauerbau war das Selbstvertrauen des Volkes mächtig gekräftigt worden und dasselbe in dieser gehobenen Stimmung zu weiteren Leistungen willig. Indem er dies und den Einfluß Nehemias auf die Massen benutzt, gelingt es ihm, sein Lebenswerk in Sicherheit zu bringen.

Leider aber wiederholt sich hier nun, was uns im Verlaufe der Geschichte Israels schon so oft bei wichtigen Ereignissen begegnet ist: es fehlt uns gerade über dasjenige jede Nachricht, was uns hier am meisten interessiren müßte, über die Verhandlungen Esras mit Nehemia und den Führern der Gemeinde, welche der Proclamation des Gesetzes vorangegangen sind. Daß solche vorangegangen sind und daß in Sonderheit bei dem Volke Stimmung für das neue Project gemacht worden ist, dürfen wir nicht nur aus inneren Gründen vermuthen, sondern wird von der Erzählung Esra 8, 1 ff. direct vorausgesetzt, da nach ihr die Sache aus der Mitte der Volksversammlung heraus angeregt worden ist.

Am Neumondfest des Monats Tischri 444[1]) versammelt sich das ganze Volk wie ein Mann auf dem freien Platze vor dem Wasserthore und fordert Esra auf, er solle das „Buch der Lehre Moses" bringen, welches Gott Israel befohlen habe. Esra holt es[2]) in die Volksversammlung und tritt auf ein eigens für ihn hergerichtetes Katheder. Er erhebt das Gesetzbuch feierlich und öffnet es; da erhebt sich die ganze Gemeinde. Bevor er zu lesen beginnt, dankt er Gott. Alles Volk antwortet darauf mit Amen, Amen mit erhobenen Händen und wirft sich hierauf auf die Knie und mit dem Gesicht auf die Erde. Hierauf liest er aus ihm vor vom Morgenlicht bis zum Mittag. Allerdings nicht ununterbrochen. Denn seine Vorlesung wird durch Pausen unterbrochen, in welchen die Leviten[3]) das Volk über den Sinn des Verlesenen belehren und es ihm deutlich auslegen, so daß es das Verlesene versteht.

Durch diese Verlesung und die ihm gegebene Erläuterung wird das Volk traurig gestimmt und beginnt laut zu weinen. Denn es erkennt den Abstand

---

1) Natürlich hängt dieser Ansatz an der Voraussetzung, daß der Verfasser von Cap. 8, 1 ff. über den Hergang gut unterrichtet war und absichtlich seine Erzählung an Nehemias Bericht vom Mauerbau anschloß. 2) Doch wohl aus seinem Hause. 3) Die Namen der Leviten in V. 7 sind kaum ursprünglich. In den LXX fehlen sie. Vgl. auch Smend a. a. O. S. 11.

seines Lebens von den Geboten des Gesetzes. Nehemia[1]) tröstet das Volk und fordert es auf, nicht mehr zu weinen. Dieser Tag sei ein Gott geweihter Tag und daher für sie ein Freudentag; sie sollen nicht klagen, sondern nach Hause gehn, fröhlich essen und trinken und guter Dinge sein und diejenigen mit Essen versorgen, welche sich keins zubereitet haben. So bringt denn das Volk das Neumondfest in größter Freude zu.

Am 2. Tischri aber versammeln sich nur die Häupter der Familien, der Priester und Leviten bei Esra, um die Verlesung des Gesetzes fortzusetzen. Man hoffte wohl bei einer Verlesung im engeren Kreise rascher vorwärts zu kommen und konnte sich mit dem Eindrucke begnügen, welchen die Verlesung am vorhergehenden Tage auf die Masse des Volkes gemacht hatte. Hierbei stoßen sie auf Bestimmungen über die Feier des Herbstfestes und finden die Vorschrift, daß Israel an diesem Feste im 7. Monat in Laubhütten wohnen solle. Daher lassen sie denn an allen Orten durch Heroldsruf verkünden, das Volk solle aufs Gebirg ziehn und sich Zweige von edlen und wilden Olivenbäumen, von Myrthen und Palmen und Waldbäumen holen und sich Hütten bauen. So geschieht's. Es entstehn die „Laubhütten" auf den Dächern und in den Höfen der Häuser, auch auf den freien Plätzen am Wasserthore und am Ephraimthore werden solche gebaut. Desgleichen in den Tempelhöfen. Und nun feiert man (gemeint ist vom 15. Tischri an) Laubhütten in großer Freude und zwar, wie der Abschnitt hinzusetzt: „Denn seit den Tagen Josuas, des Sohnes des Nun, war so nicht geschehn in Israel." Sieben Tage lang, also vom 15. bis 22. Tischri, wohnt man in Laubhütten und feiert am 8. Tage (also am 23. Tischri) die Schlußfeier.

Am folgenden Tage tritt die Gemeinde nochmals zusammen, diesmal aber im Trauergewand und mit Staub auf dem Haupte. Alle Fremden werden fern gehalten von der Versammlung, welche abwechselnd ihre und der Väter Sünden bekennt und der Gesetzesverlesung zuhört. Die Notiz ist interessant, weil sie lehrt, wie wenig durchgreifend Esras und Nehemias Bestrebungen, die Fremden auszuschließen, gewirkt hatten. Bisher waren wohl nur solche betroffen worden, welche durch Einfluß und Reichthum auffielen, während Hans und Grethe mit dem großen Haufen durchgeschlüpft waren. Jetzt kommt auch an diese die Reihe, infolge der strengeren Stimmung, in welche man versetzt war. Man weist sie aus der Versammlung, zu welcher sie sich wie bisher eingestellt hatten. Die Leviten fordern die Versammelten auf,

---

1) Im mass. Texte lesen wir jetzt Cap. 8, 9: es sprach Nehemia, das ist der Landpfleger, und Esra der Schriftgelehrte, und die Leviten, welche das Volk unterwiesen, zu allem Volk. LXX haben einen etwas alterthümlicheren Text, indem sie die Glosse „das ist der Landpfleger" nicht lesen. Aber auch dann ist der Text wohl noch überfüllt. Der Versuch, die Gemeinde umzustimmen, ist nach V. 10 nur von einer, natürlich in besonderem Ansehn stehenden, Person ausgegangen, also entweder von Nehemia oder von Esra, wahrscheinlich von ersterem. Die Leviten schließen sich nach V. 11 mit ihren Bemühungen erst nachträglich an.

Gottes Macht und Herrlichkeit zu preisen. Hierauf erhebt sich Esra,[1]) um im Namen aller das Sündenbekenntniß in einer Rede vorzutragen, welche sich aufs engste an den deuteronomistischen Pentateuch und die Ideen der deuteronomistischen Geschichtschreibung anschließt, aber daneben Züge enthält, welche eine genaue Bekanntschaft mit dem Priestercodex voraussetzen.

Dieses Sündenbekenntniß nämlich — und das zu beachten ist überaus wichtig — bezieht sich nicht auf die Sünden der gegenwärtigen Glieder der Gemeinde, sondern auf die Sünden, in Sonderheit die cultischen Sünden, der Gesammtheit des Volkes seit seiner Erwählung bis zur Stunde. Gott der allmächtige Schöpfer Himmels und der Erde hat Abram erwählt, ihn aus Ur-Kasdim ausgeführt, seinen Namen Abraham genannt und mit ihm einen Bund geschlossen, seinem Samen das Land Kanaan zu geben. Als rechtbeschaffener Gott hat er dies Versprechen eingelöst und die Väter unter großen Zeichen und Wundern aus Aegypten gerettet, sie durch das Schilfmeer und die Wüste ins heilige Land geführt und ihnen am Sinai heilsame Gesetze offenbart. Aber schon in der Wüste sind sie widerspenstig gewesen und haben ihn durch das goldene Kalb erzürnt. Nur infolge seiner großen Barmherzigkeit hat Gott sie nicht in der Wüste im Stich gelassen, sondern in wunderbarer Weise 40 Jahre erhalten, ihnen das Ostjordanland und darauf das Westjordanland unterworfen und ihre Nachkommen zahlreicher gemacht als die Sterne des Himmels. Trotzdem warfen sie Gottes Gesetz hinter ihren Rücken, tödteten die Propheten, welche sie zur Buße riefen, und thaten Abscheuliches. So mußte Gott sein Volk wiederholt in die Hand seiner Dränger geben, damit es sich wieder zu ihm bekehre. Aber da es auf keine Weise bewogen werden konnte, das ihm zum Leben gegebene[2]) Gesetz zu halten, so hat es Gott schließlich doch in die Hand der Heiden gegeben. Aber in seiner großen Barmherzigkeit hat er es dennoch nicht ganz vernichtet. Möge nun aber Gott, welcher den Bund und die Gnade bewahrt hat, die Leiden, welche seit der assyrischen Zeit über das ganze Volk gekommen sind, für eine genügende Strafe ansehn. Freilich ist sie verdient. Aber Gott möge bedenken, daß die Gemeinde die den Vätern auferlegte Strafe mit weiter trägt, indem sie in

---

1) Im mass. Text ist nicht gesagt, wer das Neh. 9, 6—37 stehende Sündenbekenntniß für die Gemeinde gesprochen hat. In LXX beginnt V. 6 mit: „und es sprach Esra". Es ist das nicht nur dadurch innerlich beglaubigt, daß ein solches Bekenntniß doch nur von einem Einzelnen ausgesprochen werden kann, dessen Nennung dann zu erwarten ist, sondern wird auch dadurch empfohlen, daß dasselbe in seinen Gedanken sich aufs engste mit Esra 9, 6—15 berührt und daß Neh. C. 10, welches mit Cap. 9, 6—37 untrennbar zusammenhängt, sich als Bestandtheil der Memoiren Esras ausweist. Daher ist auch der Abschnitt Neh. 6, 9 — 10, 40 aus seiner Feder herzuleiten. Neh. Cap. 10 erzählt wie Esra Cap. 8 in der ersten Person Pluralis. Neh. 8, 1—9, 5 wie Esra Cap. 10 in der dritten Person. Die Streichung der Worte „und es sprach Esra" im massor. Texte ist vielleicht dadurch veranlaßt worden, daß nach Lev. 16, 21 dies Sündenbekenntniß vielmehr vom Hohenpriester zu sprechen gewesen wäre. 2) Vgl. S. 27. 43.

dem Lande, welches Gott ihren Vätern gegeben hat, unter der Herrschaft fremder Könige lebt, welche über ihr Leben und ihre Habe verfügen.

Man sieht, dieses Sündenbewußtsein hat nichts gemein mit dem des Christen, welcher fühlt, wie wenig er aus eigener Kraft dem Gesetze Gottes zu genügen vermag und daher Gott um Beihilfe anruft und demüthig seiner Gnade und Hilfe vertraut. Es ist eine Frucht der speziellen Geschichte Israels und bezieht sich auf die Gemeinde als Gesammtheit und Rechtsnachfolgerin des alten Israel, nicht aber auf das Individuum und seine individuellen Beziehungen zu Gott, welches vielmehr nach der vollen Zuversicht lebt, durch Erfüllung des Gesetzes Gottes Zorn beseitigen und diese alte Schuld mit austilgen zu können. Aber freilich ist dieses Schuldbewußtsein der jüdischen Gemeinde der Vorläufer jenes, welches dasselbe zur historischen Voraussetzung hat.

Nachdem Esra so für alle bekannt hat, schließt die ganze Gemeinde einen feierlich beschworenen Vertrag, alle Gebote des von Gott durch Mose dem Volke gegebenen Gesetzes getreulich zu halten. Dieser Vertrag wird schriftlich aufgesetzt, versiegelt und auf der Außenseite unter dem Siegel[1]) von Nehemia und den Häuptern der einzelnen Geschlechter, und zwar von diesen mit dem Namen ihrer Geschlechter, unterzeichnet.[2])

In diesem Schriftstücke übernimmt die Gemeinde zugleich die Verpflichtung, keinerlei Zwischenheirathen mit zu ihr nicht Gehörigen zuzulassen, mit denselben an Sabbaten und Festtagen nicht zu handeln, im Erlaßjahr die Brache liegen zu lassen und auf Pfandforderung zu verzichten, und jährlich $^1/_3$ Sekel Tempelsteuer zur Unterhaltung des Tempels und des Opferdienstes zu ent-

---

1) Vgl. über diese Eigenart der Einrichtung altisraelitischer Verträge Zeitschr. f. alttest. Wiss. 1885, S. 175 ff. 2) Die Namen der Priester- und Levitengeschlechter, welche nach V. 3—14 den Vertrag unterzeichnet haben, stammen nicht aus dem ursprünglichen Berichte, wie schon V. 29 beweist. Denn nach dem letzteren haben den Vertrag nach den vorher genannten Laienhäuptern noch unterschrieben: „Der Rest des Volkes, die Priester, die Leviten, die Thorhüter, Sänger, die Tempelsclaven und alle, welche sich von den Völkern des Landes bekehrt hatten." Danach können die Priester und Leviten nicht vor den Laienhäuptlingen unterzeichnet haben, wie es V. 3 ff. darstellt. V. 29 entspricht sowohl darin, daß er die Priester und Leviten hinter die Laien stellt, als in der Unterscheidung der Thorhüter, Sänger und Tempelsclaven von den Leviten durchaus den Verhältnissen zur Zeit Esras und Nehemias; die Aufzählung V. 3—14 nicht. Schwierigkeit bereitet in V. 29 allein, daß am Schlusse auch alle von den Heiden Uebergetretenen unterschreiben. Es scheint das zu den Bestrebungen Esras und Nehemias ebenso wenig zu passen, wie zu dem Bericht in Cap. 9, 2, daß alle Fremden vorher ausgeschieden worden sind. Wahrscheinlich sind die Worte für einen Zusatz des Chronisten zu nehmen, um so mehr, als Esra 9, 2 die betreffenden hebr. Worte in anderem Sinne braucht, während sie sich in dem vorliegenden bei dem Chronisten finden Esra 6, 21. Freilich erscheinen hier diese Proselyten als ein bloßes Anhängsel der Gemeinde, welches noch unter den Tempelsclaven steht, während es sich bei den Gegnern Nehemias um das Verlangen der Gleichberechtigung mit den vollbürtigen von der Gola abstammenden Judäern handelt. Aber es ist wegen Cap. 9, 2 wie aus inneren Gründen wenig wahrscheinlich, daß man danach einen Unterschied gemacht haben sollte. Die einen wie die anderen trübten die Heiligkeit der Gemeinde, welche zunächst zu wahren war.

richten. Ferner wird bestimmt, daß das für den Opferdienst nöthige Holz jährlich zu bestimmten Zeiten von den einzelnen Geschlechtern in den Tempel eingeliefert werden soll; über die Reihenfolge läßt man sofort das Loos entscheiden. Ferner verspricht man die Erstlinge aller Früchte alljährlich zum Tempel zu bringen, desgleichen die erstgeborenen Söhne und die Erstgeburten des (unreinen) Viehs, wie es im Gesetze[1]) geschrieben ist und die Erstgeburten der Rinder, der Schafe und Ziegen den im Tempel dienenden Priestern zu übergeben. Die Hebe aus den Backtrögen, von Most und Oel soll den Priestern in die Tempelzellen geliefert, der Zehnte aber von den Leviten, unter Aufsicht „des Priesters, des Sohnes Aharons", in den einzelnen Ortschaften eingesammelt und dann in die Tempelzellen eingeliefert werden.

Nachdem wir so die Wirkungen kennen gelernt haben, welche durch die Einführung des von Esra aus Babylonien mitgebrachten Gesetzes in der Gemeinde hervorgerufen worden sind, ist es damit auch möglich geworden, den noch zu erbringenden Beweis zu liefern, daß jenes im Besitze Esras befindliche Gesetzbuch, auf welches sich nun die Gemeinde verpflichtet hatte, sich mit dem Priestercodex in erweiterter Gestalt deckt, wie dies S. 141 angenommen worden ist.

Wie wir auf Grund des über Josias Reform[2]) Berichteten den Inhalt des Gesetzbuches noch zu ermitteln vermochten, welches dieser Reform zu Grunde gelegen hat, und wie es uns weiter möglich war, es als einen Bestandtheil des heutigen Pentateuchs nachzuweisen, so wird das gleiche umsomehr hier möglich sein, wo es sich um einen viel jüngeren Vorgang handelt, dessen Spuren weit weniger verwischt sein können. Hat sich das Gesetzbuch Josias im Pentateuch erhalten, so wird das Gesetzbuch Esras, auf welches sich im Jahre 444 v. Chr. die Gemeinde durch die Unterschriften ihrer Häupter verpflichtete, erst recht einen Bestandtheil desselben bilden. Daß der Esra Cap. 8—10 berichtete Vorgang bis ins Einzelne demjenigen parallel läuft, was von der Proclamirung des Deuteronomiums unter Josia 2. Kö. 23 berichtet wird, drängt sich ja doch auch einer oberflächlichen Beobachtung sofort auf.[3])

1) Um sie nach den Vorschriften der Gesetze zu lösen. 2) Vgl. Bd. I S. 655 ff. 3) Zum Beweise, daß beide Erzählungen einander parallel laufen, genügt es drei besonders auffallende Berührungen nebeneinander zu stellen. 2. Kö. 23, 1. 2 „Und es sandte der König (Josia) und es versammelten sich zu ihm alle Edlen Judas und Jerusalems. Und der König zog hinauf in den Tempel Jahwes und alle Judäer und alle Bewohner Jerusalems mit ihm, und die Priester und Propheten und alles Volk, klein und groß, und man las vor ihren Ohren alle Worte des Gesetzbuches, welches sich im Tempel gefunden hatte." Neh. 8, 1 „Und es versammelte sich alles Volk wie ein Mann auf dem Platze bei dem Wasserthore, und man sagte dem Schriftgelehrten Esra, daß er das Buch der Lehre Moses bringe, welche Jahwe Israel befohlen." 2 Kö. 22, 11 „Und es geschah, als der König die Worte des Buches der Lehre (tôrâ) hörte, so zerriß er seine Gewänder." Neh. 8, 9 „Und Nehemia . . . sprach zu allem Volke: der Tag ist Jahwe eurem Gotte heilig. Zertrauert euch nicht und weinet nicht, denn alles Volk weinte, als sie die Worte der Tora hörten." 2. Kö. 23, 21 f. „Da befahl der König allem Volke also: feiert Passah Jahwe, eurem Gotte, wie es geschrieben ist in diesem Buche

Wir werden genau wie dort zu fragen haben, von der Verlesung welches Bestandtheiles des Pentateuchs sich diejenigen Wirkungen herleiten lassen, welche uns Neh. Cap. 8—10 als Wirkungen der Verlesung des Gesetzbuches Esras berichtet werden; oder: wir werden nach demjenigen Theile des Pentateuches im literarhistorischen Sinne uns umzusehn haben, welcher diejenigen Vorschriften formulirt, welchen die Gemeinde nach der Verlesung nachkommt oder nachzukommen verspricht. Dies aber führt uns auf den erweiterten Priestercodex und nur auf diesen. Und zwar aus den folgenden Gründen.

Es wird uns erzählt, man habe bei der vor den Familienhäuptern am 2. Nisan vorgenommenen Verlesung des Gesetzes Esras in demselben die Vorschrift gefunden, daß Israel beim Fest im siebenten Monat in Hütten wohnen solle, habe darauf das Laubhüttenfest nach dieser Vorschrift während sieben Tagen gefeiert und darauf am achten das Schlußfest folgen lassen. Neh. 8, 14 ff. Die Bestimmung, daß auf die sieben Tage des Laubhüttenfestes am achten Tage ein Schlußfest stattfinden soll, findet sich nur in Stellen des Priestercodex. Lev. 23, 34—36. Nu. 29, 12 ff. sind diese Stellen. Von beiden kommt aber nur Lev. 23 in Betracht. Denn man ist gleichzeitig auf die Vorschrift über das Wohnen in Laubhütten aufmerksam geworden. Diese[1]) findet sich Nu. Cap. 29 nicht, wohl aber Lev. 23, 40. Nun aber gehören die Verse Lev. 23, 40 ff., welche uns diese Vorschrift über das Laubhüttenfest bieten, nicht dem Priestercodex im eigentlichen Sinne an, sondern jener exilischen Sammlung cultischer Gebräuche, welche wir S. 63 ff. unter dem Schlagwort der Heiligkeitsgesetze besprochen haben.[2]) Schon hiermit ist eigentlich der Beweis völlig erbracht, daß das Gesetzbuch Esras nicht der Priestercodex im engeren Sinne, sondern eine durch Bestandtheile dieser Art erweiterte Ausgabe desselben gewesen ist.[3])

Der Schluß, daß am 2. Nisan vor den Familienhäuptern in Esras Hause der Abschnitt des Gesetzes verlesen worden ist, welcher sich jetzt Lev. 23 findet, erhält nun eine weitere Bestätigung dadurch, daß die Gemeinde nach Neh. 9, 1 ff. am Tage nach dem Schlußfeste des Laubhüttenfestes einen Buß-

des Bundes. Denn nicht war ein Passah wie dieses gefeiert worden seit den Tagen der Richter, welche über Israel gerichtet haben, und alle Tage der Könige Israels und Judas." Neh 8, 14. 17 „Und man fand geschrieben in der Tora, welche Jahwe durch Mose befohlen, daß die Kinder Israel wohnen sollten in Laubhütten am Fest im siebenten Monat. . . . . Da feierte die ganze Gemeinde, nämlich die aus der Gefangenschaft Zurückgekehrten, Laubhütten, und wohnten in Laubhütten; denn nicht hatten so gethan die Kinder Israel seit den Tagen Josuas, des Sohnes Nuns bis zu jenem Tage." —

1) Die Vorschrift, in Laubhütten zu wohnen, geht möglicher Weise auf einen localen Festgebrauch der vorexilischen Zeit zurück. 2) Den Nachweis des Ursprunges dieser Verse kann der Leser nachlesen bei Wellhausen, Jahrbb. f. deutsche Theol. XXII S. 431 und A. Kuenen, historisch-krit. Einleitung. S. 87 f. 2. 69 f. 3) Es ist natürlich nicht erlaubt zu schließen, daß alle jetzt im Priestercodex vorhandenen exilischen Codificationen älteren Gebrauchs schon damals in denselben eingeschaltet gewesen sein müßten.

tag feiert. Da die Führer der Gemeinde sich im Uebrigen nach Neh. 8, 9 bemühen, der infolge der Gesetzesverlesung über das Volk gekommenen traurigen Stimmung entgegenzuarbeiten, so begreift sich das am leichtesten, wenn damit einer Forderung des verlesenen Gesetzes genügt wurde. Nun enthält Lev. Cap. 23 neben den Vorschriften über die alten drei großen Feste und über den Neujahrstag, welcher uns auch bei Ezechiel begegnet ist, vgl. S. 45, in V. 26 ff. auch Bestimmungen über die Feier des Versöhnungstages (jôm kippûrîm), welcher uns in vorexilischer Zeit nirgends begegnet, Lev. Cap. 23 aber bei Strafe der Ausrottung aus der Gemeinde geboten wird. Freilich finden sich Bestimmungen über den großen Versöhnungstag innerhalb des Priestercodex auch noch Lev. Cap. 16 und Nu. 29, 7 ff. Aber nur Lev. Cap. 23 wird er schlechtweg als ein Bußtag beschrieben, während Lev. Cap. 16 dieser Gesichtspunkt nur nebenbei erwähnt wird und das eigentliche Interesse den vom Hohenpriester an ihm zu bringenden Sühnopfern gilt, und Nu. 29, 7 ff. nach der Kennzeichnung des Tages als Bußtages die zu bringenden Opfer aufgezählt werden. Von einer solchen Feier, wie sie diese Abschnitte im Auge haben, verlautet aber Neh. Cap. 9 gar nichts, während sich der in diesem Abschnitte beschriebene Bußtag sehr wohl als durch die Verlesung von Lev. 23, 26 ff. veranlaßt begreift. Verhält sich das so, so wird weiter zu vermuthen sein, daß man über den Vorbereitungen zu dem in völlig neuer Weise zu feiernden Pfingstfest nicht dazu gekommen war, dieser Vorschrift des Gesetzes zu genügen, und daß man dies daher noch nachträglich that. Daraus, daß man keine Anstalt gemacht hat, den Bestimmungen in Lev. Cap. 16 zu genügen, schließt Reuß (vgl. S. 149 Anm. 1), daß Lev. Cap. 16 ein secundärer Abschnitt des Priestercodex sei. Doch ist dieser Schluß nicht zwingend. Es erklärt sich diese Erscheinung auch bei der Annahme, daß Lev. Cap. 16 damals noch nicht öffentlich verlesen, sonach noch nicht ins Bewußtsein der Gemeinde getreten war. Gleiches würde von Nu. 29, 7 ff. gelten, wenn hier nicht andere Gründe die Frage der ursprünglichen Zugehörigkeit zum Priestercodex im verneinendem Sinne entschieden.[1])

Ebenso zwingend ergibt sich aus den Neh. 10, 31—40 von Esra aufgezählten einzelnen Verpflichtungen, welche die Gemeinde bei jenem Vertragsschluß neben der allgemeinen Verpflichtung, das durch Mose gegebene Gesetz Gottes zu halten, übernommen hat, daß jenes infolge der Bemühungen Esras und Nehemias eingeführte Gesetzbuch der Priestercodex gewesen ist. Die Gemeinde verspricht, außer daß sie sich verbindlich macht, Mischehen zu meiden, was sich in gleicher Weise aus der historischen Situation, wie aus den Vorschriften des Priestercodex erklären würde, künftig den Sabbat streng zu halten und im siebenten Jahre Land und Schuldforderung ruhen zu lassen. Während man nun das letztere ebenso wohl auf das Erlaßjahr des Deuteronomiums (Dt. Cap. 15), als das Jubeljahr im Priestercodex deuten könnte, weist uns der Nachdruck, mit welchem die Enthaltung von Geschäften am Sabbat

1) Vgl. hierüber Kuenen a. a. O. S. 95.

betont wird, auf den letzteren. Die Vorschrift, ihn durch völlige Ruhe und Enthaltung von jeglicher Arbeit zu feiern, ist diesem eigenthümlich. Und daß das Versprechen, an ihm kein Geschäft vorzunehmen, neben der Verpflichtung erscheint, Mischehen zu meiden, weist uns gleicher Weise auf den Priestercodex, in welchem der Sabbat eines der beiden Kennzeichen des Juden ist. Die Gemeinde legt sich ferner eine Steuer von je $\frac{1}{3}$ Sekel auf zur Unterhaltung des Heiligthums, wie zur Bestreitung der täglichen Opfer und der Opfer an den Festen. Diese Opfer zählt der Priestercodex auf. Dabei erscheint hier zuerst eine Benennung der Schaubrote, welche sich aus den Ausführungen des Priestercodex über dieselben in Lev. Cap. 24, 5 ff. erklärt. Die Gemeinde bestimmt weiter die Reihe der Holzlieferungen. Diese Vorsicht erklärt sich aus der Vorschrift des Priestercodex, daß die Opferflamme auf dem Altare nicht verlöschen soll, Lev. 6, 2.[1]) Am deutlichsten aber ist dieser Sachverhalt bei den Bestimmungen über die von der Gemeinde zu leistenden Naturalabgaben an das Heiligthum, die Priester und Leviten, welche V. 37 ff. bringen. Die Erstgeburten werden als eine Art Steuer den Priestern gegeben. Auch die erstgeborenen Söhne und die Erstgeburten des unreinen Hausviehes gehören ihnen — sie sind natürlich zu lösen. Diese letztere Vorschrift findet sich ebenso nur im Priestercodex, wie dieser es ist, welcher die Erstgeburten der opferbaren Thiere ihrer alten Bestimmung, zu Opferschmäusen zu dienen, entzieht und sie zu Abgaben, welche von den Priestern zu verzehren sind, bestimmt, Nu. 18, 15. Ebenso wird V. 38 der Zehnte als eine bloße Steuer übernommen, welche den Priestern und Leviten zu entrichten ist, wie im Priestercodex Nu. 18, 21 ff. Und von diesen Zehnten werden, abermals wie im Priestercodex Nu. 18, 12 ff., zwei weitere Abgaben von den Früchten des Feldes unterschieden, welche beide unter den Begriff der Erstlinge fallen: Bikkurim und Reschit. Die Gemeinde verpflichtet sich V. 36: „und daß wir die Bikkurim unseres Feldes und die Bikkurim aller Früchte von allen Bäumen alljährlich bringen wollen in den Tempel Jahwes“ und V. 38: „und daß wir die Reschit unserer Backtröge und der Früchte aller Bäume, des Mostes und Oeles bringen wollen den Priestern in die Tempelzellen.“ Seitdem hat es das Judenthum so gehalten,[2]) während sich keine Spur findet, daß dieser Brauch vor Nehemias Zeit bestanden hat.

Es muß sonach als eines der sichersten Resultate der wissenschaftlichen Untersuchungen über das Alte Testament bezeichnet werden, daß jenes Gesetzbuch Esras, welches durch Esras und Nehemias Bemühungen und nicht ohne Beihilfe der heidnischen Obrigkeit in die Gemeinde eingeführt worden ist, der Priestercodex und zwar der bereits erweiterte Priestercodex gewesen ist. Es waren in denselben aus praktischen Rücksichten bereits Theile jenes S. 63 ff. besprochenen Niederschlags der alten cultischen Gewohnheiten aufgenommen worden.

---

1) Die Stelle gehört wie Lev. 23, 40 ff. einer in den Priestercodex eingearbeiteten älteren Tora an. 2) Vgl. Weiteres bei Wellhausen, Proleg.³ S. 158 ff.

A. Kuenen[1]) und J. Wellhausen[2]) bestehn aber mit Recht darauf, daß aus dem Zusammenhange, in welchem hier zum ersten Male in der Geschichte der jüdischen Gemeinde eine Spur des Priestercodex zum Vorschein kommt, mit Nothwendigkeit nicht nur geschlossen werden muß, daß dieses Buch erst damals zum Gesetz erhoben worden ist, was heutzutage von fast allen zugestanden wird, sondern auch, daß dasselbe den palästinischen Juden bis dahin eine völlig unbekannte Größe gewesen und nicht lange vorher erst verfaßt worden ist. Der Umstand, daß seitdem die Bestimmungen des Priestercodex häufig erwähnt werden, vorher niemals, verträgt keine andere Deutung, als diejenige welche die gleiche Erscheinung beim Deuteronomium erfahren hat, vgl. Band I S. 655 ff. Es ist um so weniger möglich, da beide Erzählungen, wie wir S. 180 ff. gesehn haben, parallel laufen. Es läßt sich bei diesem Sachverhalte aus inneren Gründen nicht erklären, daß von einzelnen Gelehrten zwar die Erzählung 2. Kö. 22. 23 in dieser Weise zur Bestimmung des Alters des Deuteronomiums verwandt, die gleiche Verwendung der Erzählung Neh. 8—10 aber zur Bestimmung des Alters des Priestercodex abgelehnt wird. Es ist dies um so verwunderlicher, als es dieses Beweismittels doch eigentlich gar nicht bedarf, um die Herkunft des Priestercodex aus der Zeit des Exils mit jener Verläßlichkeit nachzuweisen, welche überhaupt bei historischen Untersuchungen dieser Art erreicht werden kann. Daraus, daß sein Inhalt den Stoff aller übrigen Quellen umspannt, dürfte doch schon allein folgen, daß er jünger ist als das Deuteronomium. Daß die von ihm bezeugten cultischen Einrichtungen zu diesem Schluß nöthigen, ist so häufig und gründlich bewiesen worden, daß es diesen Beweis nur abschwächen hieße, wollte man ihn hier ausführlich wiederholen. Das gleiche gilt von allen Urtheilen des Priestercodex über Religion und Sitte. Uebrigens genügt für solche, welche theologischen Beweisführungen zugänglich sind, allein schon die Erwägung des rein transscendentalen Gottesbegriffes des Priestercodex, um zu erkennen, daß derselbe jünger sein muß als Deuterojesaja.[3]) Ein Argument von ähnlicher Kraft ist das Fehlen jeder Polemik gegen die Verehrung fremder Götter, welche zur Zeit der Entstehung des Priestercodex die Gefahr der Verführung sonach nicht mehr barg. Dazu kommt, daß die Vorstellungen des Priestercodex über die Aharoniden und ihr Priesterthum ebenso wenig aus der Zeit vor 537 zu begreifen sind, als das Streben nach strenger Absonderung Israels von den Heiden, und daß der Gedanke, es seien alle politischen Bethätigungen kriegerischer wie friedlicher Art einem cultischen

---

1) Historisch-krit. Einleitung, S. 292 f. 2) Prolegomena[3] S. 427 ff. 3) Es ist daher sehr begreiflich, daß solche, welche auf der Behauptung des vorexilischen Ursprungs des Priestercodex beharren zu sollen meinen, sich diesem kräftigsten aller Gegenbeweise zu entziehn versuchen, indem sie sich hinter principieller Ablehnung aller Untersuchungen nach der Herkunft und Entstehung dieser Gottesvorstellung verschanzen. Es dürfte aber eine solche Untersuchung vielleicht eine der wichtigsten und fruchtbringendsten aller theologischen Untersuchungen überhaupt sein, nicht blos der alttestamentlichen.

Ziele unterzuordnen, einem Volke nicht wohl zur Zeit des Bestehens eines nationalen Staates, wider dessen Lebensbedingungen derselbe völlig verstößt, kommen kann, sich aber als theoretische Reflexion einer staatslosen Zeit sehr wohl begreift.

Wenden wir uns von diesem, in Wirklichkeit entschiedenen, Streite über das Alter des Priestercodex zu der wichtigeren Frage nach der Bedeutung, welche der Verpflichtung der Gemeinde auf dieses Buch für die Geschichte der Religion Israels zukommt. Durch dieselbe sind die Bemühungen derer zu einem folgenschweren Siege gelangt, welche aus den Resten der israelitischen Nation eine Gemeinde Jahwes zu sammeln versucht hatten. Jene mit der Reform des Josia einsetzende Bewegung, welche das Volk durch Auferlegung eines statutarischen Gesetzes zu einem Reiche Jahwes umzugestalten versuchte und damit die Ansprüche sicherstellen wollte, welche Jahwe durch die Predigt der Propheten, wie durch die Zertrümmerung der israelitischen Staaten und das Exil erhoben hatte, gelangte hier zu seinem relativen Abschluß. Die Gemeinde bekannte sich feierlich zu diesem Plane, und dies stempelte seine Ausführung zum Recht, alles Abweichende zum Unrecht. Daß der mit der Reform Josias zuerst eingeschlagene Weg von Rechts wegen nicht wieder verlassen werden durfte, das war nunmehr festgestellt. Ob es aber gelingen werde, den rechtlichen Zustand auch zum wirklichen zu machen, das war eine Frage, welche erst die Zukunft zu beantworten hatte. Esras Sieg glich der Eroberung eines feindlichen Landes. Wie über den dauernden Besitz eines solchen niemals die Eroberung selbst, sondern erst die auf die Eroberung folgende ordnende und umgestaltende Verwaltung entscheidet, so mußte auch in der Jerusalemer Gemeinde Esras Erfolg durch die weitere unermüdliche Thätigkeit der Gleichgesinnten sicher gestellt werden. Denn die Nachwirkungen der Vergangenheit und die Einflüsse der Umgebung waren nur allmählich zu beseitigen. Sie wichen so wenig vor den beschworenen Unterschriften des Pactes von 444, wie gegenüber den hohen Anforderungen, welche der Priestercodex an die Opferwilligkeit des Einzelnen stellte, die Rührung und das Schuldbewußtsein Stand hielt, unter welchen man jenen geschlossen hatte.

Vor allem aber würde man sich die inneren Zustände der Gemeinde nach ihrer Verpflichtung auf das Gesetz falsch vorstellen, wenn man folgern wollte, daß damit auch die Herrschaft der prophetischen Gedanken über Religion und Sittlichkeit für immer begründet gewesen sei. Im Gegentheil wird ja, wenn der Gottesdienst als eine von Gott offenbarte Institution gefaßt wird, deren Aufrechterhaltung allein schon Israel den Charakter der Heiligkeit sichert, auf die Gesinnung, aus welcher die Gottesverehrung fließen soll, zunächst nicht reflectirt, und letzteres ist doch die prophetische Auffassung. Auch der prophetische Gedanke der Verehrung Gottes durch sittlichen Wandel ist zurückgeschoben. Aber die sittlichen Gebote bilden, wie wir wiederholt gesehn haben, eben einen Theil des Gesetzes. Und es wäre ein bedenklicher Irrthum, daraus, daß sie in ihm nicht breit ausgeführt worden sind, schließen zu wollen, sie seien nicht für

wichtig gehalten worden. Indem das ganze System, in welches sie nun eingefügt sind, Gewalt über das Volksgemüth gewinnt, wird auch ihre Geltung und Ausführung sicher gestellt. Was von prophetischen Gedanken mit der Reform Esras zum Siege gelangt war, war es sonach factisch nur, indem es auf dem Gebiete des Cultes, wie der Sitte (vgl. die Beschneidung, die Quasten am Saume des Oberkleides und ähnliches mehr[1])) eine Verschmelzung mit Rudimenten der vorprophetischen Religion Israels von heidnischer Herkunft eingegangen war, welche das Judenthum niemals wieder zu beseitigen vermocht hat. Gerade durch die Aufrechterhaltung solcher unterwirft sich die Gemeinde Jahwes Willen und erhält sich als heilig. Daß jedoch der prophetische Gedanke von Israels Pflicht, Jahwes Aufforderungen zu genügen, nur in dieser Trübung die Herrschaft erlangt hat, darf nicht wundern. Vielmehr wäre gerade das Gegentheil, wie wir S. 44 f. gesehn haben, verwunderlich. Denn geistige Bewegungen können nur zum Siege gelangen, indem sie auf das Bekämpfte eingehn und sich ihm anbequemen. Ist das Bekämpfte überwunden, so ist die siegende Bewegung regelmäßig getrübt und nur die weitere Entwicklung vermag vielleicht diese Trübung wieder zu beseitigen. So ist die Gemeinde auch nach dieser Seite hin etwas Unfertiges. Die Verpflichtung auf das Gesetzbuch Esras ist freilich der Abschluß der Geschichte des alten Israel, aber auch als solcher bedeutet er nur, daß eine weitere Entwicklung möglich geworden ist.

Daß die jüdische Gemeinde aber auf dem eingeschlagenen Wege zu beharren vermochte, verdankte sie neben der Arbeit der Gesetzesschriftsteller und Gesetzeslehrer auch dem glücklichen Umstande, daß noch über ein Jahrzehnt die Statthalterschaft in den kräftigen Händen Nehemias verblieb. Er hat nicht angestanden, mit derselben Energie die eintretenden Rückfälle zu beseitigen und die Widerstrebenden zu beugen, mit welcher er vorher für den Mauerbau und die Reform Esras eingetreten war. Die von der heidnischen Obrigkeit entlehnte Gewalt hat die Gemeinde nicht nur unter das Joch des Gesetzes treiben helfen, sondern unter demselben auch in der nächsten Zeit erhalten, und zwar, wie es scheint, wider die innere Neigung ihrer legitimen Vertreter, welche den für das Gesetz Moses Eifernden dieselben fatalen Schwierigkeiten bereiten, wie so oft in der Geschichte die Herrscher den getreuesten Royalisten.

Von den Verhältnissen und Zuständen in der Gemeinde in den Jahrzehnten nach der Reform Esras gewinnen wir nun aus dem uns glücklicher Weise erhaltenen Schluß der Denkschrift Nehemias[2]) trotz der Knappheit und Zurückhaltung, mit welcher in ihm Nehemia redet, ein sehr anschauliches Bild. Er zeigt, daß trotz der eidlich bekräftigten Versprechungen eigentlich noch alles in Frage stand, da die führenden Kreise der Jerusalemer sich nur widerwillig unterworfen hatten und die Masse träg in den alten Gewohnheiten verharrte. Ohne den von dem persischen Statthalter Nehemia ausgehenden Druck wäre wahrscheinlich alles von Esra Erreichte wenigstens mit vorübergehendem Erfolg

1) Sie bedeuten ursprünglich Talismane. 2) Neh. 13, 4—31.

wieder in Frage gestellt worden. Denn gegen das Verbot der Zulassung Fremder und der Mischehen erfolgt offene Auflehnung; dem vom Priestercodex auferlegten strengen Sabbatgebot wird zuwidergehandelt und die übernommenen cultischen Leistungen werden nicht erfüllt.

Wir erfahren aus diesem Abschnitte, daß Nehemia im 32. Jahre des Artaxerxes, also 433, nach Susa zum König gereist ist. Vermuthlich war sein Urlaub abgelaufen. Es gelingt ihm aber, „nach Ablauf von Tagen“,[1]) also jedenfalls nicht lange nachher, neuen Urlaub zu erhalten. Ob in der Zwischenzeit ein anderer Statthalter bestellt gewesen ist, erfahren wir nicht. Bei seiner Zurückkunft entdeckt er, daß der Hohepriester Eljaschib seinen Anordnungen offen Hohn gesprochen und seinem Verwandten, dem Ammoniter Tobia, jenem alten Gegner Nehemias, eine Zelle im Tempel eingeräumt hat, um in derselben seine Abgaben und seinen Zehnten zu deponiren, vielleicht auch dort seine Opfermahlzeiten zu halten. Nehemia macht kurzen Proceß. Er läßt Tobias Eigenthum herauswerfen, die Zelle entsühnen und übergibt sie dann wieder dem ordnungsgemäßen Gebrauche.

Gleichzeitig erfährt er, daß die Leviten die ihnen zugesicherten Deputate nicht erhalten haben, da der Zehnte nicht ordentlich eingegangen ist. Hierdurch waren die Leviten und die im Tempel dienstthuenden Sänger genöthigt worden, ihre Posten im Stich zu lassen, um sich durch Bebauung ihrer Aecker ihren Lebensunterhalt zu erwerben. Nehemia holt sie zurück nach Jerusalem und setzt die Vorsteher der Gemeinde, welche wider ihre Pflicht auf diese Dinge kein Auge gehabt hatten, darüber zur Rede, daß der Tempel im Stich gelassen worden ist. Auf seinen Befehl liefert ganz Juda den Zehnten in den Tempel ab an die mit der Verwaltung und Vertheilung desselben betrauten Priester und Leviten.

Weit größere Mühe macht ihm jedoch die Aufrechterhaltung der vom Priestercodex vorgeschriebenen absoluten Sabbatruhe, da diese gegen die alten Gewohnheiten und die Interessen des Handels und Wandels zu stark verstößt. Er sieht eines Tages, wohl gelegentlich einer von ihm unternommenen Inspectionsreise, daß Landjuden die Kelter am Sabbat treten und ihre Esel mit Getreide, Wein, Trauben, Feigen und sonstiger Marktwaare beladen, um nach Jerusalem zu ziehn. Nehemia läßt sie am nächsten Markttage[2]) bedeuten, dies nicht wieder zu thun. Ferner wohnten in Jerusalem tyrische[3]) Kaufleute, welche gesalzene Fische und allerhand andere Waare nach Jerusalem lieferten und dann Sabbats an Jerusalemer und Landjuden verhandelten. Nehemia fährt die Vorsteher der Gemeinde deshalb hart an und stellt ihnen vor, ob sie etwa zu den Sünden ihrer Väter neue hinzufügen wollten. Noch energischer aber geht er gegen die fremden Händler selbst vor, welche des Sabbats

1) Der Sinn des Ausdruckes ist dunkel. Er kann sowohl meinen: „nach einiger Zeit“, als: „am Ende des Jahres“, als: „nach Ablauf eines Jahres“. 2) Der, wie es scheint, am ersten Wochentage stattfand. 3) Solche sind es nach dem massoretischen Texte. LXX haben diese Bezeichnung nicht.

Waaren nach Jerusalem zu bringen pflegten. Er läßt die Thore vom Beginn bis zum Ablauf des Sabbat geschlossen halten, stellt seine Knappen auf Posten und befiehlt, nur solchen zu öffnen, welche ohne Waaren kommen. Darauf übernachten die Fremden ein oder zwei Mal vor den Thoren. Aber auch das ist störend, denn es ist eine ständige Verführung zu neuen Unordnungen. So läßt ihnen Nehemia drohen, er werde, wenn sie das nochmals thäten, Hand an sie legen. Hierauf bleiben sie weg.

Eben solche üble Entdeckungen macht er auf dem ehelichen Gebiete. Er findet, wahrscheinlich gleichfalls auf einer solchen Reise über Land, Landjuden, welche asdodische, ammonitische, moabitische Frauen genommen haben, und deren Kinder zum Theil nicht die Sprache der Gemeinde verstehn. Sie mögen geringen Standes gewesen und in den Grenzgebieten der Gemeinde gewohnt haben und daher bis jetzt der öffentlichen Aufmerksamkeit entgangen gewesen sein. Nehemia verfährt mit diesen anders als seiner Zeit Esra. Er besteht, wohl mit Rücksicht auf die begleitenden Umstände, nicht auf Auflösung dieser Ehen. Wohl aber fährt er die Männer hart an, verflucht sie, rauft ihnen den Bart und läßt sie schwören, ihre Kinder keine neuen Ehen mit Fremden eingehn zu lassen. Wie viel er damit erreicht hat, steht dahin: für die Gegend von Asdod, welche auch nach Neh. 4, 1 an solchen Vorkommnissen besonders betheiligt gewesen zu sein scheint, ist auch später noch eine judäisch-asdodische Mischbevölkerung bezeugt, Sach. 9, 6. Aber mit der größten Energie verfährt er in dem gleichen Falle gegen ein Mitglied der ihm widerstrebenden hohenpriesterlichen Familie, gegen einen Sohn Jojadas und Enkel Eljaschibs, welcher durch Eingehn einer Ehe mit der Tochter jenes anderen alten Gegners des Nehemia, des Horoniten Saneballat, den Beschlüssen der Gemeinde und dem Willen Nehemias offen Hohn gesprochen und in Jerusalem selbst das schlimmste Beispiel einer Widerspenstigkeit gegen das Gesetz gegeben hatte. Nehemia vertreibt ihn aus der Gemeinde.

Durch solche Maßnahmen wurde den verletzten Ordnungen wohl Respect verschafft, sicher gestellt aber konnten sie nur werden, wenn die Gemeinde sich ihnen innerlich zuwandte und die Verführung von außen nachließ. Ist ein gesunder Körper von einem äußerlichen Schaden befallen worden, so vermögen wohl Messer und Brenneisen des Chirurgen allein zu helfen. Ist jedoch eine innere Erkrankung des Körpers oder Ansteckung von außen die Ursache, so schafft nur innere Kräftigung die Genesung und sichert sie nur Abwehr jener. Dieser Gesundungsproceß der jüdischen Gemeinde konnte nur von den Nachfolgern Esras in der Pflege der Gesetzesschriftstellerei und des Gesetzesstudiums vermittelt werden. Ihm kam aber aufs förderlichste entgegen, daß die Ausgestoßenen zu einer eigenen Cultgemeinschaft zusammentraten. Hierdurch fielen die Interessen dieser und der Gemeinde völlig auseinander, und es gerieth die letztere unter die Herrschaft der gesetzlichen Richtung. Wie in der katholischen Kirche erst von dem Momente an, wo die evangelischen Elemente ausschieden, jene Uniformität entstand, welche man jetzt für ein Charakteristicum derselben

zu halten pflegt, so gewann das Judenthum erst von da an seinen in allen Einzelheiten von den Ideen Ezechiels und der exilischen Gesetzeslehrer abhängigen Charakter, wo diejenigen Elemente, welche andere Entwicklungsphasen und andere religiöse Gedanken vertraten, an der Möglichkeit, diese Gedanken in der gesammten Judenheit zum Siege zu bringen, verzweifelnd sich zu einer besonderen religiösen Gemeinde zusammenschlossen und durch den Verzicht auf eine directe Beeinflussung des Ganzen die Möglichkeit einer ungehinderten Geltendmachung dieser ihrer eigenen Ideen im kleinen Kreise gewannen. In weit größerem Maaße wiederholt sich dies später in der Geschichte des Judenthums bei Ausscheidung des Christenthums. In solchen Fällen hat dann die Geschichte zu entscheiden, welche der beiden Entwicklungen die lebensfähigere ist. Der jüdischen Gemeinde zu Jerusalem wuchs damals noch der große Vortheil zu, daß sie seit dem Bestehn des Schismas fremde Elemente ohne Besorgniß aufnehmen und später sogar gewaltsam missioniren konnte. Denn jeder Uebertritt zur Jerusalemer Gemeinde bedeutet seitdem zugleich eine Absage an jenes Gegenstück der Gemeinde, eine Anerkennung der von der Jerusalemer Gemeinde vertretenen Principien. So wird durch dieses Schisma die spätere Aufsaugung altisraelitischer Elemente durch das Jerusalemer Judenthum möglich, welche in der charakteristischen Erscheinung gipfelt, daß Galiläa später einer der Hauptsitze des orthodoxen Judenthums und die Geburtsstätte des Christenthums wird.

Die von Esra und Nehemia aus der Jerusalemer Gemeinde ausgestoßenen Elemente errichten sich einen Cult auf dem Berge Garisim bei Sichem.[1]) Ihre Gemeinde heißt, weil hauptsächlich im mittleren Lande seßhaft, dessen Verwaltungscentrum Samarien war, die der Samaritaner. Die Wahl des Garisim war bedeutungsvoll. Es liegt darin eine Anknüpfung an altisraelitische Traditionen. Garisim war uralte Cultstätte, älter als Jerusalem. Abspaltende Richtungen lieben es auch sonst, sich als die Conservativen auszuspielen. Im Zusammenhange damit steht, daß die Samaritaner sich wenigstens im Allgemeinen zunächst gegen alle Entwicklungen ablehnend verhalten haben, welche in der jüdischen Gemeinde in der Zeit nach der Trennung neu eingetreten sind. Sie prätendiren eine reinere Orthodoxie.

Keine Stelle der jüdischen oder samaritanischen Literatur erzählt uns nun auch nur das Mindeste über die Vorgänge, unter welchen sich diese Spaltung vollzogen hat, oder über die Zeit, in welcher dieselbe eingetreten ist. Es ist begreiflich; denn es war für beide Theile schmerzlich.

Doch dürften wenigstens die Anfänge des Schismas in die Zeit der Amtsthätigkeit des Nehemia zurückreichen und der letzte Anstoß dazu von Nehemia selbst durch jene Verdrängung des rebellischen Enkels des Hohenpriesters Eljaschib gegeben worden sein. Freilich widerspricht dem der einzige Bericht, welchen wir über dieses Ereigniß aus jüdischer Feder haben, der des

1) Vgl. Bd. I S. 192 f.

Josephus, wenigstens wie es zunächst scheint, durchaus. Dieser erzählt nämlich,[1]) es habe ein Bruder des Hohenpriesters Jaddua Namens Manasse die Nikaso, eine Tochter des Saneballat, zum Weibe gehabt und sei, weil er sich geweigert habe, dieselbe zu verstoßen, aus der jüdischen Gemeinde ausgestoßen worden. Er habe nun mit Hilfe seines Schwiegervaters den Tempel auf Garisim gebaut, habe das erbliche Hohepriesterthum in der samaritanischen Gemeinde erhalten und viele Priester hätten mit ihm gemeinsame Sache gemacht.

Bei genauerer Betrachtung bestätigt aber dieser Bericht die obige Vermuthung. Denn es widerspricht dem, was wir sonst über die Zustände der jüdischen Gemeinde zur Zeit Alexanders des Großen erschließen können, daß damals in derselben noch Streit um Mischehen gewesen sei. Ein solcher hat in größerem Maaße nur zur Zeit Esras und Nehemias stattgefunden und gerade bei diesem ist, wie wir gesehn haben, nach Neh. 13, 28 ein Sprößling der hohenpriesterlichen Familie, welcher eine Tochter des Saneballat, des Horoniten, zur Frau hatte und von dieser nicht lassen wollte, aus der Gemeinde ausgestoßen worden. Es wäre doch ein wunderbares Zusammentreffen, wenn derselbe Vorgang mit genau den gleichen Umständen sich unter Alexander 100 Jahre später wiederholt haben sollte und der betreffende Schwiegervater abermals den in Palästina seltenen Namen Saneballat getragen haben sollte. Es kommt dazu, daß nach zahlreichen, gerade bei Josephus aufbewahrten Indicien die samaritanische Gemeinde zu Alexanders Zeit längst fest organisirt war. So wird man annehmen müssen, daß Josephus hier in einem chronologischen Irrthume sich befunden und ein in die Zeit Nehemias gehörendes Ereigniß fälschlich in die des Alexander verlegt hat. Daß jener in den Aufzeichnungen Nehemias ohne Nennung seines Namens erwähnte Schwiegersohn des Saneballat Manasse hieß, ist wenigstens möglich. Er war nur nicht ein Enkel Jojadas, sondern ein Sohn von Jojadas Enkel Eljaschib.

Wichtig aber ist die Notiz des Josephus, weil aus ihrer Angabe, daß viele Priester dem Manasse gefolgt seien, vielleicht die etwas dunkel gehaltene Stelle Neh. 13, 29 eine Aufklärung erfährt. An die kurze Notiz „da zwang ich ihn, vor mir zu entweichen", mit welcher Nehemia die wohl nicht ohne Kämpfe durchzusetzende Verstoßung des hohenpriesterlichen Enkels aus der Gemeinde berichtet, schließt er die Worte an: „Gedenke ihnen, mein Gott, die Befleckung des Priesterthums und des Bundes der Priester und Leviten." Durch die Mischehe eines Gliedes der hohenpriesterlichen Familie wurde das Priesterthum nicht befleckt, der Betreffende wurde dadurch nur zum Hohenpriester unfähig. Wohl aber fand eine Befleckung des Priesterthums statt und wurde ein Bund gebrochen, wenn Priester und Leviten einen schismatischen Cult errichteten und ihr Jerusalemer Priesterthum im Stich ließen. Ist dies richtig, so findet sich in diesen Worten Nehemias eine Anspielung auf die Errichtung des Cultes auf Garisim. Freilich nur eine dunkle. Das Ereigniß war nicht nur sehr schmerzlich, son-

1) Archäolog. 11, 8, 2 ff.

dern auch sehr heikel; trug sich doch der Skandal in der hohenpriesterlichen Familie zu. Nehemia geht mit einer leisen Anspielung über das unleidliche Ereigniß hinweg, wie er mit jenem kurzen Satze über alle die Intriguen und Kämpfe hinweggleitet, welche zu überwinden gewesen sein werden, ehe die Verletzung der von der ganzen Gemeinde beschworenen Ordnung ihre Sühne fand.

Fällt nun auch der Beginn des samaritanischen Schismas in die Zeit der Statthalterschaft Nehemias, so wird die Erbauung des Tempels auf Garisim wie überhaupt die definitive Organisation der samaritanischen Gemeinde doch wohl erst später erfolgt sein und in jene Zeit gehören, welche für die Gemeinde charakterisirt wird durch die Erweiterung des Gesetzbuches Esras und seine Einarbeitung in das ältere Gesetzbuch der Gemeinde. Das deutet die Literatur der Gemeinde so gut an als die der Samaritaner. Die Samaritaner besitzen, wie bereits Band I S. 66 erwähnt worden ist, als heilige Literatur den ganzen Pentateuch, außer diesem als Rest aus dem Alterthum eine Art Josuabuch, nichts weiter. Sonach haben sie ihren Canon zu einer Zeit von der Gemeinde entlehnt, wo die Redaction des Pentateuchs in allem Wesentlichen zu Ende war[1]) und das aus fast denselben Bestandtheilen entstandene Buch Josua bereits im Umlaufe, d. h. erst nach der Zeit Esras und Nehemias. Im Pentateuch aber finden sich sehr deutliche Spuren davon, daß noch während der Schlußredaction des Pentateuches der in der Nation eingetretene unheilbare Riß als frisch empfunden wurde. In der Erzählung von Isaaks Opferung Gen. Cap. 22 scheint der Berg Garisim ursprünglich als Schauplatz gemeint und später beseitigt worden zu sein. Jos. Cap. 16 aber stehn die Namen der einst an dieser Stelle aufgezählten ephraimitischen Städte nicht mehr im Texte. Sie schienen als ein Besitz der verhaßten Schismatiker nicht werth zu sein, einen Teil der Erinnerungen an die heilige Vergangenheit zu bilden.

Daß diese Consolidirung der Gemeinde der Samaritaner erst nach der Zeit Nehemias in Zusammenhang mit der inneren Kräftigung der Jerusalemer Gemeinde erfolgte, ist begreiflich genug. Die Hauptmasse der Bevölkerung der alten Stammgebiete Ephraims und Manasses wird dem neuen Culte auf dem Berge Garisim, der es an Anziehungskraft mit dem Jerusalemer zunächst doch nicht aufnehmen konnte, erst sich angeschlossen haben, nachdem es sich als sicher herausgestellt hatte, daß man in Jerusalem mit seinen religiösen Bedürfnissen unter Dach und Fach zu kommen keinerlei Aussicht hatte. In dieser Zeit aber wird die samaritanische Gemeinde aus taktischen Gründen den Pentateuch der Jerusalemer übernommen haben. Daß dann hinwiederum der Anschluß der Bevölkerung des mittleren Landes die missionirende Thätigkeit der Jerusalemer entband, ist S. 189 bereits bemerkt worden.

1) Sie sind offenbar in Beziehung auf den ihnen mit der Gemeinde gemeinsamen Pentateuch auch später noch Anregungen dieser gefolgt. Doch gehört das nicht hierher. Der samaritanische Pentateuch darf durchaus nicht verwerthet werden, um zu bestimmen, was zur Zeit Esras und Nehemias alles zum Pentateuch der jüdischen Gemeinde gehörte. Vgl. über diese Fragen Kautzschs Artikel Samaritaner in Herzogs Realencyclopädie² Bd. 13.

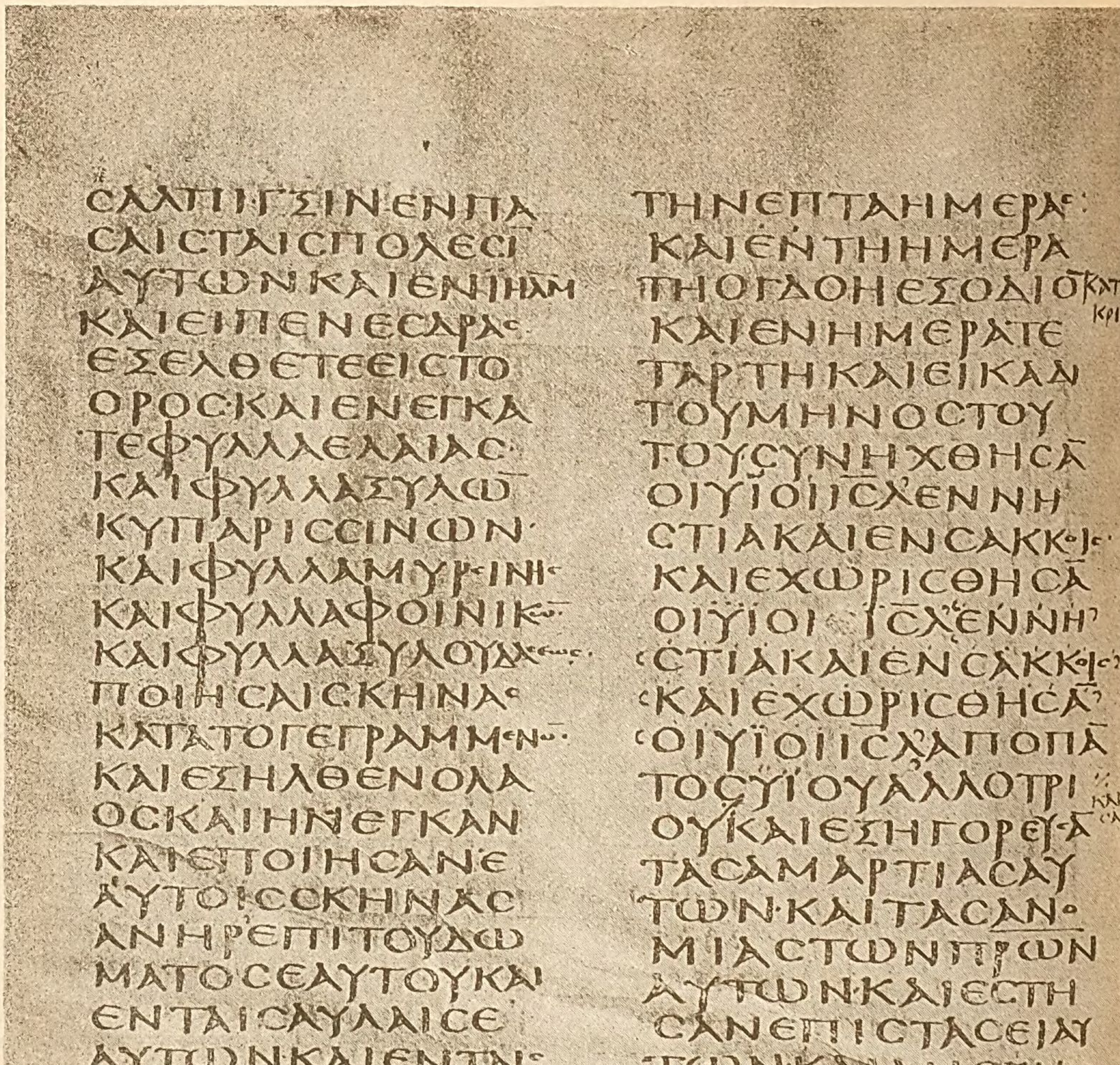
Jene für die Eingewöhnung der Gemeinde in das theils widerwillig, theils im dunklen Drange des Schuldbewußtseins übernommene Joch des Gesetzes sorgende Thätigkeit der Nachfolger Esras aber hat im Pentateuche ihre deutlichen Spuren hinterlassen in der weiteren Bearbeitung des Gesetzbuches Esras und in seiner Einarbeitung in das ältere Gesetzbuch der Gemeinde.[1]) Darüber, wann beides erfolgt und zu Ende gekommen ist, fehlt jede directe Ueberlieferung.

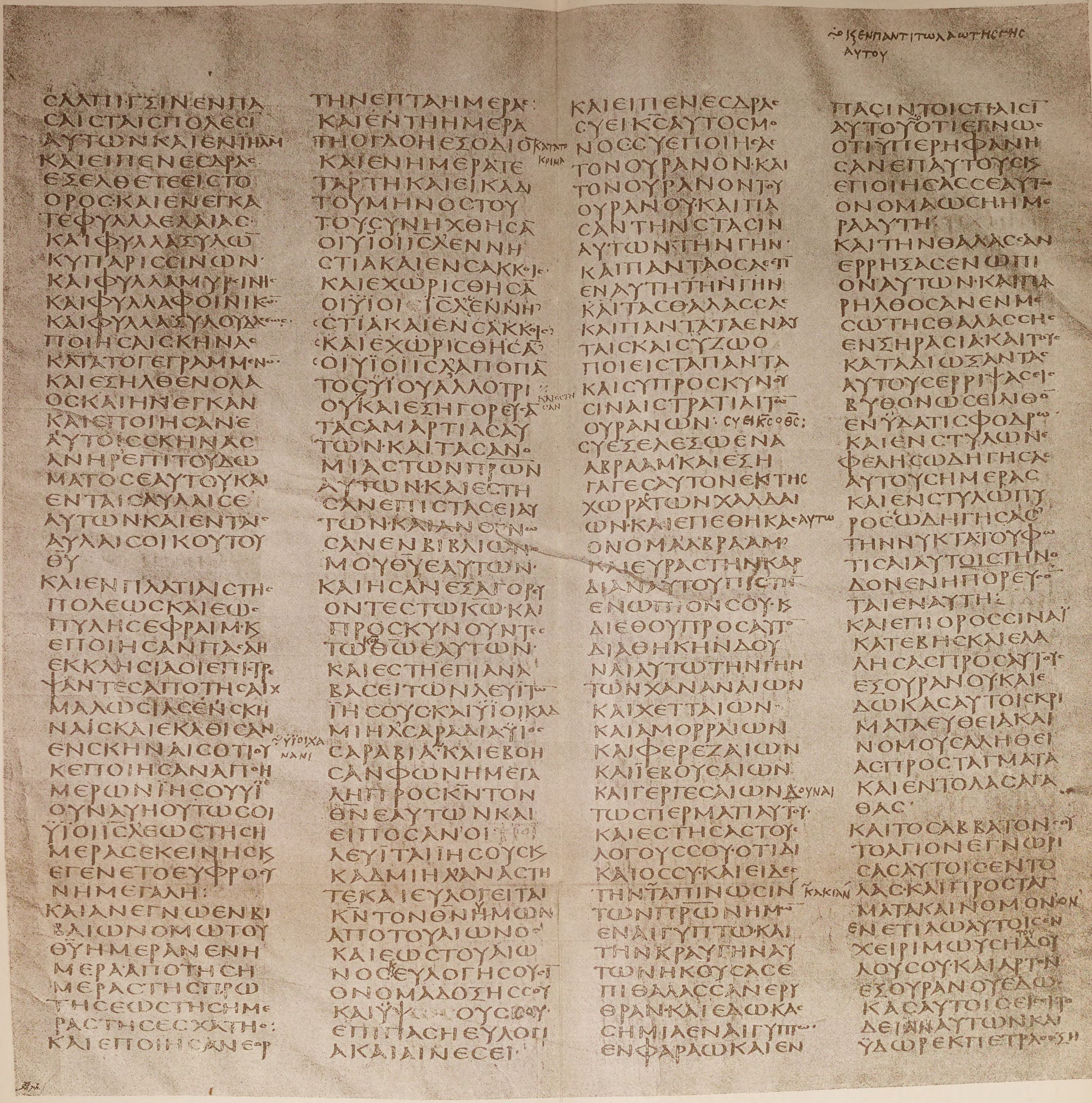
Die Verschmelzung mit dem älteren Gesetzbuch der Jerusalemer Gemeinde empfahl sich aus praktischen Gesichtspunkten, sobald sich dieses neben dem neuen in seiner Geltung behauptete. Hatte wohl auch der babylonische Verfasser des Priestercodex bei Abfassung seiner Arbeit die Absicht gehabt, dasselbe an die Stelle jenes zu setzen, so konnte dies den Jerusalemern kaum beikommen. Hierzu war die Autorität des älteren Gesetzes zu groß. Dann enthielt es viel zu werthvolle Erinnerungen über die Vergangenheit. Gerade die radicale Kürze, mit welcher der Verfasser des Priestercodex über die ihm unangenehmen Erinnerungen der Vergangenheit hinweggegangen war, und die Kühnheit, mit welcher er an die Stelle solcher frei Erfundenes gesetzt hatte, mußten den Werth der älteren Darstellungen hervortreten lassen. So mußte es scheinen, als böten sie eine willkommene Ergänzung des vielfach so ungenügenden historischen Berichtes des Priestercodex. Und so erfolgte in der Zeit nach Esra die Verschmelzung beider zu einem Buche. Zum Glücke hat der Redactor keine oder doch nur sehr geringe Versuchung gespürt, Widersprüche auszumerzen. Man legte sich wohl das Ganze schon damals in harmonistischer Weise zurecht. Daß der Endredactor überall von den Voraussetzungen des Priestercodex ausgeht und ihn als Skelett benutzt, welches er mit Fleisch umkleidet, indem er die Bestandtheile des älteren Gesetzbuches einträgt, begreift sich. Das Selbständigste, was diese Redaction vorzunehmen sich erlaubt hat, ist gewesen, daß sie die Bestandtheile beider Werke bis zu Moses Tod von der Geschichte der Eroberung und Vertheilung des Landes unter Josua losgelöst und zu einem selbständigen Werke vereinigt hat. Hierdurch entstand unser jetziger Pentateuch.

Neben dieser Redaction, durch welche Esras Gesetzbuch mit dem älteren der Jerusalemer Gemeinde vereinigt wurde, ging weiter die Erweiterung des Pentateuchs durch Aufnahme neuer gesetzlicher und Ueberarbeitung der vorhandenen gesetzlichen Abschnitte. Ja, es scheint, daß diese Thätigkeit noch nach der Vereinigung beider Theile fortgesetzt und nur sehr allmählich zu einem völligen Stillstand gekommen ist.

Die Abweichungen der griechischen Uebersetzung vom hebräischen Texte in Ex. Cap. 35—40 erklären sich befriedigend nur unter der Voraussetzung, daß diese Arbeit in der Zeit, in welcher der Pentateuch in Alexandria übersetzt wurde,

1) Mit Recht hat Reuß, l'histoire sainte et la loi S. 370, Gesch. d. heil. Schriften A. T. S. 462 f. 474 ff. die Meinung bekämpft, das von Esra promulgirte Gesetz sei der mit dem älteren Gesetzbuch bereits vereinigte Priestercodex gewesen. Von dieser Vorstellung aus begreift sich Esras Vorgehn in keiner Weise.


ϹΑΛΠΙΓΞΙΝ·ΕΝ ΠΑ
ϹΑΙϹ ΤΑΙϹ ΠΟΛΕϹΙ
ΑΥΤΩΝ ΚΑΙ ΕΝ ΙΗΛΜ
ΚΑΙ ΕΙΠΕΝ ΕϹΔΡΑϹ·
ΕΞΕΛΘΕΤΕ ΕΙϹ ΤΟ
ΟΡΟϹ·ΚΑΙ ΕΝΕΓΚΑ
ΤΕ ΦΥΛΛΑ ΕΛΑΙΑϹ·
ΚΑΙ ΦΥΛΛΑ ΞΥΛΩ̅
ΚΥΠΑΡΙϹϹΙΝΩΝ·
ΚΑΙ ΦΥΛΛΑ ΜΥΡϹΙΝΗϹ
ΚΑΙ ΦΥΛΛΑ ΦΟΙΝΙΚΩΝ
ΚΑΙ ΦΥΛΛΑ ΞΥΛΟΥ ΔΑϹΕΩϹ·
ΠΟΙΗϹΑΙ ϹΚΗΝΑϹ
ΚΑΤΑ ΤΟ ΓΕΓΡΑΜΜΕΝΟΝ·
ΚΑΙ ΕΞΗΛΘΕΝ Ο ΛΑ
ΟϹ ΚΑΙ ΗΝΕΓΚΑΝ
ΚΑΙ ΕΠΟΙΗϹΑΝ Ε
ΑΥΤΟΙϹ ϹΚΗΝΑϹ
ΑΝΗΡ ΕΠΙ ΤΟΥ ΔΩ
ΜΑΤΟϹ ΕΑΥΤΟΥ ΚΑΙ
ΕΝ ΤΑΙϹ ΑΥΛΑΙϹ Ε
ΑΥΤΩΝ ΚΑΙ ΕΝ ΤΑΙϹ
ΤΗ ΕΠΤΑΗΜΕΡΑϹ·
ΚΑΙ ΕΝ ΤΗ ΗΜΕΡΑ
ΤΗ ΟΓΔΟΗ ΕΞΟΔΙΟΝ
ΚΑΙ ΕΝ ΗΜΕΡΑ ΤΕ
ΤΑΡΤΗ ΚΑΙ ΕΙΚΑΔΙ
ΤΟΥ ΜΗΝΟϹ ΤΟΥ
ΤΟΥ ϹΥΝΗΧΘΗϹΑ̅
ΟΙ ΥΙΟΙ ΙϹΛ ΕΝ ΝΗ
ϹΤΙΑ ΚΑΙ ΕΝ ϹΑΚΚΟΙϹ
ΚΑΙ ΕΧΩΡΙϹΘΗϹΑ̅
ΟΙ ΥΙΟΙ ΙϹΛ ΕΝ ΝΗ
ϹΤΙΑ ΚΑΙ ΕΝ ϹΑΚΚΟΙϹ
ΚΑΙ ΕΧΩΡΙϹΘΗϹΑ̅
ΟΙ ΥΙΟΙ ΙϹΛ ΑΠΟ ΠΑ̅
ΤΟϹ ΥΙΟΥ ΑΛΛΟΤΡΙ
ΟΥ ΚΑΙ ΕΞΗΓΟΡΕΥϹΑ̅
ΤΑϹ ΑΜΑΡΤΙΑϹ ΑΥ
ΤΩΝ·ΚΑΙ ΤΑϹ ΑΝΟ
ΜΙΑϹ ΤΩΝ ΠΡΩΝ
ΑΥΤΩΝ·ΚΑΙ ΕϹΤΗ
ϹΑΝ ΕΠΙ ϹΤΑϹΕΙ ΑΥ
ΤΩΝ·ΚΑΙ ΑΝΕΓΝΩ


ΟΙϹ ΕΝ ΠΑΝΤΙ ΤΩ ΛΑΩ ΤΗϹ ΓΗϹ
ΑΥΤΟΥ

ϹΑΛΠΙΓΞΙΝ ΕΝ ΠΑ
ϹΑΙϹ ΤΑΙϹ ΠΟΛΕϹΙ
ΑΥΤΩΝ ΚΑΙ ΕΝ ΙΗΛΜ
ΚΑΙ ΕΙΠΕΝ ΕϹΔΡΑϹ
ΕΞΕΛΘΕΤΕ ΕΙϹ ΤΟ
ΟΡΟϹ ΚΑΙ ΕΝΕΓΚΑ
ΤΕ ΦΥΛΛΑ ΕΛΑΙΑϹ
ΚΑΙ ΦΥΛΛΑ ΞΥΛΩΝ
ΚΥΠΑΡΙϹϹΙΝΩΝ
ΚΑΙ ΦΥΛΛΑ ΜΥΡϹΙΝΗϹ
ΚΑΙ ΦΥΛΛΑ ΦΟΙΝΙΚΩΝ
ΚΑΙ ΦΥΛΛΑ ΞΥΛΟΥ ΔΑϹΕΩϹ
ΠΟΙΗϹΑΙ ϹΚΗΝΑϹ
ΚΑΤΑ ΤΟ ΓΕΓΡΑΜΜΕΝΟΝ
ΚΑΙ ΕΞΗΛΘΕΝ Ο ΛΑ
ΟϹ ΚΑΙ ΗΝΕΓΚΑΝ
ΚΑΙ ΕΠΟΙΗϹΑΝ Ε
ΑΥΤΟΙϹ ϹΚΗΝΑϹ
ΑΝΗΡ ΕΠΙ ΤΟΥ ΔΩ
ΜΑΤΟϹ ΕΑΥΤΟΥ ΚΑΙ
ΕΝ ΤΑΙϹ ΑΥΛΑΙϹ Ε
ΑΥΤΩΝ ΚΑΙ ΕΝ ΤΑΙϹ
ΑΥΛΑΙϹ ΟΙΚΟΥ ΤΟΥ
ΘΥ
ΚΑΙ ΕΝ ΠΛΑΤΙΑΙϹ ΤΗϹ
ΠΟΛΕΩϹ ΚΑΙ ΕΩϹ
ΠΥΛΗϹ ΕΦΡΑΙΜ ΚΑΙ
ΕΠΟΙΗϹΑΝ ΠΑϹΑ Η
ΕΚΚΛΗϹΙΑ ΟΙ ΕΠΙϹΤΡΕ
ΨΑΝΤΕϹ ΑΠΟ ΤΗϹ ΑΙΧ
ΜΑΛΩϹΙΑϹ ΕΝ ϹΚΗ
ΝΑΙϹ ΚΑΙ ΕΚΑΘΙϹΑΝ
ΕΝ ϹΚΗΝΑΙϹ ΟΤΙ ΟΥ
Κ ΕΠΟΙΗϹΑΝ ΑΠΟ Η
ΜΕΡΩΝ ΙΗϹΟΥ ΥΙΟΥ
ΝΑΥΗ ΟΥΤΩϹ ΟΙ
ΥΙΟΙ ΙϹΛ ΕΩϹ ΤΗϹ Η
ΜΕΡΑϹ ΕΚΕΙΝΗϹ ΚΑΙ
ΕΓΕΝΕΤΟ ΕΥΦΡΟϹΥ
ΝΗ ΜΕΓΑΛΗ:
ΚΑΙ ΑΝΕΓΝΩ ΕΝ ΒΙ
ΒΛΙΩ ΝΟΜΟΥ ΤΟΥ
ΘΥ ΗΜΕΡΑΝ ΕΝ Η
ΜΕΡΑ ΑΠΟ ΤΗϹ Η
ΜΕΡΑϹ ΤΗϹ ΠΡΩ
ΤΗϹ ΕΩϹ ΤΗϹ ΗΜΕ
ΡΑϹ ΤΗϹ ΕϹΧΑΤΗϹ:
ΚΑΙ ΕΠΟΙΗϹΑΝ ΕΟΡ

ΤΗΝ ΕΠΤΑ ΗΜΕΡΑϹ:
ΚΑΙ ΕΝ ΤΗ ΗΜΕΡΑ
ΤΗ ΟΓΔΟΗ ΕΞΟΔΙΟΝ ΚΑΤΑ ΤΟ ΚΡΙΜΑ
ΚΑΙ ΕΝ ΗΜΕΡΑ ΤΕ
ΤΑΡΤΗ ΚΑΙ ΕΙΚΑΔΙ
ΤΟΥ ΜΗΝΟϹ ΤΟΥ
ΤΟΥ ϹΥΝΗΧΘΗϹΑΝ
ΟΙ ΥΙΟΙ ΙϹΛ ΕΝ ΝΗ
ϹΤΙΑ ΚΑΙ ΕΝ ϹΑΚΚΟΙϹ
ΚΑΙ ΕΧΩΡΙϹΘΗϹΑΝ
ΟΙ ΥΙΟΙ ΙϹΛ ΕΝ ΝΗ
ϹΤΙΑ ΚΑΙ ΕΝ ϹΑΚΚΟΙϹ
ΚΑΙ ΕΧΩΡΙϹΘΗϹΑΝ
ΟΙ ΥΙΟΙ ΙϹΛ ΑΠΟ ΠΑΝ
ΤΟϹ ΥΙΟΥ ΑΛΛΟΤΡΙ
ΟΥ ΚΑΙ ΕΞΗΓΟΡΕΥϹΑΝ ΚΑΙ ΕϹΤΗϹΑΝ
ΤΑϹ ΑΜΑΡΤΙΑϹ ΑΥ
ΤΩΝ ΚΑΙ ΤΑϹ ΑΝΟ
ΜΙΑϹ ΤΩΝ ΠΡΩΝ
ΑΥΤΩΝ ΚΑΙ ΕϹΤΗ
ϹΑΝ ΕΠΙ ϹΤΑϹΕΙ ΑΥ
ΤΩΝ ΚΑΙ ΑΝΕΓΝΩ
ϹΑΝ ΕΝ ΒΙΒΛΙΩ ΝΟ
ΜΟΥ ΘΥ ΕΑΥΤΩΝ
ΚΑΙ ΗϹΑΝ ΕΞΑΓΟΡΕΥ
ΟΝΤΕϹ ΤΩ ΚΩ ΚΑΙ
ΠΡΟϹΚΥΝΟΥΝΤΕϹ
ΤΩ ΘΩ ΕΑΥΤΩΝ
ΚΑΙ ΕϹΤΗ ΕΠΙ ΑΝΑ
ΒΑϹΕΙ ΤΩΝ ΛΕΥΙΤΩΝ
ΙΗϹΟΥϹ ΚΑΙ ΥΙΟΙ ΚΑΔ
ΜΙΗΛ ϹΑΡΑΔΙΑ ΥΙΟϹ ΥΙΟΙ ΧΑΝΑΝΙ
ϹΑΡΑΒΙΑ ΚΑΙ ΕΒΟΗ
ϹΑΝ ΦΩΝΗ ΜΕΓΑ
ΛΗ ΠΡΟϹ ΚΝ ΤΟΝ
ΘΝ ΕΑΥΤΩΝ ΚΑΙ
ΕΙΠΟϹΑΝ ΟΙ [illegible]
ΛΕΥΙΤΑΙ ΙΗϹΟΥϹ ΚΑΙ
ΚΑΔΜΙΗΛ ΑΝΑϹΤΗ
ΤΕ ΚΑΙ ΕΥΛΟΓΕΙΤΑΙ
ΚΝ ΤΟΝ ΘΝ ΥΜΩΝ
ΑΠΟ ΤΟΥ ΑΙΩΝΟϹ
ΚΑΙ ΕΩϹ ΤΟΥ ΑΙΩ
ΝΟϹ ΕΥΛΟΓΗϹΟΥϹΙ
ΟΝΟΜΑ ΔΟΞΗϹ ϹΟΥ
ΚΑΙ ΥΨ[illegible]ΟΥϹΙ ϹΟΥ
ΕΠΙ ΠΑϹΗ ΕΥΛΟΓΙ
Α ΚΑΙ ΑΙΝΕϹΕΙ·

ΚΑΙ ΕΙΠΕΝ ΕϹΔΡΑϹ
ϹΥ ΕΙ ΚϹ ΑΥΤΟϹ ΜΟ
ΝΟϹ ϹΥ ΕΠΟΙΗϹΑϹ
ΤΟΝ ΟΥΡΑΝΟΝ ΚΑΙ
ΤΟΝ ΟΥΡΑΝΟΝ ΤΟΥ
ΟΥΡΑΝΟΥ ΚΑΙ ΠΑ
ϹΑΝ ΤΗΝ ϹΤΑϹΙΝ
ΑΥΤΩΝ ΤΗΝ ΓΗΝ
ΚΑΙ ΠΑΝΤΑ ΟϹΑ ΕϹΤΙ
ΕΝ ΑΥΤΗ ΤΗΝ ΓΗΝ
ΚΑΙ ΤΑϹ ΘΑΛΑϹϹΑϹ
ΚΑΙ ΠΑΝΤΑ ΤΑ ΕΝ ΑΥ
ΤΑΙϹ ΚΑΙ ϹΥ ΖΩΟ
ΠΟΙΕΙϹ ΤΑ ΠΑΝΤΑ
ΚΑΙ ϹΟΙ ΠΡΟϹΚΥΝΟΥ
ϹΙΝ ΑΙ ϹΤΡΑΤΙΑΙ ΤΩΝ
ΟΥΡΑΝΩΝ: ϹΥ ΕΙ ΚϹ Ο ΘϹ:
ϹΥ ΕΞΕΛΕΞΩ ΕΝ Α
ΒΡΑΑΜ ΚΑΙ ΕΞΗ
ΓΑΓΕϹ ΑΥΤΟΝ ΕΚ ΤΗϹ
ΧΩΡΑϹ ΤΩΝ ΧΑΛΔΑΙ
ΩΝ ΚΑΙ ΕΠΕΘΗΚΑϹ ΑΥΤΩ
ΟΝΟΜΑ ΑΒΡΑΑΜ
ΚΑΙ ΕΥΡΑϹ ΤΗΝ ΚΑΡ
ΔΙΑΝ ΑΥΤΟΥ ΠΙϹΤΗΝ
ΕΝΩΠΙΟΝ ϹΟΥ ΚΑΙ
ΔΙΕΘΟΥ ΠΡΟϹ ΑΥΤΟΝ
ΔΙΑΘΗΚΗΝ ΔΟΥ
ΝΑΙ ΑΥΤΩ ΤΗΝ ΓΗΝ
ΤΩΝ ΧΑΝΑΝΑΙΩΝ
ΚΑΙ ΧΕΤΤΑΙΩΝ
ΚΑΙ ΑΜΟΡΡΑΙΩΝ
ΚΑΙ ΦΕΡΕΖΑΙΩΝ
ΚΑΙ ΙΕΒΟΥϹΑΙΩΝ
ΚΑΙ ΓΕΡΓΕϹΑΙΩΝ ΔΟΥΝΑΙ
ΤΩ ϹΠΕΡΜΑΤΙ ΑΥΤΟΥ
ΚΑΙ ΕϹΤΗϹΑϹ ΤΟΥϹ
ΛΟΓΟΥϹ ϹΟΥ ΟΤΙ ΔΙ
ΚΑΙΟϹ ϹΥ ΚΑΙ ΕΙΔΕϹ
ΤΗΝ ΤΑΠΙΝΩϹΙΝ ΚΑΚΙΑΝ
ΤΩΝ ΠΡΩΝ ΗΜΩΝ
ΕΝ ΑΙΓΥΠΤΩ ΚΑΙ
ΤΗΝ ΚΡΑΥΓΗΝ ΑΥ
ΤΩΝ ΗΚΟΥϹΑϹ Ε
ΠΙ ΘΑΛΑϹϹΑΝ ΕΡΥ
ΘΡΑΝ ΚΑΙ ΕΔΩΚΑϹ
ϹΗΜΙΑ ΕΝ ΑΙΓΥΠΤΩ
ΕΝ ΦΑΡΑΩ ΚΑΙ ΕΝ

ΠΑϹΙΝ ΤΟΙϹ ΠΑΙϹΙ
ΑΥΤΟΥ ΟΤΙ ΕΓΝΩϹ
ΟΤΙ ΥΠΕΡΗΦΑΝΗ
ϹΑΝ ΕΠ ΑΥΤΟΥϹ ΚΑΙ
ΕΠΟΙΗϹΑϹ ϹΕΑΥΤΩ
ΟΝΟΜΑ ΩϹ Η ΗΜΕ
ΡΑ ΑΥΤΗ
ΚΑΙ ΤΗΝ ΘΑΛΑϹϹΑΝ
ΕΡΡΗΞΑϹ ΕΝΩΠΙ
ΟΝ ΑΥΤΩΝ ΚΑΙ ΠΑ
ΡΗΛΘΟϹΑΝ ΕΝ ΜΕ
ϹΩ ΤΗϹ ΘΑΛΑϹϹΗϹ
ΕΝ ΞΗΡΑϹΙΑ ΚΑΙ ΤΟΥϹ
ΚΑΤΑΔΙΩΞΑΝΤΑϹ
ΑΥΤΟΥϹ ΕΡΡΙΨΑϹ ΕΙϹ
ΒΥΘΟΝ ΩϹ ΕΙ ΛΙΘΟΝ
ΕΝ ΥΔΑΤΙ ϹΦΟΔΡΩ
ΚΑΙ ΕΝ ϹΤΥΛΩ ΝΕ
ΦΕΛΗϹ ΩΔΗΓΗϹΑϹ
ΑΥΤΟΥϹ ΗΜΕΡΑϹ
ΚΑΙ ΕΝ ϹΤΥΛΩ ΠΥ
ΡΟϹ ΩΔΗΓΗϹΑϹ
ΤΗΝ ΝΥΚΤΑ ΤΟΥ ΦΩ
ΤΙϹΑΙ ΑΥΤΟΙϹ ΤΗΝ Ο
ΔΟΝ ΕΝ Η ΠΟΡΕΥϹΟΝ
ΤΑΙ ΕΝ ΑΥΤΗ:
ΚΑΙ ΕΠΙ ΟΡΟϹ ϹΙΝΑ
ΚΑΤΕΒΗϹ ΚΑΙ ΕΛΑ
ΛΗϹΑϹ ΠΡΟϹ ΑΥΤΟΥϹ
ΕΞ ΟΥΡΑΝΟΥ ΚΑΙ Ε
ΔΩΚΑϹ ΑΥΤΟΙϹ ΚΡΙ
ΜΑΤΑ ΕΥΘΕΙΑ ΚΑΙ
ΝΟΜΟΥϹ ΑΛΗΘΕΙ
ΑϹ ΠΡΟϹΤΑΓΜΑΤΑ
ΚΑΙ ΕΝΤΟΛΑϹ ΑΓΑ
ΘΑϹ
ΚΑΙ ΤΟ ϹΑΒΒΑΤΟΝ ϹΟΥ
ΤΟ ΑΓΙΟΝ ΕΓΝΩΡΙ
ϹΑϹ ΑΥΤΟΙϹ ΕΝΤΟ
ΛΑϹ ΚΑΙ ΠΡΟϹΤΑΓ
ΜΑΤΑ ΚΑΙ ΝΟΜΟΝ
ΕΝΕΤΙΛΩ ΑΥΤΟΙϹ ΕΝ
ΧΕΙΡΙ ΜΩΥϹΗ ΔΟΥ
ΛΟΥ ϹΟΥ ΚΑΙ ΑΡΤΟΝ
ΕΞ ΟΥΡΑΝΟΥ ΕΔΩ
ΚΑϹ ΑΥΤΟΙϹ ΕΙϹ ϹΙΤΟ
ΔΕΙΑΝ ΑΥΤΩΝ ΚΑΙ
ΥΔΩΡ ΕΚ ΠΕΤΡΑϹ ΕΞΗ

Facsimile einer Seite aus dem Codex Friderico-Augustanus Sinaiticus. Griechische Bibelhandschrift des 4./5. Jahrh. Leipzig, Universitäts-Bibliothek.

Vorderseite von Blatt 10. Inhalt: Nehemia Cap. 8, 15—9, 15. ca. 9/10 der Originalgröße.

entweder noch nicht zu Ende gekommen oder dort in ihrer abschließenden Gestalt in der handschriftlichen Ueberlieferung noch nicht zur allgemeinen Geltung gekommen war. Sie kann allerdings, wenn das letztere der Fall ist, ein gutes Stück älter sein. Daß die durch die Verpflichtung der Gemeinde auf das Gesetz erfolgte Canonisirung des Gesetzbuches Esras die weitere Bearbeitung desselben nicht verhindert hat, erklärt sich aus dem Bedürfniß der Gemeinde nach einer abschließenden und unmißverständlichen Regelung aller ihrer cultischen Einrichtungen. Erst nach der Einführung des Gesetzbuches konnte sich ja zeigen, ob es dies war. Und es liegt in der Unvollkommenheit aller menschlichen Werke, daß es dies nicht sein konnte. Darin lag das innere Recht jener Arbeit.

Drittes Buch.

Das Judenthum der vorgriechischen Zeit.

Erstes Capitel.

Die Schicksale und die innere Entwicklung der Gemeinde in der Zeit zwischen Nehemia und Alexander. Die Literatur.

Ueber die Schicksale der jüdischen Gemeinde in dem Jahrhundert, welches zwischen Nehemias Statthalterschaft und dem Einbruch Alexanders in das persische Reich verflossen ist, durch welchen ganz Vorderasien in eine neue Entwicklung hineingerissen wurde, erfahren wir aus dem Alten Testamente direct gar nichts. Und auch die geschichtliche Ueberlieferung anderer Völker läßt uns für diesen Zeitraum in der Geschichte der Gemeinde völlig im Stich. Denn diese besaß nichts, was das Interesse fremder Geschichtsschreiber erregen konnte — ist sie doch auch dem scharfbeobachtenden Vater der Geschichte entgangen, trotzdem er sich wiederholt in ihrer unmittelbaren Nähe aufgehalten hat. Die einzigartigen Güter, welche die Gemeinde besaß, waren in ihrer Bedeutung für fremde Augen noch nicht erkennbar.

Nur zwei völlig isolirte, in ihrem Hergang wie ihrer Bedeutung nicht einmal mehr völlig erkennbare Ereignisse aus dem Jahrhundert zwischen Nehemia und Alexander werden uns berichtet.

Es ist die Zeit des immer sichtbarer hervortretenden, durch vorübergehende einzelne Erfolge nicht mehr aufzuhaltenden Verfalls des persischen Reichs. Im Königshause der Achämeniden zeigt sich die alte Verderbniß in immer gräßlicherer Gestalt. Die königliche Familie, schon unter Xerxes und Artaxerxes durch schamlose und grausame Verbrechen beschmutzt, verkommt immer mehr durch die Zuchtlosigkeit der Frauen, die Schwäche der Männer und die Intriguen der Höflinge. Ueber die Thronfolge entscheidet wiederholt Brudermord. Aufstand der Satrapen muß wiederholt niedergeschlagen werden. Der Bruder empört sich wider den Bruder mit Hülfe griechischer Söldner. Unterliegt er auch, so bringt doch der Zug der 10,000 Griechen vor aller Welt die heillose Schwäche des gewaltigen Reichs an den Tag. In Asien wie Aegypten erheben sich die einheimischen Bevölkerungen mit Hülfe griechischer Staaten wie griechischer Söldnerführer. Aegypten wird für längere Zeit frei

und erst ein Jahrzehnt vor Alexander gleichfalls nur mit Hülfe griechischer Söldnerschaaren zurückerobert, welche auch anderwärts dem persischen Reich seine vorübergehenden Erfolge erfechten.

Von diesen Kriegsläuften, welche wiederholt den Durchmarsch persischer Heere durch Palästina bedingten, wird die Gemeinde nicht unberührt geblieben sein. Die dem Könige zu entrichtende Grundsteuer wie die dem Landpfleger zu reichenden Abgaben werden um so mehr fühlbar gewesen sein, als die Steuerkraft der Gemeinde durch die Anforderungen des Cultes ohnehin sehr stark angespannt wurde. Vielleicht ist auch zur Führung der Kriege des Großkönigs eine Blutsteuer der Gemeinde abverlangt worden, wiewohl wir darüber gar nichts erfahren. Doch im Allgemeinen scheint sich die Gemeinde in erträglichem Zustande befunden und die persische Herrschaft nicht als Druck empfunden zu haben. Es hatte das auch seinen inneren Grund, und war nicht nur durch die Genügsamkeit des gemeinen Mannes im Orient bedingt, welcher auch eine harte Regierung erträgt, wenn sie nur für Gerechtigkeit und für den Schutz des Handels und Wandels sorgt, und damit dem Einzelnen einen bescheidenen Erwerb sichert. Es erklärt sich daraus, daß die persische Herrschaft die Gemeinde in dem nicht störte, was dieselbe als ihre Lebensaufgabe je länger desto mehr erkannt hatte. Sie wurde im Culte Jahwes und der Gesetzeserfüllung nicht von ihr behindert und lebte unter ihrem eigenen Rechte. Und je schwächer die Centralgewalt war, desto selbständiger mußten sich die einzelnen Theile fühlen. Daß freilich die Fremdherrschaft schon an und für sich für eine gläubige Betrachtung der Weltlage einen Stein des Anstoßes bildete, werden wir noch sehn, aber freilich auch, daß man in Zeiten der Ruhe und des Friedens nicht allzusehr hieran gedacht hat, weil man durch andere Gedanken davon abgezogen wurde. Im Allgemeinen aber charakterisirt sich das Jahrhundert als eine Zeit, in welcher sich die Gemeinde ohne von außen gestört zu werden in die durch Esras Reform geschaffenen Zustände einleben und die durch diese ihr zugeführten, wie aus der Vergangenheit ererbten, Anregungen durcharbeiten konnte.

Bei diesem Zusammenhange wird es nicht für zufällig gehalten werden können, daß dasjenige der beiden uns aus diesem Jahrhundert berichteten Ereignisse, über welches wir wenigstens einige Einzelheiten aus jüdischer Quelle erfahren, einen Eingriff des persischen Statthalters in die cultische Selbständigkeit der Gemeinde betrifft. Flavius Josephus[1]) verlegt es in die Regierung des „andern Artaxerxes", d. h. des Artaxerxes Mnemon (404—358). Er erzählt, nach dem Tode des Hohenpriester Juda, er meint Jojada, den Sohn und Nachfolger Eljaschibs,[2]) sei dessen Sohn Jochanan[3]) die Nachfolge im hohenpriesterlichen Amte durch seinen Bruder Josua streitig gemacht worden, welcher sich für seine Ansprüche die Unterstützung des ihm befreundeten persischen Statthalters Bagoses zu verschaffen gewußt habe.

1) Alterthümer 11, 7, 1. 2) Vgl. Neh. 12, 10f. 3) Vgl. das S. 153 Anm. 1 Bemerkte.

Während einer feierlichen Opferhandlung im Tempel sei Jochanan von diesem seinem Nebenbuhler erzürnt worden und habe sich dazu hinreißen lassen, denselben im Heiligthume zu erschlagen. Bagoses aber habe den Brudermord zum Vorwande genommen, um in den Tempel einzudringen, den er nach seiner höhnischen Rechtfertigung doch weniger entweihe als die Leiche des Erschlagenen, und habe den Juden zur Strafe eine Steuer von fünfzig Drachmen für jedes Opferlamm auferlegt. In dieser Weise sei die Gemeinde sieben Jahre lang bedrückt worden. Die Geschichtlichkeit des Vorfalles ist, da er trotz seiner Schimpflichkeit uns aus jüdischer Feder und noch dazu von einem Gliede des priesterlichen Standes berichtet wird, über jeden Zweifel erhaben. Man sieht aus ihm, welche Gefahr der Verweltlichung und sittlichen Entartung mit jeder Hierarchie für die Träger derselben verbunden ist.

Der zweite der aus dieser Zeit berichteten Vorfälle ist sehr dunkel. Nach Notizen, welche sich bei Eusebius[1]) und bei Solinus[2]) erhalten haben, ist zu vermuthen, daß sich an der Empörung der phönicischen Städte gegen Artaxerxes Ochus (358 – 338) auch Juden, in Sonderheit die Bewohner der Stadt Jericho, betheiligt haben. Damals soll nämlich Jericho zerstört worden sein, auch soll Artaxerxes bei dieser Gelegenheit einen Theil der Judenschaft zu Gefangenen gemacht und nach Hyrkanien deportirt haben.

Leider fehlt uns nun jede directe Nachricht über zwei sehr wichtige historische Vorgänge, welche mit ihren Anfängen in unsere Zeit zurückreichen, und in sehr charakteristischer Weise Zeugniß von Umwandlungen im inneren Leben der Gemeinde ablegen, von denen der eine aber zugleich die weiteren Schicksale der jüdischen Gemeinde in entscheidendster Weise beeinflußt hat. Ich meine die allmähliche Verdrängung der hebräischen Sprache durch das Westaramäische, d. h. die Sprache der aramäischen Landschaften nördlich von Palästina, welche zugleich die officielle Sprache der persischen westeuphratischen Provinz war, und den Anschluß der Galiläer an die jüdische Gemeinde.

Der Untergang der hebräischen Sprache, welcher sich in unserem Jahrhundert vorbereitet, ist eine der merkwürdigsten Erscheinungen, welche uns die Geschichte Israels darbietet. Gerade in der Zeit, in welcher sich die jüdische Gemeinde zu einer Festigkeit der Eigenart entwickelt hat, an welcher alle Beeinflussungen von außen schließlich abprallen, so daß sie ihr lediglich zu weiterer innerer Kräftigung dienen, beginnt die von den Vätern ererbte Sprache, die Sprache, in welcher sich Gott seinem Volke offenbart hatte, dem von Norden her eindringenden Aramäischen zu weichen. Bereits in unserer Zeit ist in ihr ein Geschichtsbuch über die Geschichte der Gründung der Gemeinde geschrieben worden, aus welchem sich im canonischen Buche Esra die S. 117f. besprochenen Reste erhalten haben. Und dieser Proceß nimmt seinen

1) Chron. Can. 1657 Abr. 2) Memor. 35, 4.

weiteren Verlauf auch unter der griechischen Herrschaft, welche wenigstens in dem palästinensischen jüdischen Volk griechische Sprache trotz der griechischen Colonien in Palästina nicht recht zu verbreiten vermag. Zur Zeit des Erlösers ist die hebräische Sprache wenigstens als Sprache des Volkes erstorben. Die Sprache des täglichen Lebens ist das Aramäische. Und es ist doch die Sprache der heiligen Schrift, an welcher sich das gesammte geistige Leben der Nation nährt, die Sprache des Gesetzes, dessen Erfüllung das religiöse Ideal der Zeit ist, die Sprache des Cultes, dessen richtige Vollführung das Heil der Gesammtheit sicher stellt.

Es ist diese Erscheinung so recht belehrend dafür, wie mit der sich befestigenden Herrschaft des Gesetzes und unter der Fremdherrschaft die Gemeinde sich immer mehr gewöhnt hat, sich als eine Vereinigung zu cultischen und religiösen Zwecken zu empfinden, und infolge dessen die Empfindung verliert, besondere, darüber hinausgehende, nationale Aufgaben zu besitzen. Der öffentliche Cult und das Leben nach dem Gesetz litt keinen Eintrag, wenn die Sprache des Cultes und Gesetzes im öffentlichen Leben zurückzutreten begann. Das Gesetzesstudium aber konnte dem nicht entgegenwirken, da es beim Beginn dieses Processes erst Sache einzelner weniger war. So konnte das Westaramäische seine Anziehungskraft unbehindert ausüben. Seine Erlernung und Benutzung empfahl sich nicht nur, weil die persische Obrigkeit es benutzte, es war auch ein bequemes Verkehrsmittel innerhalb der westeuphratischen Provinz, deren Bewohner zum größten Theile aus Aramäern bestanden. So zog sich die Sprache der Väter immer mehr in den Cult und die gelehrten Schulen zurück. Aber auch die Sprache des Cultes wurde, wie die Psalmen lehren, in formeller wie syntaktischer Beziehung vom Aramäischen beeinflußt, und erst recht geschah dies naturgemäß beim Gebrauche in den gelehrten Schulen, und so wurde ihr völliges Absterben vorbereitet.

Im Munde des Volkes wird die hebräische Sprache zunächst in den an aramäische Territorien angrenzenden nördlichen Landschaften verloren gegangen sein, und von hier aus wird der Proceß südwärts fortgeschritten sein. Wüßten wir, wann das Hohelied seine jetzige Gestalt erhalten hat, in welcher es eine Verarbeitung von im Norden des Landes gebräuchlichen und wahrscheinlich sammt und sonders in nachexilischer Zeit gedichteten Hochzeitsliedern[1]) vorstellt,

1) Den förderlichsten Beitrag zum Verständniß dieses ganz einzigartigen Buches hat in unserer Zeit J. G. Wetzstein gegeben in dem Aufsatz über „die syrische Dreschtafel" (Bastians Zeitschrift für Ethnographie 1873, vgl. auch Delitzsch, Hoheslied und Koheleth, Leipzig 1875, S. 165ff.). Die Hypothese, das Hohelied sei ein Drama, scheitert daran, daß das jüdische Volk niemals eine Bühne und dramatische Aufführungen besessen hat. Daher ist auch bloße literarische Benutzung der Form des Dramas ausgeschlossen. Besonders befremdlich ist, daß man auf den Gedanken verfallen ist, im Hohenliede werde die treue Liebe eines Landmädchens zu seinem Verlobten besungen, welches diesem trotz der Verlockungen des königlichen Harems treu bleibe. Im Liede ist nicht das mindeste von einem sich sträubenden Mädchen zu lesen. Auf die Vereinigung des hochzeitlichen Paares wird im Gegentheil wiederholt aufs unverblümteste

so hätten wir damit eine Handhabe zur Beurtheilung dieser Vorgänge in den nördlichen Landschaften. Die um 164 verfaßte Apokalypse Daniels ist der letzte Beweis dafür, daß ein freilich vom Aramäischen schon stark beeinflußtes Hebräisch benutzt worden ist, um sich weiteren Kreisen des jüdischen Volkes verständlich zu machen. In eben denselben Kreisen aber muß das Aramäische damals ebenso verstanden worden sein, da etwa drei Fünftel dieses Buches aramäisch geschrieben sind. Da das Buch auf weitere Kreise zu wirken berechnet ist, wird man aus dieser Erscheinung auf den bilinguen Charakter der damaligen Gemeinde schließen müssen. Das Hebräische der Mischna beweist nun allerdings, daß die Gesetzeslehrer auch noch in den ersten Jahrhunderten nach Christus ein Hebräisch zu sprechen und zu schreiben gewußt haben, aber eben nur ein Hebräisch: das des Alten Testaments war es nicht mehr und als eine lebende Sprache kann es auch nicht betrachtet werden.

Wenn nun die Gemeinde ihre nationale Sprache aufgibt und doch ihre Nationalität bewahrt, ja diese im gleichen Zeitraum kräftigt, so ist das nur daraus erklärlich, daß die Religion als das eigentlich Nationale angesehn wurde. Sie beschloß bereits alles, was als national empfunden wurde.

Daß die Gemeinde aber die durch Esras und Nehemias Bemühungen durchgesetzte ablehnende Haltung gegen die Aufnahme von Nachkommen der altisraelitischen Bevölkerung spätestens bei Beginn der griechischen Zeit aufgegeben hat und einer Propaganda unter ihnen geneigt gewesen ist, muß aus einzelnen Notizen der Chronik geschlossen werden. Die wichtigste derselben findet sich in der Erzählung über Hiskias verspätete Passahfeier 2 Chron. Cap. 30. Dieselbe beruht auf der schmalen Grundlage der Nachrichten des Königsbuches über Hiskias Reform 2. Kön. 18, 4, vgl. Band I S. 623, weicht aber in stärkster Weise von dieser Grundlage ab. Nun ist zwar wahrscheinlich, daß die Erzählung von Josias Reform und Passahfeier 2. Kön. Cap. 23, vgl. Band I S. 649 ff., die Vorstellungen des Chronisten von Hiskias Passahfeier beeinflußt hat. Aber auch aus Nachahmung dieser Erzählung erklärt sich die Erzählung über Hiskia noch nicht in ihren Einzelheiten. Es werden sich auch hier vielmehr diese Abweichungen daraus erklären, daß Zustände und Ereignisse aus der Zeit des Chronisten wiedergespiegelt werden. Während nach dem Königsbuche Josia nach dem Nordreiche zieht und dort gewaltsam die Reform einführt, sendet Hiskia nach der Chronik Läufer durch das gesammte Territorium Israels hindurch, welche in seinem Namen die Israeliten auffordern, sich zu bekehren und zum Heiligthum Jahwes zu kommen. Die Erfahrungen nun, welche diese mit ihrer Botschaft machen, berichten V. 10 f. mit den Worten: „Und die Läufer zogen hindurch von Stadt zu Stadt im Lande Ephraim und Manasse bis Sebulon, und man lachte über sie und spottete ihrer. Nur Männer aus Ascher und Manasse und Sebulon

---

angespielt, vgl. 1, 4. 6. 17. 2, 2—7. 4, 11 ff. 5, 1. Der König wie der Geliebte sind nur verschiedene Benennungen des Hochzeiters.

demüthigten sich und kamen nach Jerusalem." Darin liegt unverkennbar sowohl eine Schilderung des Gegensatzes vor, in welchem die zur samaritanischen Gemeinde sich haltende Bevölkerung des mittleren Landes zu Jerusalem stand, als ein Bericht über den Beitritt einzelner Galiläer. Leider entzieht sich der Beurtheilung, ob sich etwa in der Erzählung von der Verlegung der Passahfeier Hiskias auf den zweiten Monat und der V. 17 ff. erzählten Nachsicht gegen diejenigen aus Ephraim, Manasse, Issachar und Sebulon, welche sich nicht (vorschriftsmäßig) gereinigt hatten, noch Erinnerungen an bestimmte Vorkommnisse wiederspiegeln.

Bevor man sich aber darauf eingelassen haben wird, außerhalb des Gebietes der Gemeinde wohnende Israeliten zum Culte der Gemeinde zuzulassen, wird man den im Innern dieses Gebietes wohnenden israelitischen Beisassen dies gewährt haben. Der Umschwung in der Stimmung gegen diese wird erst den Gedanken einer Propaganda außerhalb angeregt haben. Auch hierfür findet sich in der Chronik ein Beleg in der Erzählung über Asas Reinigung des Gottesdienstes 2. Chron. Cap. 15. Asa versammelt dazu nach V. 9. ganz Juda und Benjamin „und die Schutzgenossen, welche bei ihnen aus Ephraim, Manasse und Benjamin wohnten, denn es waren ihm viele von Israel zugefallen, als sie sahn, daß Jahwe, sein Gott, mit ihm war".

Uebrigens würde allein der Sprachgebrauch des Chronisten genügen, um die Thatsache zu belegen, daß beim Beginn der griechischen Zeit die Aufnahme von Proselyten nichts Ungewöhnliches gewesen ist. Der Chronist nennt einen solchen einen nibdâl, d. h. einen, der sich vom Heidenthum losgesagt hat und fern hält. Noch zur Zeit Esras und Nehemias ist aber das Verb nibdal der Ausdruck für die Aussonderung der Gemeinde inmitten der Bevölkerung des Landes, vgl. das S. 179 Anm. 2 Bemerkte.

Auch im socialen Gefüge des Volkes bedingt das fortschreitende Sicheinleben in das Gesetz charakteristische Verschiebungen. Je mehr der öffentliche Cult und seine gesetzmäßige Erledigung zum eigentlichen öffentlichen Interesse wurde, je mehr der Gedanke Wurzel faßte, daß derselbe den Fortbestand der Nation und die Erfüllung ihrer Hoffnungen gewährleistet, desto höher stieg das Ansehn aller der Personen, welche sich mit ihm berufsmäßig beschäftigten. Wir sahn, daß noch zur Zeit Nehemias der Hohepriester lediglich eine Ehrenstellung inmitten der Notabeln der Gemeinde einnimmt, und daß damals der Einfluß der Laienhäupter bei Ordnung der Gemeinde durchschlagend ist. Aber bereits sind die Priester durch Verschwägerung mit den einflußreichen Laienfamilien verbunden, und wir treffen in der Erzählung vom Mauerbau wiederholt Leviten in wichtigen Verwaltungsposten. Jetzt aber wird allmählich der Hohepriester die einflußreichste Person der Gemeinde. Um ihn gruppiren sich als geistlicher Adel die zahlreichen Priestergeschlechter, an welche sich die niederen Ordnungen der Tempeldiener anschließen. Je mehr der Cult in Blüthe kommt, je mehr die Zahl der Gemeinde wächst, desto schwerer macht sich auch das Gewicht materieller Interessen zu Gunsten dieser Entwicklung geltend.

Denn der tägliche Cult wie die hochentwickelten Abgaben an das Heiligthum gewährten den mit dem Tempeldienst beschäftigten Priestern und Tempeldienern eine sichere Einnahme. In einzelnen Priesterfamilien wird sich Reichthum gesammelt haben, der das Ansehn noch steigerte, welches sie allein schon durch ihr Amt genossen.

Nur ein Geschlecht war vorhanden welches unter die priesterlichen Geschlechter dauernd nicht herabzudrücken war, das Davids, welches der Ruhm seines großen Ahnen wie die Weissagungen der Propheten gleicherweise auszeichneten. Aber dennoch muß auch dieses für die gewöhnliche Betrachtung der Dinge allmählich in den Hintergrund treten, da es im Culte keine besondere Stelle einnahm. Nur so oft die messianische Idee die Gedanken lebhafter beschäftigte, rückte es wieder in den Vordergrund. So nennt die Weissagung Sach. Cap. 12 es an erster Stelle und erst nach ihm das Haus Levis.

In anschaulicher Weise werden wir in der Chronik über die große Steigerung belehrt, welche inzwischen das Ansehn aller mit dem Tempeldienste beschäftigten Familien erfahren hatte, und über die Ansichten und Einrichtungen, welche sich im Zusammenhang mit dieser neuen Entwicklung innerhalb dieser Familien gebildet hatten. Stehn in den alten Listen und Nachrichten der Bücher Esra und Nehemia bei Aufzählungen gewöhnlich die Laienhäupter und Laienfamilien an der Spitze,[1]) so stellt der Chronist vielmehr das Tempelpersonal dahin. Die zahlreichen Priester des Landes haben sich, um eine regelmäßige Betheiligung aller am Gottesdienste zu erzielen nach 1. Chron. Cap. 24 in 24 Classen getheilt,[2]) welche nach 2. Chron. 5, 11 für gewöhnlich abwechseln, und zwar nach 2. Chron. 23, 4. 8 je am Sabbate. Die gleiche Eintheilung in 24 Classen hat nach 1. Chron. 23 bei den Leviten stattgefunden. Die 24 Classen der Sänger führt Cap. 25 auf, die Classen der Thorhüter Cap. 26. Diese Organisation wird bereits als so alt und für den gesammten Organismus der Gemeinde bedeutungsvoll empfunden, daß sie auf David, den Stifter des israelitischen Staates, zurückgeführt wird.

Am deutlichsten spricht sich der eingetretene Umschwung in der Stellung aus, welche die Tempelsänger nach der Chronik einnehmen. Diese, welche in der Zahl von 200 Mann heimgekehrt sind und zur Zeit der Heimkehr noch die Stellung Leibeigener einnahmen und so wenig wie die Thorhüter und Tempelsclaven zu den Leviten gerechnet wurden,[3]) bilden in der Chronik drei große

1) So Esra 2. Neh. 10. Anders in der auf den Priester Esra zurückgehenden Liste Esra 8. 2) Es befremdet im höchsten Maaße, daß die 24 Classen der Priester an dieser Stelle der Chronik zwischen denen der Leviten und Sänger aufgezählt werden. Sind sie hier eingeschaltet oder hat eine Umstellung stattgefunden? Auch der Anfang des 23. Capitels gibt zu Bedenken Veranlassung. Nach ihm ist man übrigens nur auf eine Aufzählung der Leviten vorbereitet. Die Thatsache selbst aber, das Vorhandensein der Classeneintheilung beim Beginne der griechischen Zeit, ist durch jene anderen Stellen der Chronik außer Zweifel gestellt. 3) Esra 2, 41. 10, 24. Neh. 12, 28 (V. 27^{b} stammt vom Chronisten).

Innungen, die Kinder Asaph, Heman und Etan oder Jedutun,[1]) welche sich auf berühmte Weise der grauen Vorzeit zurückführen, aber gleichzeitig und nicht ganz im Einklange mit diesen Prätensionen[2]) von den drei levitischen Geschlechtern Gerschom (Asaph), Kehat (Heman) und Merari (Etan oder Jedutun) auf dem Wege künstlicher Genealogie abgeleitet werden.[3]) Handelt es sich auch hier zunächst um Prätensionen dieser Sängerinnungen selbst, welche sich mit zum heiligen Stamme rechnen, weil sie im Tempel fungiren, so würden sie doch mit denselben nicht durchgedrungen sein, wenn ihnen nicht die Stimmung der Gemeinde entsprochen hätte. Auch diese empfindet den Dienst dieser Sängerinnungen als uralt und die Singenden als geweihte Personen. Sind sie doch der Mund der ganzen Gemeinde, wenn sie vor dem Altare Israels Glauben und seine Hoffnungen im Psalmengesang bekennen. Und dazu sind sie nicht nur die Darsteller und Ueberlieferer der heiligen Gesänge, sondern auch ihre Dichter, wie überall im Alterthum der Sänger zugleich Dichter und der Dichter zugleich Sänger zu sein pflegt. Sie geben nicht nur dem Glauben der Gemeinde einen musikalischen Ausdruck, sondern sie kleiden ihn auch in Worte. Im canonischen Psalmenbuche werden denn auch einzelne Psalmensammlungen, bezw. Psalmen aus diesen Innungen hergeleitet, von Asaph Ps. 50. 73—83, von Heman Ps. 88, von Etan Ps. 89 und 39 (Jedutun). So spiegelt sich die Bedeutung, welche das cultische Lied für die Zeit gewonnen hat, in der Herleitung der Sänger von Levi, in der Zurückführung der Stiftung ihrer Innungen auf die religiösen Größen der Vergangenheit, auf Samuel und David, wieder.

Aus der Chronik läßt sich nun weiter noch belegen, daß sich der gleiche Proceß des Aufrückens, welcher in der Aufnahme der niederen Tempeldienerclassen in den Stamm Levi zu beobachten ist, auch innerhalb dieser Classen selbst vollzieht. Unter den Sängern stehn in der Chronik die Thorhüter. Eine dieser Familien ist die der Korchiten oder der Kinder Korach. Sie begegnet uns 1. Chron. 9, 19. 26, 19 als ein Thorhütergeschlecht, welchem die Hut der Thore, Schätze und Vorräthe des Heiligthums bereits durch Samuel und David übertragen worden ist. 2. Chron. 20, 19 aber werden sie als Sängerinnung genannt. Und aus 1. Chron. 6, 7. 22 darf vielleicht geschlossen werden, daß sie sich zu Kehat gerechnet haben, von welchem sie freilich 2. Chron. 20, 19 unterschieden werden. Im canonischen Psalmenbuche werden Ps. 42. 44—49. 84. 85. 87. 88 als Lieder dieser Korchiten bezeichnet.

Das geistige Leben der Zeit spiegelt aufs treueste die uns aus derselben erhaltene Literatur wieder. Für dasselbe ist einmal charakteristisch, daß es sich durchweg an eine heilige Schrift anlehnt und sich somit auf älteren Gedanken aufbaut, dann daß es die Vergangenheit wie die Gegen-

1) Die Identität von Etan und Jedutun geht hervor aus 1. Chron. 9, 16. 25, 1. 6, 2. Chron. 5, 12. 35, 15. Neh. 11, 17. 2) Etan ist nach 1. Kön. 5, 11 Esrachiter, d. h. Judäer. 3) Vgl. 1. Chron. 6, 16ff. 16, 1 ff. 27, 1ff. 2. Chron. 5, 12f.

wart des Volkes im Lichte seiner Zukunft betrachtet, und von dieser die von der Gegenwart hartnäckig verweigerte Erfüllung seiner Ideale erwartet. Allerdings ist es auch in dieser Zeit von Einwirkungen der religiösen Gedanken fremder Völker nicht unberührt geblieben. Jedoch liegt diese in der Peripherie des Glaubens. Wir werden Beeinflussungen des Glaubens der Gemeinde durch persische Gedanken in den Vorstellungen der Gemeinde von Gottes Weltregierung noch nachweisen können.

Beides, sowohl die Beschäftigung mit der Vergangenheit als die mit der Zukunft, ist bedingt durch die Herrschaft des Gesetzes. Zur Beschäftigung mit der Vergangenheit wird man durch die Aufgabe geführt, sich das im Jahre 444 Uebernommene auch innerlich anzueignen. Es galt das öffentliche wie private Leben in allen Stücken dem beschworenen Gesetz entsprechend zu gestalten, in welchem die Gemeinde die vollkommene Offenbarung des Willens ihres Gottes erkennt. Damit ist nothwendig gegeben, daß das Studium des Gesetzes in den Mittelpunkt der geistigen Bestrebungen rückt. Es ist bereits S. 186 ff. gezeigt worden, daß dieses Studium nicht blos die Lectüre und Erklärung, sondern vor allem auch die praktische Anwendung des Gesetzes bedeutet, und daher zu einer Bearbeitung und Verschmelzung der vorhandenen beiden Gesetzbücher führt, daß hierdurch der Pentateuch seine jetzige Gestalt erhält. Die Mittheilungen Esras und Nehemias verstatten uns den Schluß, daß das Studium des Gesetzes zunächst von Priestern und Leviten betrieben worden ist. Und nur solche werden wir uns an der Redaction des Pentateuches betheiligt denken dürfen, während sich die Beschäftigung der Laien mit dem Gesetze auf den gelegentlichen Unterricht beschränkt haben wird, welchen sie von Priestern und Leviten empfingen. Doch ist uns über die Art und Ausdehnung dieses Unterrichts nichts bekannt. Auf die Massen der Laien wird das Gesetz, wie das ja noch weit später der Fall ist, durch den Cult gewirkt haben, welcher täglich von der Verpflichtung Israels Zeugniß ablegte, nach ihm vor Gottes Antlitz zu wandeln.

Aber nicht nur am Gesetze nährt sich das geistige Leben. Die Aufmerksamkeit wird auch auf die übrigen Reste der alten Literatur gelenkt, welche von der Geschichte der Väter erzählen. Man war ja längst gewohnt, dieselbe als ein warnendes und belehrendes Beispiel anzusehn, vgl. S. 18 ff. Auch diese Reste verbindet man jetzt zu einem zusammenhängenden Ganzen, welches uns in den Büchern Josua, Richter, Samuelis und Könige vorliegt. Daß diese letzte Redaction der sogenannten historischen Bücher jünger ist als die Endredaction des Pentateuchs und sich an diese angeschlossen hat, lehrt das Buch Josua, wie wir Band I S. 66 gesehn haben. Doch hat sich auch darin noch eine Erinnerung daran erhalten, daß diese Bücher einen besonderen Theil des Canon, die sogenannten vorderen Propheten bilden und im Canon unmittelbar auf den Pentateuch folgen. Es kommt hiermit die Beschäftigung mit der älteren geschichtlichen Literatur zum Abschluß, welche S. 18 ff. geschildert und erklärt worden ist.

Allein es entsteht auch eine neue Art sich die Geschichte Israels vorzustellen. Vom Priestercodex her ist man gewohnt, sich die Vergangenheit als im Besitze aller der Güter vorzustellen, welche man besitzt oder anstrebt. Während die Gemeinde unter der Fremdherrschaft lebt, sind die Väter unter eigenen Königen Herr im heiligen Lande gewesen. Und die mächtigsten derselben haben über die Grenzen des Landes hinaus geherrscht, von welchem die Gemeinde nur einen Theil besitzt. Von der eigenen politischen Dürftigkeit aus betrachtet gewinnt die alte Zeit den Charakter einer glänzenden Vergangenheit. Man gewöhnt sich daher Einrichtungen der Gegenwart auf die Vergangenheit zurückzuführen, um sie mit größerer Autorität zu bekleiden, oder die ihnen zuerkannte zu erklären, wie wir das bei den Classen und Innungen der Priester und Sänger gesehn haben. Je mehr man sich aber in die neue Daseinsform der Gemeinde einlebt, je mehr die volklichen Aufgaben zu cultischen und religiösen zusammenschrumpfen, desto unfähiger wird man, die vorausgesetzte Größe der Vergangenheit in anderen Dingen als in religiöser Blüthe, in vollkommener Herrschaft des Gesetzes zu suchen. Das weltliche Treiben der alten judäischen Könige versteht man nicht mehr. Je mehr man sich weiter in den Glauben an eine genaue Vergeltung alles menschlichen Thuns einlebt, desto mehr erwartet man, daß der Verlauf der Geschichte des Volkes dem Vergeltungsglauben entspreche. Diesen Voraussetzungen genügt die alte Geschichtsüberlieferung nicht. Von einer Herrschaft des Gesetzes unter den großen Königen Israels verlautet dort nichts. Sie haben zwar auch religiöse Interessen, aber durchaus nicht die des Judenthums, ja sie handeln diesen entgegen, sie verfolgen weltliche Ziele, welche dieses als Abwege betrachtet. Und die Erzählung nimmt, wiewohl die deuteronomistische Ueberarbeitung gerade hier sehr kräftig eingegriffen hat, durchaus nicht immer Rücksicht auf den Vergeltungsglauben.

Diese Anstöße führen zu einer neuen Betrachtungsweise über die Vergangenheit. Auch diese hat praktische Ziele. Sie will die alte Ueberlieferung als belehrendes Muster wie warnendes Beispiel für die Gegenwart verwenden. Das Judenthum soll an seinen Königen erkennen, wozu die Erfüllung des Gesetzes nütze ist. So lange Israel im Gesetze Moses gegangen ist, so lange es sich bemüht hat, allen seinen Ruhm in dem Culte seines Gottes zu finden, ist es ein mit allen Glücksgütern dieser Erde reich gesegnetes Volk gewesen und hat in Sonderheit als Staat mächtig und geachtet unter den Völkern dagestanden. Durch seine Sünden aber hat es Gott gezwungen, ihm diese Güter zu nehmen. So kommt jene den Verlauf der Geschichte Israels auf den Kopf stellende Betrachtungsweise, welche der Priestercodex angebahnt hat, zum Abschluß: das Judenthum ist nicht das Ziel der Entwicklung in der Geschichte des alten Israel, sondern stellt nur eine bescheidene Restauration des einst Vorhandenen und durch die Schuld der nachdavidischen Zeit verloren Gegangenen vor. An den Beginn der Geschichte tritt an Stelle des alten Israel ein Idealbild des vorgriechischen Judenthums. Die Könige des alten Israel werden

mit den Tugenden und Lastern bekleidet, von welchen dieses weiß, damit der Jude sich an ihnen ein Beispiel nehmen kann.

Es ist bereits Band I S. 18 ff. ausgeführt worden, daß das Buch der Chronik diese Auffassung der Geschichte vertritt. Es geht aus ihm selbst hervor, daß es nicht das erste Buch dieser Art ist, beruft es sich doch auf ein Werk ähnlicher Art, wie ebenda, S. 84, gezeigt worden ist. Auch hier repräsentirt, was wir im Canon haben, den Abschluß einer Bewegung.

Aus dem Ausgeführten erklärt sich, daß das Buch der Chronik eine ganz vorzügliche Quelle für unsern Zeitraum ist. Sie überträgt eben den Glauben und die Vorstellungen desselben auf die Vergangenheit und schildert die eigene Zeit in jener in verklärtem Bilde. Und sie thut das mit derselben Naivetät, mit welcher sie voraussetzt, daß auch im Uebrigen damals die Culturverhältnisse ihrer Zeit bestanden haben. Wie sie z. B. David ohne Scrupel nach Dariken rechnen läßt, so leiht sie ihm auch die Empfindungen eines gesetzestreuen Juden ihrer Zeit. Gerade in dieser Unfähigkeit zu einer historischen



Darike.

Auffassung und Darstellung liegt ihr Werth als Quelle für die vorgriechische und den Beginn der griechischen Zeit.

Es ist nun oben behauptet worden, daß die Herrschaft des Gesetzes den Blick der Gemeinde wie auf ihre Vergangenheit, so auch auf ihre Zukunft gelenkt, daß dieselbe ein lebhafteres Hervortreten der messianischen Hoffnung zur Folge gehabt habe. Dies geschah um deswillen, weil die Gemeinde in der Gegenwart den Lohn ihrer Gesetzeserfüllung nicht empfing und doch der Vergeltungsglaube die Voraussetzung der gesetzlichen Frömmigkeit war. Trotz dieser blieb sie ein Knecht der Heiden. Diesen Widerspruch zwischen ihrem Ideal und der Wirklichkeit macht ihr die messianische Hoffnung erträglich. In der Zukunft wird ihr, sagt ihr der Glaube, vergolten werden. Auch der Widerspruch zwischen den Schicksalen des einzelnen Individuums und dem Vergeltungsglauben verliert durch sie für den Frommen seinen Stachel. Aus dem Glauben an die bessere Zukunft seines Volkes schöpft der Jude die Freudigkeit zur Gesetzeserfüllung und die Kraft, demselben zu genügen, ohne durch die entgegenstehenden Erfahrungen des täglichen Lebens beirrt zu werden. Wie der Mensch ja allgemein sich mit Hoffnungen leicht bezahlen zu lassen

pflegt, so verzichtet der Jude angesichts der geweissagten zukünftigen Verherrlichung seines Volkes und im stolzen Bewußtsein, durch sein Handeln zu ihrer Herbeiführung beizutragen, darauf, in allem Einzelnen den Lohn seiner Gesetzeserfüllung für sich und sein Volk schon in der Gegenwart zu erhalten, und nimmt individuelles und nationales Unglück hin, ohne in seinem religiösen Glauben erschüttert zu werden. So erhält der gleichzeitige Besitz von Gesetz und messianischer Hoffnung die religiöse Stimmung der Gemeinde im Gleichgewicht. Nur weil die messianische Hoffnung die Unvollkommenheiten des Gesetzes erträglich macht, beharrt man in dem Eindrucke, in dem Reiche und unter dem Schutze des allmächtigen Gottes zu leben.

Lebendig erhalten aber wird die messianische Hoffnung durch das Studium der prophetischen Schriften. So lehnt man sich auch hier an die Vergangenheit an. Aber freilich bedeutet der Besitz der prophetischen Schriften weit mehr als den Besitz der messianischen Idee und damit die Sicherung der erreichten Stufe religiösen Glaubens. Er ermöglicht auch die weitere Entwicklung. Aus dem Judenthum hat sich das Christenthum herausbilden können, weil nicht nur einzelne im Gesetze geborgene prophetische Erkenntnisse Eigenthum desselben geworden waren, sondern weil daneben auch von dem Schatz der übrigen prophetischen Ideen stetig Beeinflussungen des religiösen und sittlichen Lebens ausgingen. Wie wichtig das war, ist aus dem S. 185 f. Bemerkten verständlich. Außerdem liegen in der Herrschaft des Gesetzes zwei Gefahren verborgen: die Gefahr, daß die ethischen Gedanken neben dem Culte verkümmern und daß der sittliche Wandel unter dem Gesichtspunkt einer gesetzlichen Leistung betrachtet wird, und der andere, daß sich der Blick so sehr auf die Cultgenossenschaft einschränkt, daß die Religion zur Volksreligion erstarrt. Die von den Resten der Prophetie ausgehenden Wirkungen haben beide überwinden helfen. Die universale Bedeutung des Gottesreichs ist von ihnen ebenso dem Judenthum gepredigt worden, als die über das Gesetz hinausgehenden Anforderungen, welche Gott an die Gesinnung und den Wandel des Menschen stellt. Doch reicht diese Wirkung der prophetischen Schriften wahrscheinlich nur mit ihren Anfängen in die vorgriechische Zeit zurück.

Wie nun das Gesetzesstudium anknüpft an die Schlußredaction des Pentateuchs, so die Beschäftigung mit den Gedanken der Propheten an die Sammlung der Reste der prophetischen Literatur. Diese genießen bereits seit Jahrhunderten den Charakter heiliger Schriften und gewinnen jetzt in Anlehnung an den Pentateuch die Bedeutung canonischer, d. h. das Leben der Gemeinde regelnder Schriften. Sie werden als Schriften aufgefaßt, welche, wie der Pentateuch, den Willen Gottes offenbaren, also mit unter den Begriff des Gesetzes fallen. Diese Betrachtungsweise sichert die Autorität der prophetischen Schriften in der Gemeinde. Der historischen und religiösen Bedeutung derselben wird eine solche freilich durchaus nicht gerecht.

Die Schlußredaction des Pentateuchs zieht eine solche der Reste der

prophetischen Literatur nach sich. Schon das führt auf die Vermuthung, daß auch die jetzige Gestalt der prophetischen Literatur nicht ohne Streichungen, Uebermalungen und Zusätze zu Stande gekommen sein wird, was ja beim Pentateuch jetzt so ziemlich jedermann annimmt, während sich viele noch darin gefallen, es für die prophetischen Schriften beharrlich abzuleugnen. Schon der äußere Zustand der überkommenen Reste der Prophetie mag hierzu genöthigt haben. Manches hat wahrscheinlich schon zu dieser Zeit nur noch in beschädigtem Zustande vorgelegen. Gar manche isolirte Schriftstücke fanden sich ferner vor. Dort mußte man nachbessern, hier durch Vereinigung zu größeren Verbänden helfen, was vielfach ohne Einschaltung verbindender Abschnitte nicht ausführbar erschienen sein wird. Dasselbe empfahl sich, wenn vom selben Verfasser mehrere einzelne Orakel oder mehrere Sammlungen solcher überliefert wurden, oder gar beides neben einander vorlag. Aber nicht nur von formellen Gesichtspunkten aus ist man zu Eingriffen solcher Art angeleitet worden, auch das Studium des Inhaltes hat dazu Veranlassung gegeben. Wie Widersprüche zwischen den verschiedenen Quellenschriften des Pentateuchs vielfach, wiewohl zum Glück für uns nicht überall, eine Vermittelung und Ausgleichung durch redigirende Hände erfahren haben, so sind auch innerhalb der prophetischen Literatur Widersprüche beseitigt worden, auf welche man aufmerksam wurde. So ist, wie S. 126 f. gezeigt worden ist, in Sach. Cap. 6 durch Streichungen die Weissagung beseitigt worden, daß Serubbabel nach Vollendung des Tempelbaus als messianischer König eingesetzt werden solle, und damit diese Weissagung in Einklang sowohl mit dem Grundtypus der messianischen Weissagung als dem Geschichtsverlauf gebracht worden. Daß aber in der Weissagung Jes. Cap. 7, um einen Widerspruch mit dem Geschichtsverlauf auszumerzen, ein ursprünglicher Bestandtheil unterdrückt und durch einen sehr wenig geschickten Einsatz ersetzt worden ist, haben wir Band I S. 594 Anm. 1 gesehn. Ebenso hat man durch Ergänzungen da abgeholfen, wo die Ausführungen der Aelteren hinter den religiösen Gedanken der jüngeren Zeit zurückzubleiben schienen. Man hat Erwartungen nachgetragen, welche zu fehlen schienen, so die Figur des aus Davids Geschlecht stammenden messianischen Königs und die Hoffnung der Wiedervereinigung Judas und Israels unter einem Scepter in den Weissagungen Hoseas, Cap. 2, 1—3. 3, 5 vgl. Band I S. 577 Anm. 1, hier ohne die Widersprüche zu merken, in welche man sich mit Hoseas Grundgedanken verwickelte. Am. 2, 4 f. hat man ein Drohorakel gegen Juda ergänzt, welches man im Zusammenhang vermißte, vgl. ebenda S. 571 Anm. 1. Man hat ferner den Argumentationen der Aelteren nachgeholfen, wenn sie zu wünschen übrig ließen. Vom Standpunkt des entwickelteren, jüngeren Gottesglaubens aus ist dies Am. 4, 13. 5, 8 f. 9, 6 geschehn, vgl. Band I S. 571 Anm. 1. Auch der Abschnitt über die Nichtigkeit der heidnischen Götter Jer. 10, 1 ff. beurtheilt sich hiernach. Die jüdische Vergeltungslehre ist gewahrt in dem Zusatze Jer. 12, 1 ff. Unglücksweissagungen haben mehrfach tröstliche Zusätze erhalten, vgl. Jer. 16,

14 f. 17, 7 ff. Es haben diese Ueberarbeitungen des Textes der prophetischen Bücher noch nicht in dem nöthigen Maaße die Aufmerksamkeit der Ausleger auf sich gezogen,[1]) weshalb sie hier blos gestreift werden. Um Mißverständnisse zu vermeiden, bemerke ich ferner ausdrücklich, daß diese überarbeitende Beschäftigung mit den Resten der Prophetie schon vor der hier zu besprechenden Zeit geübt worden sein kann und sich über sie hinaus erstreckt. Denn nach sicheren Spuren hat die Sammlung der prophetischen Schriften ihre jetzige Gestalt frühestens beim Beginn der griechischen Zeit erhalten.

Dieselben Gründe nun, welche unsere Zeit zur Beschäftigung mit den Resten der älteren Prophetie treiben, vermitteln es auch, daß man sich an dieselbe inhaltlich wie formell aufs genaueste anlehnt, wenn man die Zukunftshoffnungen der Gemeinde in neuen Ausführungen darstellt. Man hat also auch hier das Bedürfniß der Anlehnung an eine ältere Autorität. Was man von den älteren Schriften erhalten hat, ist Gottes Wort; es ist daher Quelle der Belehrung auch für den Darsteller der Zukunftshoffnung. Man ist überzeugt, daß sich noch zu erfüllen hat, was von den Aussprüchen der alten Männer Gottes noch nicht eingetroffen und auch vom Gang der Geschichte noch nicht widerlegt worden ist. Will man der Gemeinde verkünden, was sie von der Zukunft noch zu hoffen hat, so gilt es, sich in diesen Aussprüchen Raths zu holen, und man darf überzeugt sein, daß diejenigen Hoffnungen nicht trügen werden, welche in den alten Weissagungen Stütze und Beleg haben.

So kommt es, daß die aus unserer Zeit herrührenden Weissagungen die Gedanken der älteren mit oft wörtlicher Anlehnung wiederholen,[2]) weshalb wir sie die reproducirende prophetische Schriftstellerei nennen.

Man wendet sich an die alten Schriften, wenn ein bestimmter Anlaß zu der Hoffnung gegeben zu sein scheint, daß nun endlich die Erfüllung der Verheißungen Gottes bevorstehe, und eben dies zur Verkündigung einer frohen und tröstenden Botschaft drängt.

Verrathen diese Schriftstücke sowohl in ihrer Abhängigkeit von älterem prophetischem Schriftthum als in ihrer Anonymität[3]) ihren Zusammenhang mit der Schlußredaction der prophetischen Schriften, so bilden sie andererseits die Fortsetzung derjenigen nachexilischen Weissagung, welche uns in den Büchern

---

1) Es hängt das damit zusammen, daß sich die Untersuchung viel zu sehr auf die Herkunft der einzelnen Stücke beschränkt hat, als ob diese sich von selbst hätten zusammenfinden können. Man hat nicht genügend beachtet, daß es auch die Gestalt der einzelnen Bücher, ja des ganzen Prophetencanons zu erklären gilt. Vgl. das Zeitschr. f. d. altt. Wiss. 1881, S. 171 Bemerkte.

2) Es ist schwer verständlich, daß auf Hinweisungen auf diesen Punkt hat geantwortet werden können, man könne eine solche Mosaikarbeit nicht wohl für möglich halten. Die Urheber dieses wenig glücklichen Arguments haben die Kleinigkeit übersehn, daß die Reden der Propheten der Chronik genau in der gleichen Weise zusammengesetzt sind, vgl z. B. 2. Chron. 15, 3—7 mit Hos. 3, 4. Jer. 29, 13 f. Vielleicht dürfte dem Chronisten bekannt gewesen sein, was zu seiner Zeit als erlaubt und als charakteristische Gepflogenheit gegolten hat.

3) Nur das Buch Joel bildet in letzterer Beziehung eine Ausnahme.

Haggai, Sacharja und Maleachi begegnet ist. Daß ihre Abhängigkeit von der älteren Literatur größer ist als diejenige dieser, erklärt sich aus den veränderten Zeitverhältnissen. Man steht weit stärker unter dem Einflusse einer alles regelnden heiligen Schrift.

Die prophetischen Erzeugnisse unserer Zeit lehren nun recht deutlich, daß die messianische Hoffnung nicht immer in gleicher Weise die Aufmerksamkeit der Gemeinde auf sich gezogen hat, vielmehr nur in bestimmten historischen Momenten lebhafter ins Bewußtsein derselben getreten ist. Eben diese sind die Geburtsstunden dieser Schriftstücke. In den Herzen einzelner Frommer wird sie immer gelebt haben und durch das Studium der alten Prophetie wach erhalten worden sein. In Zeiten der Ruhe, des Friedens, inneren Gedeihens mußte sie angesichts der Thatsache, daß man unter der Herrschaft des Gesetzes in einem Reiche Gottes lebte, zurücktreten. Die Verhältnisse der Gegenwart befriedigten, so lange die Gemeinde in ihrem Cult und dem Genusse der Güter des heiligen Landes nicht gestört wurde, und die Bemühungen um das Gesetz schufen ein gutes Gewissen. Darum dachte man nicht weiter darüber nach, ob der Lohn der Gesetzeserfüllung in allem vorhanden sei. Je mehr man die Gegenwart als ein Gut empfand, und je mehr ihre Dauer gesichert erschien, desto weniger war man veranlaßt, sich mit der Zukunft zu beschäftigen.

Dagegen wird die öffentliche Aufmerksamkeit sofort auf dieselbe gelenkt, wenn kriegerische Ereignisse die Fortdauer der bisherigen Zustände in Frage zu stellen scheinen, oder die innere Lage der Gemeinde aus diesem oder einem anderen Grunde nicht befriedigt.

Der erste Fall ist bezeichnend, da er die Abhängigkeit der Zeit von den älteren Weissagungen charakterisirt. Weil nach diesen kriegerische Verwickelungen dem Eintritt des messianischen Reichs vorausgehn sollen, zuvor die Throne der Heiden gestürzt werden sollen, so fragt man sich, wenn die über die Gemeinde herrschende Macht in Kriege verwickelt wird, ob man hierin nicht jene das messianische Reich heraufführenden Kriege zu erkennen hat. So scheinen die Eroberungszüge Alexanders und seiner Nachfolger die Hoffnung auf baldige Verherrlichung der Gemeinde wachgerufen und die Abfassung prophetischer Schriftstücke, wie Jes. Cap. 23, Zach. Capp. 9—14, Jer. Capp. 46—51 veranlaßt zu haben.

Namentlich üben kriegerische Verwickelungen diese Wirkung aus, wenn die Gemeinde in sie hineingerissen wird, wenn der Krieg in ihr Land getragen und sie durch einen Feind vergewaltigt wird. Dann scheint eine solche Heimsuchung jene letzte schwere Noth zu sein, welche Gott vor dem Eintritt der messianischen Zeit über sein Volk nach den alten Weissagungen verhängen will, um es zu strafen und zu läutern. Daher erwartet man, daß unmittelbar daran sich Gottes Gericht über die Heiden, d. h. der Sturz der heidnischen Weltmacht, schließen werde. Nur unter diesem Gesichtspunkte kann man die Geschehnisse verstehn, ohne an Gott und seiner Gerechtigkeit irre zu werden, da man alles vom Vergeltungsglauben aus beurtheilt, die Gemeinde als gerecht,

die Heiden als sündig faßt. Eine solche Entstehungsursache muß z. B. für die Weissagung Jes. Capp. 24—27 behauptet werden, ohne daß es recht gelingen will, die historische Situation genauer auszumitteln, in welcher sie wurzelt.

Aber auch andere Calamitäten, unter welchen die Gemeinde zu leiden hat, veranlassen das gleiche, da sie als eine letzte Zornäußerung Gottes aufgefaßt werden, als ein letztes Gericht, mit welchem der Gerechtigkeit Gottes Genüge geleistet ist. Aber eben damit gewinnen sie zugleich die Bedeutung eines Vorzeichens des Tages Gottes, d. h. sie verkünden, daß das Gericht Gottes über die Heiden und die Verherrlichung Israels nahe bevorstehn. Ein Beispiel dieses Schlusses bietet das Buch Joels, welches wahrscheinlich aus dem Jahrhundert zwischen Esra und Alexander stammt. Sein Verfasser erblickt in Heuschreckenschwärmen, welche das heilige Land verwüsten, die Vorboten des göttlichen Gerichts.

Daraus aber, daß sich diese Reproductionen der messianischen Hoffnung der Gemeinde an ältere Schriften als Quelle und Regel anlehnen, erklärt sich nun der wenig einheitliche Charakter, welcher sie in Gedanken wie Darstellung kennzeichnet. Die ältere Weissagung ist eben eine sehr mannichfaltige. Sie lehnen sich an sie als Ganzes an und knüpfen nicht, wie wir das schon bei dem ersten Wiederaufleben der Prophetie in nachexilischer Zeit beobachtet haben, reinlich an die letzte vorhergehende Phase an. Bald haben sie in Sonderheit mehr den Typus Ezechiels, bald mehr den Deuterojesaias. Einzelne Zukunftshoffnungen treten vielfach völlig isolirt und ihrer naturgemäßen Zusammenhänge beraubt auf. Auch einander von Haus aus widersprechende Züge trifft man zuweilen an, ohne daß eine Ausgleichung versucht wird.

Unter einander stimmen natürlich bei diesem Sachverhalt die dieser literarischen Schicht angehörenden prophetischen Schriftstücke noch weniger überein. Unter den hier in Betracht kommenden Differenzen interessirt namentlich eine. Als alleiniger Herrscher im messianischen Reich erscheint bald Jahwe allein; das Königthum Jahwes über sein Volk wie alle Welt kennzeichnet die bessere Zukunft des Volkes. Bald aber erscheint die Hoffnung auf einen nationalen König, welcher durch Ueberwindung der Weltmacht das messianische Reich herbeiführt (Sach. 9, 9ff., Jes. 9, 1ff.), oder auftritt, nachdem Gott dieselbe gestürzt hat (Jes. Capp. 32. 33). Das erstemal ist deutlich die messianische Zeit nur als Verklärung der Gegenwart gedacht. Unter der Fremdherrschaft hat man sich des Gedankens entwöhnt, einen nationalen Staat zu bilden, an die Stelle der Herrschaft eines Königs ist im Gesetze bereits die des Königs Jahwe getreten. Nur daß diese völlig hervortrete und aller Welt offenbar werde, ist noch nöthig. Das zweitemal aber knüpft man an die ältere Gestalt der messianischen Hoffnung genauer an. Doch zeigt sich auch hier die Einwirkung der Gegenwart in der Art, wie der Messiaskönig vorgestellt wird. Er erscheint als Ueberwinder der Heiden, als Bringer des Weltfriedens, als ein von Gott

mit besondern Gaben aus der Höhe für seinen Beruf ausgestattetes Wesen. Gottes Geist wirkt in ihm besondere sittliche und religiöse Tüchtigkeit Jes. 11, 2. 32, 15, was allerdings schon die alte Weissagung erwartet hatte Jes. 28, 6, in Sonderheit aber Deuterojesaia von Cyrus als Gottes Werkzeug behauptet hatte Jes. 44, 28. 45, 1—7. 13. Wird man hierin hauptsächlich eine Nachwirkung dieser deuterojesaianischen Vorstellungen von Cyrus, dem Gesalbten Jahwes (vgl. S. 72 f. 83 f.), zu erblicken haben, so dürfte die Vorstellung, daß der Messias die Heiden besiegt und denselben Frieden auferlegt, im Gegensatz zur Herrschaft der Weltmacht erfaßt worden sein.

In einem Punkte aber geben sich diese Erzeugnisse der reproducirenden prophetischen Schriftstellerei völlig als Kinder ihrer Zeit und unterscheiden sich damit zugleich aufs deutlichste von der älteren Prophetie. Die Rüge der Sünden der Gegenwart tritt in ihnen ebenso zurück als in dieser hervor. Nichts ist so sehr als dieses für sie charakteristisch. In der alten Prophetie beginnt der prophetische Vortrag entweder mit der Schilderung der Sünden Israels, welche das göttliche Gericht herausfordern, z. B. Jes. Cap. 1, oder mit der Verkündigung des göttlichen Gerichts, welches mit Israels Sünden motivirt wird, z. B. Mich. Cap. 1. Beides begründet den Ruf zur Buße und Umkehr. Und schließt die Weissagung mit einer Verheißung, also messianisch, so hat sie zur Voraussetzung, daß Israel sich vor dem Gericht, oder nach demselben und von ihm geläutert, bekehrt. Das ist jetzt anders geworden. Buße und Bekehrung werden nicht mehr in der alten Weise als unerläßliche Vorbedingung des Eintrittes des messianischen Reichs empfunden. Als Ganzes ist Israel, wie die Herrschaft des Gesetzes dies ja zeigt, im Stande der Gnade und steht zu Gott in einem Bundesverhältnisse. Die Gemeinde bemüht sich durch Gesetzeserfüllung die etwa noch vorhandenen Unreinigkeiten zu beseitigen und erhält dadurch das Anrecht, der Erfüllung der noch ausstehenden messianischen Hoffnungen gewärtig zu sein. Sie hat heiligen Charakter, welcher zwar gestört, aber bei dem ununterbrochenen Bestande des gesetzlichen Cultes nicht völlig aufgehoben sein kann. Freilich gibt es in ihr Sünder, und diese zu beseitigen können göttliche Gerichte noch nothwendig sein, nicht aber kann in ihr die Sünde die Bedeutung und die Folgen haben wie zur Zeit der alten Propheten. Freilich kann das bevorstehende Gericht Gottes auch der Gemeinde Veranlassung geben zu zittern. Sie kann nicht mit ungemischter Freude ihm als dem Mittel ihrer Verherrlichung entgegensehn, hat sich vielmehr die ängstliche Frage vorzulegen, ob sie nicht mitbetroffen werden wird, vgl. Jes. 33, 14 ff. Daher soll sie sich demüthigen, wenn eine öffentliche Calamität den Gedanken nahe legt, Jahwe zeige sein Kommen zum Gerichte an; Joel 2, 12 ff. Aber ein nochmaliger Bruch Jahwes mit seinem Volke ist nicht mehr zu befürchten. Deshalb ist für diese eschatologischen Schriftsteller keine rechte Veranlassung vorhanden, die Gemeinde in der Weise der alten Propheten zur Buße und Bekehrung aufzufordern, oder ihre Sünden aufzuzählen, und ihr für den Fall weiterer Verstocktheit den Untergang zu weissagen. Ganz im Gegentheil

ist jedes Unglück, welches man als eine Züchtigung Gottes aufzufassen sich veranlaßt fühlt, geeignet, die Ueberzeugung zu verstärken, daß die Weltlage zu den Voraussetzungen des Glaubens nicht stimmt, und die Zuversicht zu erzeugen, daß um deswillen der Umschwung nicht mehr fern sein könne. Wenn mit den Heiden verglichen, ist ja Israel trotz allem rechtbeschaffen und doch im Unglück, jene sind sündig und beherrschen dennoch Gottes Volk. Daher findet sich gerade in diesen Schriftstücken die Bezeichnung der Heiden als Sünder, der Gemeinde als Gerechter, worüber im folgenden Capitel noch zu sprechen ist.

Daher erklärt es sich weiter, daß, wo in solchen Schriftstücken von einem Gerichte über Israel gesprochen wird, dies in allgemeinen Zügen und in Anlehnung an ältere prophetische Stellen geschieht: die Situation hat die Hoffnung nahe gelegt, daß Israels Hoffnungen auf Verherrlichung sich erfüllen werden, hierzu aber gehört nach dem Worte Gottes auch die Erwartung eines Gerichts.

Ebenso versteht sich von hier aus, daß in ihnen der Ruf zur Buße oder Bekehrung entweder ganz fehlt oder doch keine rechte Rolle spielt. In dieser Hinsicht stellt sich also der Inhalt dieser Reproductionen und Imitationen als enger dar als der Inhalt der Originale alter Prophetie und als im Wesentlichen aus ihm verkürzt. Dieselben pflegen vollentwickelt von dem Gedankeninhalt der alten Prophetie nur den dritten und letzten, aber nicht einmal bei allen alten Propheten vorhandenen Theil zu enthalten, die messianische Verkündigung.

Dafür ist jedoch ihr Inhalt in anderer Hinsicht gewachsen. Das Gericht über die Feinde Israels hat erhöhte Bedeutung gewonnen. Es setzt sich hierin eine Entwicklung fort, welche bereits bei Ezechiel und Deuterojesaia zu beobachten war. Die fromme Betrachtung der Dinge stößt sich beständig an der Thatsache der Fremdherrschaft. Für die früheren Vergewaltigungen Israels haben die Heiden ebenso wenig Strafe erhalten. Dies steht also noch aus, darauf wartet man, das ist das nächste, woran man denkt, wenn der Umschwung sich anzudeuten scheint. Daher beginnen einzelne dieser Abschnitte mit der Verkündigung des Gerichtes über die Heiden, wie umgekehrt die alte Prophetie mehrfach mit dem Gerichte über Israel.

Die prophetischen Abschnitte dieser Art, welche außer an dem hier gekennzeichneten Inhalte auch an gewissen Eigenthümlichkeiten der Darstellung zu erkennen sind, sind von den S. 206 f. erwähnten redactionellen Zusätzen zu älteren Abschnitten nicht überall streng geschieden. Vielmehr macht es der geringe Umfang einzelner derselben wahrscheinlich, daß sie von Haus aus zu dem Zwecke aufgesetzt worden sind, eine bestimmte Stelle in den überlieferten prophetischen Schriften einzunehmen, sei es, daß sie als Ergänzung oder Ersatz gemeint waren. Zu diesem Zwecke ließ sich aber auch statt eines hierzu erst zu verfassenden Abschnittes ein passendes Stück einer vorliegenden selbständigen Weissagung verwenden, wie dies zu Jes. 2, 1 ff., Mi. 4, 1 ff.

vermuthet werden muß. An beiden Stellen soll dieser aus einem selbständigen Schriftstück von reproducirender Art entlehnte Abschnitt den Eindruck der vorhergegebenen Weissagung vom Untergang Jerusalems aufheben.

Es ist bereits Band I S. 557 darauf aufmerksam gemacht worden, daß diese die Gedanken älterer Propheten reproducirende prophetische Schriftstellerei die Brücke zu der apokalyptischen Schriftstellerei bildet, welche uns im Buche Daniel zuerst entgegentritt und seitdem in der jüdischen Gemeinde geblüht hat. Diese wendet zur Deutung der Räthsel der Gegenwart das gleiche Mittel an, indem sie die Schriften der Aelteren befragt, wird aber dadurch, daß sie um größeren Eindruck zu machen und größere Autorität zu gewinnen, die Deutung derselben in den Mund eines berühmten Mannes der Vergangenheit legt, dazu gezwungen, einen entscheidenden, sie von allem Früheren ähnlicher Art scharf trennenden Schritt zu thun. Sie sieht sich dadurch veranlaßt, die zwischen der Gegenwart und jenem Vorfahren liegende Zeit in den Bereich der Weissagung zu ziehn, bekannte Vergangenheit künstlich zur geweissagten, nur eben in den Umrissen erst erkennbaren Zukunft umzugestalten.

Ist nun im Abschluß des Pentateuchs und der historischen Schriften, wie in dieser Sammlung und Ueberarbeitung der überlieferten prophetischen Schriften die literarische Thätigkeit der Zeit zwischen Esra und Alexander, der Vergangenheit zugewandt, und strebt sie danach, die aus dieser ererbten Güter der Gegenwart zu sichern, so hat sich das eigenthümliche religiöse Leben derselben einen classischen Ausdruck geschaffen in der Psalmendichtung.

Es ist bereits S. 200 f. bemerkt worden, und wird noch näher ausgeführt werden, daß die Psalmendichtung aus den praktischen Bedürfnissen des täglichen Gottesdienstes der nachexilischen Gemeinde entsprungen ist. Die christliche Wissenschaft hat sich das Verständniß derselben durch eine mit zwei Fehlern behaftete Betrachtungsweise verbaut. Sie ist an die Psalmen mit der Voraussetzung herangetreten, es handle sich in ihnen um Aeußerungen individueller Frömmigkeit und zumeist um Werke einzelner Frommer des israelitischen Alterthums. Beides ist sehr verzeihlich. Denn die in unserem Psalmenbuche den meisten Psalmen[1]) beigegebenen Ueberschriften bezeichnen dieselben als Gedichte vorexilischer Dichter, einen Psalmen soll Mose gedichtet haben, 73 David, 2 Salomo, 12 Asaph, 1 Heman und 2 Etan. Erst durch die neueren Untersuchungen über den Psalter ist deutlich geworden, daß diese Ueberschriften sämmtlich sehr jungen Ursprungs und von den S. 200 f. geschilderten Ansichten der Chronik über den Ursprung der Tempelmusik abhängig sind. Aber auch, nachdem dies deutlich geworden war, war doch damit die Herkunft des Psalters aus nachexilischer Zeit so wenig erkannt wie der Charakter seiner Lieder als Gemeindelieder. Denn die Maaßstäbe zur Unterscheidung vorexilischer und nachexilischer Frömmigkeit fehlten so gut, wie die genauere Kenntniß der Unterschiede des vorexilischen

1) Nur 34 von den 150 Liedern des Psalters sind ohne solche.

und des nachexilischen Cultes. Dazu erscheint als redendes Subject in den Psalmen gewöhnlich eine Einheit.

Daß die Psalmen aber ein Erzeugniß nachexilischer Frömmigkeit sind, geht vor allem aus ihrem Gottesglauben hervor: er ist in allen Stücken von nachexilischem Gepräge und dieselben Vorstellungen durchziehn das ganze Buch. Ferner ist nicht zu sagen, welches Stück vorexilischen Cultes die Veranlassung zur Entstehung von Liedern vom Inhalt der Psalmen gegeben haben sollte. Gesungen worden ist freilich auch im vorexilischen Tempel und zwar, wie es scheint, sehr fleißig und eifrig. Die Vorfahren der 536 heimkehrenden Tempelsclaven und Sänger werden das besorgt haben, aber welcher Art die damals dort zu hörenden Lieder waren, ist aus Am. 5, 21 ff. deutlich: „Ich hasse, verschmähe eure Feste, mag nicht riechen an euren Festversammlungen. Selbst wenn ihr mir Brandopfer bringt, und an eueren Speisopfern habe ich kein Gefallen und auch Mahlopfer von Mastkälbern will ich nicht sehn. Entfernt von mir den Lärm eurer Lieder und das Spiel eurer Harfen will ich nicht hören.“ Danach haben wir uns die Musik im vorexilischen Tempel wohl zunächst als zur Ausschmückung der Opfermahlzeiten bestimmt zu denken, sie wird recht weltlich geartet gewesen sein. Ist aber bei dem für den König gebrachten Morgenbrandopfer gesungen und gespielt worden, so können die hierbei verwandten Lieder nicht wohl den Inhalt unserer Psalmen gehabt haben. Dazu kommt, daß Ezechiel, welcher den täglichen Opferdienst steigert und ihn als für die Gesammtheit gebracht zuerst bestimmt bezeichnet, von dem Gesang im Tempel kein Wort spricht, auch nicht in der Stelle, in welcher er die fremden Tempelsclaven, zu denen die Sänger als Leibeigene gezählt haben werden, aus dem Tempel verwiesen haben will. Die Functionen der fremden Tempeldiener beim Opfer weist er dabei Cap. 44, 9 ff. den Leviten zu, indem er sie einzeln aufzählt. Es ist sonach nicht wahrscheinlich, daß Spiel und Gesang beim vorexilischen Morgenbrandopfer eine besondere Rolle gespielt hat. Haben sie beim täglichen Opferdienst stattgefunden, so müssen sie etwas so Nebensächliches gewesen sein, daß Ezechiel sie durch sein Stillschweigen als künftig wegfallend bezeichnen konnte. Es ist vielmehr anzunehmen, daß nach der Wiederherstellung der Wegfall der alten Art der Tempelmusik zusammen mit dem Streben, den täglichen Gottesdienst würdiger zu gestalten, zur Ausbildung des musikalischen Theils des täglichen Cultes geführt hat, von welchem S. 261 f. gesprochen werden wird. Die Zeit, welche das Hohenpriesterthum und die Organisation des Priesterthums geschaffen hat, wird auch diese Dinge neugeordnet haben. Sie mag die Grundlagen des nachexilischen Herkommens gelegt haben, vgl. S. 103 ff. Damit war der Impuls zur Entstehung der Psalmendichtung gegeben. Die Hypothese ihres vorexilischen Ursprungs nöthigt sie vom Culte loszulösen. Was aber dann diese Dichtkunst erzeugt haben soll, ist schlechterdings nicht zu sagen. Sie schweben dann nach Zweck und Veranlassung in räthselhafter Weise in der Luft.

Daß sie aber Gemeindelieder sind, folgt aus ihrer Verwendung im Cult,

worüber nach den Zeugnissen der Chronik und des Talmud kein Zweifel sein kann. Freilich ist ja denkbar, daß individuelle Lieder unter ihnen seien, wie ja eine Gesammtheit sich das Lied eines Einzelnen aneignen kann, wenn dasselbe für das rechte religiöse Empfinden jedes Einzelnen in der Gesammtheit typisch ist. Aber in vielen Fällen sprechen die Psalmen unzweifelhaft die Stimmung aus, in welcher sich die opfernde und anbetende Gemeinde befindet, sie bringen ihren Dank dar für die Hülfe, welche Gott seinem Volke seit der Väter Tagen erwiesen hat, schreien zu ihm um Hilfe für sein Volk in Zeiten der Noth und Drangsal, bringen ihren Glauben an Gottes Weltregierung und seine Verheißungen, ihre unerschütterliche Zuversicht auf den endlichen Sieg Jahwes und die Verherrlichung seines Volkes zum Ausdrucke. Da nun auch die übrigen, welche sich weniger deutlich als Ausdruck des Gemeindeglaubens geben, im Gebrauche der Gemeinde sind, so liegt es zunächst, von ihnen das gleiche anzunehmen. Namentlich der Umfang, in welchem in den Psalmen die messianische Hoffnung zum Ausdrucke kommt, erklärt sich nur bei dieser Deutung hinreichend.

Daß die Psalmen in ihrem überwiegenden Theile[1]) ein lautes Zeugniß dafür bilden, daß sich die Gemeinde in dem Widerspruche zwischen ihrem Glauben und der Wirklichkeit wesentlich durch die messianische Hoffnung behauptet, ist so lange übersehn worden, als man in Anlehnung an das Neue Testament die messianischen Stellen auf dem Gebiete der Weissagung, nämlich in Weissagungen auf Einzelheiten aus dem Leben des Erlösers und der Kirche, gesucht hat. Denn die Stellen, in welchen man solche Weissagungen zu erkennen geglaubt hat, können nach ihrem überwiegenden Theile nur durch ein geistreiches Gedankenspiel als solche gedeutet werden, während sie in Wirklichkeit gar keine Beziehung auf die messianische Hoffnung haben. Indem die wissenschaftliche Untersuchung feststellte, daß hier nur eine Allegorie nach Art der synagogalen Exegese vorliege, entstand der Schein, als seien messianische Stellen im Psalter nicht vorhanden.[2]) Das eigentliche Gebiet der messianischen Hoffnung in den Psalmen ist vielmehr überall da zu suchen, wo die Gemeinde Jahwe ihre traurige Lage schildert und ihn auffordert zu helfen, oder, wie es bildlich heißt, aufzustehn, zur Hülfe zu eilen, aufzuwachen, zu ihr zu eilen, zu helfen, Erbarmen zu üben, zu retten, zu heilen, zu beleben, zu erlösen, nicht zu schweigen, sich nicht fern zu halten, vor allem in den Stellen, in welchen sie Gott bittet, ihr Recht zu schaffen, oder verzweifelnd klagt, wie lange es noch dauern werde. Messianisch sind sonach alle Klagpsalmen, sowie alle Psalmen, in welchen die Gemeinde ihre Zu-

1) Von den 150 Liedern des Psalters sind 54 ohne deutliche messianische Anspielungen, doch empfangen viele auch von diesen ihr specifisches Colorit durch dieselbe.
2) Repristinationstheologen faßten es vielfach als ihre Aufgabe die altkirchliche Allegorie zu vertheidigen, während sich die sogenannten Vermittelungstheologen auf das Sumpfgebiet der Typik zurückzogen.

versicht ausspricht, daß Gott ihre Sache führe. Der Psalter ist das messianischste Buch des Alten Testaments.

Aber nicht nur für die Herrschaft der messianischen Idee, sondern für alle religiösen Vorstellungen sind die Psalmen die vorzüglichste Quelle, welche wir haben. Denn nirgends anders kommt die Frömmigkeit der Zeit so unmittelbar zum Ausdruck.

Ein Umstand freilich thut ihrer Benutzung in dieser Hinsicht empfindlichen Eintrag: es ist im Einzelnen kaum möglich zu beweisen, welche Lieder des Psalmenbuches gerade in die Zeit zwischen Esra und Alexander zu setzen, welche Lieder älter, welche jünger sind. Wie es als möglich zugegeben werden muß, daß einzelne Lieder des Psalters älter als diese Zeit sind, so steht in Sonderheit fest, daß er zahlreiche Lieder aus griechischer Zeit enthält, und seine jetzige Gestalt erst in nachmakkabäischer Zeit erhalten hat. Er ist deutlich aus einer Verschmelzung verschiedener, ursprünglich von einander unabhängiger, Liederbücher entstanden, und mehrere dieser enthalten Lieder, von denen eine unbefangene und besonnene Untersuchung zugeben muß, daß sie die makkabäische Zeit, in Sonderheit die Zeit der Religionsnoth und der Erhebung zum Hintergrund haben. Daß andererseits zahlreiche Lieder die Zustände zum Hintergrund haben, welche infolge der Berührung mit dem Griechenthum in der Zeit der ptolemäischen und seleucidischen Herrschaft entstanden waren, wird dadurch bewiesen, daß zahlreiche Lieder nicht nur über die Herrschaft der Heiden und die aus derselben resultirende Trübung des Ideals der Gemeinde, sondern auch über eine religiöse Spaltung im Innern der Gemeinde zu klagen haben, und von den gesetzestreuen Israeliten abtrünnige und laue Glieder der Gemeinde unterscheiden, welche mit denselben Benennungen wie die Heiden benannt werden.[1])

Wenn jedoch die Chronik den Psalmengesang als integrirenden Bestandtheil des täglichen Gottesdienstes an verschiedenen Stellen voraussetzt, vgl. S. 200 f.,[2]) so muß daraus geschlossen werden, daß die Psalmendichtung in

1) Weniger Gewicht ist darauf zu legen, daß Psalmen dem synagogalen Cult anzugehören scheinen, welcher sich gleichfalls erst in griechischer Zeit entwickelt haben wird. Denn hier könnte spätere Anpassung vorliegen Auch sind wir über den Tempelcult nicht so genau unterrichtet, daß die Möglichkeit einer Verwendung solcher Psalmen in demselben bestritten werden dürfte. 2) Ich lege allerdings kein Gewicht darauf, daß nach 1. Chron. 16, 8—36 bei Gelegenheit der Einführung der Lade in Davids Zelt auf Zion ein Psalm gesungen worden sein soll, welcher aus Psalm 105, 1—15. 96, 2—13. 106, 1. 47. 48 zusammengestellt ist. Da er mit den letzten Versen auch die das 4. Psalmenbuch schließende Doxologie enthält, so hat man häufig geschlossen, daß zur Zeit des Chronisten die Psalmensammlung im Wesentlichen abgeschlossen gewesen sei, indem man von der Voraussetzung ausging, daß die Büchereintheilung vom Endredactor des ganzen Buches herrühre. Allein die Zugehörigkeit jenes Psalmen zum ursprünglichen Texte der Chronik scheint mir nicht über jeden Zweifel erhaben. Dazu erwähnt der Chronist bei ähnlichen Anlässen blos, daß Psalmen von bestimmtem Inhalte gesungen worden seien, ohne solche Produkte vorzuführen.

allem Wesentlichen ihre Gestalt bereits in unserer Zeit erhalten hat. Und darin liegt das Recht, die Psalmen überall da als Auskunft über die religiöse Gedankenwelt der Zeit zwischen Esra und Alexander zu betrachten, wo nicht bestimmter Anlaß gegeben ist, an jüngeren Ursprung zu denken.

Um der Schilderung der geistigen Bewegungen der griechischen Zeit die nöthige Unterlage zu verschaffen, soll nun im folgenden Capitel noch versucht werden, die Stufe religiöser und ethischer Erkenntniß zu schildern, welche die Gemeinde bis zur griechischen Zeit erreicht hat. Die Quellen, nach welchen es versucht wird, sind bereits genannt worden.

Dagegen soll von einer Literaturgattung, an deren Ausbildung die vorgriechische Zeit wahrscheinlich gleichfalls betheiligt ist, kein Gebrauch gemacht werden. Ich meine die Spruchdichtung, welche in der hebräischen Bibel durch das Buch der Proverbien vertreten ist. Freilich ließe sich nach ihm das geistige Leben der Zeit genauer und feiner zeichnen. Aber doch nur, wenn wir wüßten, wie groß ihr Antheil an ihm ist. Allein es ist dies nicht der Fall. Daß es als Ganzes jünger ist, als unsere Zeit, ist zweifellos. Das in Capp. 1—9 vorgetragene Lob der Weisheit verräth die Verhältnisse der griechischen Zeit. Aber auch sonst weist Einzelnes ziemlich tief herab, vgl. z. B. Cap. 23, 14. Die Herkunft der älteren Theile zu bestimmen ist in methodischer Weise noch gar nicht versucht worden. Freilich lehrt ihr Inhalt, daß sie in allem Wesentlichen ein Erzeugniß nachexilischer Frömmigkeit und Sitte sind. Die nüchternen Betrachtungen über das Treiben und die Schicksale der Menschen, die verstandesmäßigen Urtheile über den Werth der Güter des menschlichen Lebens, die dem Verständigen, welcher zu einer diese sichernden Lebensführung gelangen will, gegebenen Rathschläge, sie alle haben den monotheistischen Gottesglauben und den Vergeltungsglauben des Judenthums zur Voraussetzung.[1]) Auch noch anderes, so namentlich die engen Berührungen mit den Psalmen und die Stellung, welche in einzelnen Sprüchen das Weib einnimmt, weist die Entstehung dieser Dichtungsart in die nachexilische Zeit, wobei natürlich nicht geleugnet werden soll, daß einzelne der nach orientalischer Sitte auf Schnüren gereihten Münzen überprägtes älteres Courant

1) Wie es gekommen ist, daß man die Spruchdichtung gerade auf Salomo zurückgeführt hat, ist Band I S. 309 f. erklärt worden. Die Herleitung von Einzelsammlungen von Salomo, bezw. den Männern des Hiskia, vgl. Cap. 10, 1. 25, 1, berechtigt natürlich nicht, nach Zeiträumen innerhalb der vorexilischen Geschichte zu suchen, in welchen sich dieselben etwa unterbringen ließen. Davon hätten schon eine Vergleichung der Psalmenüberschriften, die Erwägung, daß der Chronist von Salomos und Hiskias Bemühungen um die Spruchdichtung noch nichts weiß, und die Erinnerung daran abhalten sollen, daß es in den letzten Jahrhunderten v. Chr. herkömmlich wird, alles von berühmten Männern der Vergangenheit abzuleiten, was eine besondere Autorität beansprucht. Eine methodische Untersuchung müßte auch hier vom Inhalte ausgehn. Wollte man aber versuchen, die Herkunft der einzelnen Theile genauer zu bestimmen, so böte die griechisch erhaltene Weisheit des Jesus Sirach, deren Entstehungszeit wir genau kennen, vielleicht Vergleichungspunkte dar.

vorstellen. Was jedoch vom Inhalt des Buches gerade Eigenthum unserer Zeit ist, ist nicht festzustellen, weshalb hier auf seine Benutzung verzichtet wird.

Die Religion des vorgriechischen Judenthums charakterisirt sich als eine Religion der inneren Widersprüche, das aber heißt behaupten, sie sei in einem sehr unfertigen Zustande gewesen. Den für das religiöse Empfinden schlimmsten dieser Widersprüche, den Widerspruch zwischen der Lage der Gemeinde und ihrem Glauben an Gottes Weltregierung und seine specielle Leitung Israels, haben wir bereits kennen gelernt und gesehn, daß ihn die messianische Hoffnung verdeckt. Aber der Weg, auf welchem über diesen Widerspruch hinweggeholfen wird, ist doch von Gefahren nicht frei. Denn er muthet den Frommen zu, sich an Erwartungen zu halten, welche in Wirklichkeit gar nicht erfüllbar waren, und als solche vom weiteren Lauf der Weltgeschichte immer deutlicher ausgewiesen werden mußten. Gab man sie deshalb auf, so bedingte das eine Verkümmerung, wenn nicht das Absterben der Religion; hielt man trotz des Augenscheines an ihnen fest, so mußte man sich schließlich im Widerspruche mit der Wirklichkeit der Dinge erschöpfen und aufreiben.

Ueber diese Klippe konnte nur eine Umbildung der messianischen Hoffnung hinüberheben.

Aber noch viele andere Widersprüche belegen die Entwicklungsbedürftigkeit des Judenthums. Die Religion der Gemeinde besitzt bereits die Anlage zur Weltreligion, zu einer rein geistigen und rein sittlichen Religion, aber doch eben erst die Anlage. Sie ist Volksreligion geblieben und betrachtet irdische und naturhafte Güter als die durch die Religion zu erstrebenden und verbürgten. Es ist ein innerer Widerspruch, daß der Schöpfer und Erhalter der Welt nur an einem hierzu bestimmten Orte Cult genießt. Es ist ein innerer Widerspruch, daß diese Verehrung in einem Cult besteht, dessen Voraussetzungen solche Vorstellungen von Gottes Heiligkeit sind, welche mit der Erkenntniß des sittlichen Wesens dieses Gottes streiten; ein Widerspruch, daß das Gesetz, welches dieser Gott seinen Verehrern auferlegt hat, überwiegend ceremonialer Natur ist, so daß das Sittengesetz nicht rein vor die Augen des Menschen tritt, sondern durch Reste einer niederen Entwicklung verdunkelt wird.

Damit ist erkannt, daß die Bedeutung der hier zu schildernden Entwicklungsstufe darin liegt, daß sie den Durchgangspunkt zu einer höheren Entwicklung bildet. Was vom vorchristlichen Judenthum überhaupt gilt, gilt ganz besonders von dem der vorgriechischen Zeit.

Die charakteristischen Unterschiede des Glaubens und der Sitte der Gemeinde in dieser Zeit von denen der früheren Zeiten aber sind bedingt einmal durch den Besitz des monotheistischen Gottesglaubens, dann durch die Herrschaft des Gesetzes. Beide beginnen das religiöse Denken immer mehr zu durchdringen. Von dem neuen Gottesglauben aus ergeben sich Consequenzen sowohl für die Vorstellungen von Gottes allgemeiner Weltregierung, als für die von seiner speciellen Leitung Israels. Auf die letztere wirkt weiter die Thatsache des Gesetzes. Von diesem aus aber gewinnen die Vorstellungen über Israel

und seinen Beruf, über Israels Verhältniß zu Jahwe und zu den Heiden, in Sonderheit die Vorstellungen vom Cult, von der Sünde und von der Sühne ihre charakteristische Färbung.

Zu beachten aber ist, daß die Gedankenentwicklung, welche im folgenden Capitel zu schildern ist, so wenig in der vorgriechischen Zeit zu einem Abschluß führt wie sie in ihr entspringt. Wie die Wurzeln derselben in der Prophetie, dem Deuteronomium und den geistigen Bewegungen des Exiles ruhn, so weisen sie andrerseits über unsere Zeit hinaus. Es ist daher im Interesse der Darstellung vielfach nicht zu vermeiden, daß sowohl auf die Wurzeln zurückgegriffen als auf die spätere Entwicklung verwiesen wird. Denn nur hierdurch läßt sich vielfach der eigenthümliche Besitz der Zeit selbst verständlich machen.

Zweites Capitel.

Glaube und Sitte des vorgriechischen Judenthums.

I. Gott und seine Weltregierung.

1. Die Gottesvorstellung.

Dieselbe ist in dieser Zeit so wenig wie in einer anderen einheitlich. Sie beruht zwar in allen Stücken auf einer Umbildung der altisraelitischen Auffassung durch die im Verlauf der Geschichtsdarstellung gekennzeichneten Factoren, doch haben diese nicht überall in gleicher Stärke gewirkt, und sie wirken in unserer Periode noch weiter. Die Gottesvorstellung vervollkommnet sich in ihr, wenn wir das Gemeinbewußtsein ansehn, noch weiter im Sinne der prophetischen Auffassung. Dies wie die Verschiedenheit des individuellen Denkens bewirkt, daß die Gottesvorstellung, welche wir aus der Literatur für diese Zeit erheben können, nicht durchweg einheitlich ist. Schulmäßiges theologisches Denken stellt sich Gott anders vor als der schlichte Glaube der Laien, und in beiden wie zwischen beiden werden sich noch dazu zahllose Abstufungen gefunden haben. Und doch hat die Gottesvorstellung dieser Zeit auch wieder einen völlig einheitlichen Charakter, dessen wir uns sofort bewußt werden, wenn wir nach ihrem Unterschiede von der altisraelitischen fragen. Zwei Merkmale eignen ihr im Gegensatze zu dieser durchweg. Das erste ist, daß Jahwe, der Heilsgott der Gemeinde, zugleich als Weltgott, d. h. als Schöpfer, Erhalter und Regierer der Welt und als einziger Gott betrachtet wird, neben welchem kein anderes Wesen vorhanden ist, welches es wirklich verdiente, Gott zu heißen und als Gott verehrt zu werden, daß man also glaubt, daß Jahwe mit den Mitteln des Weltgottes, als der allwissende und allmächtige, für das Wohl der Gemeinde sorge. Die Vorstellung von Jahwe dem Landesgott ist im Absterben. Cult

und Tempel und die Vorstellungen vom heiligen Land zeugen zwar noch von ihr, vermögen jedoch nicht das immer völligere Zurücktreten aufzuhalten. Das andere Merkmal ist, daß Jahwe als gerechter Gott gefaßt wird und daß es ein Axiom des religiösen Glaubens ist, daß Gottes Wirken schlechthin und überall ein gerechtes ist. Dies charakterisirt die erreichte Höhenlage und die Größe des Abstands von der vorprophetischen Zeit. Aus Jahwe ist so Gott geworden, aber er ist in besonderem Sinne der Gott Israels geblieben.

Schulmäßiges Denken schließt sich an die S. 73ff. 144. 184 geschilderten Vorstellungen Deuterojesaias und des Priestercodex an und hat daher das Streben, Gott und Welt von einander abzurücken, Gott als überweltlich und außerweltlich, als eine naturfreie, von der Natur völlig unabhängige und getrennte geistige Person sich vorzustellen. Im Glauben der Gemeinde wirken die alten Vorstellungen von Jahwes Eingreifen in den Weltlauf zu Gunsten seiner Frommen aufs kräftigste nach, aber dennoch macht sich auch in ihm sehr entschieden die Scheu geltend, Jahwe in den Weltlauf herabzuziehn. Er ist auch für den Glauben der Gemeinde der Himmelsgott.[1]) Daher ist also auch in dem Umfang der Beziehungen des Heilsgottes zur Gemeinde die eingetretene gedankenmäßige Umbildung der Gottesvorstellung in sehr deutlichen Wirkungen zu spüren. Umgekehrt enthält auch die mehr schulmäßige Gottesvorstellung als integrirenden Bestandtheil den Satz, daß der Schöpfer und Erhalter der Welt in historische Beziehungen zu den Menschen getreten ist, ihren und der Welt Schicksalen theilnehmend folgt. Das begründet die höhere Einheit beider und charakterisirt die Ueberlegenheit des Gottesglaubens der Gemeinde gegenüber allen anderen alten Religionen.

Bei Gottes Allmacht denkt man zwar auch an die Wunder der Weltschöpfung und Welterhaltung, aber doch zuvörderst daran, daß er den Lauf der Welt zum Besten seiner Frommen zu lenken, zu ihren Gunsten Wunder zu thun vermag, und erwartet daher, daß sich aus den Schicksalen der Gemeinde deutlich erkennen lasse, daß ihr Gott Herr im Himmel und auf Erden ist und über alle Königreiche Macht hat. Esra schämt sich, vgl. S. 155, sich von Artaxerxes eine Escorte auszubitten, da er demselben gesagt hat, die Hand seines Gottes walte schützend über den Frommen, und demüthigt sich daher, da ihm angesichts der zu transportirenden Summen doch ängstlich zu Muthe wird, vor Antritt der Wanderung mit seinen Genossen vor Gott durch einen Fasttag und erfleht seinen besonderen Schutz. Gerade hier aber widersprach die Wirklichkeit dem Glauben besonders empfindlich. Mochte die Gemeinde in ihrem Schicksal, mochte der Einzelne in seiner Lebensführung noch so oft Gelegenheit haben, die helfende Hand Gottes zu erkennen, die allgemeine Lage widersprach ihr eben, vgl. S. 204ff. Doch verliert diese Erscheinung dadurch einen Theil ihrer Bitterkeit, daß der religiöse Glaube das in der Gegenwart schmerzlich

1) 2 Chron. 36, 23; Esra 1, 2; 5, 11 ff.; 6, 9f.; 7, 12. 21. 23; Neh. 1, 4; 2, 4. 20.

Vermißte als in der Vergangenheit einst vorhanden gewesen voraussetzt. Diese hat ja nach Ausweis des Gesetzes Moses die auf die Gesetzeserfüllung gesetzten Güter besessen. Und so geschieht dem religiösen Glauben sein Recht. Hieraus erklärt sich die Rolle, welche der Preis der in der Geschichte der Väter sichtbaren Großthaten Jahwes in der heiligen Dichtkunst spielt. An ihm stärkt die Gemeinde ihren Glauben. Ebenso findet die Vorstellung, daß die Geschichte der Vorfahren unter Jahwes Schutz und seiner stetigen Einwirkung und Leitung verlaufen sei, ihren Ausdruck in der Geschichtsdarstellung der Chronik. Zu Gunsten seines Volkes schreitet Jahwe gegen alle Feinde desselben ein, sofern und solange es sein Gesetz hält. Hierin wirkt ein Trieb weiter, welcher uns schon in der deuteronomistischen Geschichtsschreibung und beim Priestercodex begegnet und S. 18 ff. 144 in seiner praktischen Bedeutung für das religiöse Leben bereits gewürdigt worden ist. So erklärt sich der Optimismus der Darstellung, welche die Geschichte Judas in der Chronik erfährt. Die Verklärung, in welcher im Priestercodex die Zeit der Religionsstiftung erscheint, überträgt sich jetzt auch auf die Zeit des judäischen Königthums. Aus dem schwachen Reich, welches sofort Schaden leidet, wenn es in das Getriebe der Geschichte auch nur hineingezogen wird, und nur gedeiht, wenn es von anderen Völkern unbeachtet bleibt, oder lediglich mit den kleineren Völkern Palästinas zu raufen hat, ist ein mächtiges, sieghaftes Reich geworden, mit Heeren, welche wenigstens ihrer Zahl nach die ganze alte Welt zu erobern genügt haben würden, ein Reich, welches mit Gottes Hülfe die fabelhaftesten Siege über ungezählte Feinde erficht. Statt der Armuth und Dürftigkeit des alten Juda treffen wir Pracht und Reichthum. Die Immoralität der Beamten und des Volkes, unter denen es nach der Predigt der Propheten fast verkommt, hat kaum eine Erinnerung zurückgelassen. Von den wirklichen Zuständen unter dem Königthum könnte man sich nach der Chronik gar keine Vorstellung machen. Wohl redet sie von Sünden des Königs und der Beamten, aber sie begreift darunter Perioden cultischen Abfalls oder cultischer Incorrectheit. Sie bilden einen leichten Schatten, welcher die leuchtenden Farben, mit welchen das Bild von der Vergangenheit gemalt ist, nur noch deutlicher hervortreten läßt. Das alte Juda hat alle irdischen und geistigen Güter in reicher Fülle besessen, nach denen sich die Gemeinde in Gebet und Gesetzeserfüllung abmüht.

Ihr zeitgeschichtliches Colorit aber erhalten die Vorstellungen von Gottes Allmacht und von seiner Leitung der Geschichte seines Volkes von den Vorstellungen über die Welt und ihren Lauf aus. Hieraus erklärt es sich, daß man sich Jahwe vornehmlich als den Wunderthäter denkt, wenn man ihn sich als allmächtig oder als Gott der Väter vorstellt. Hierauf ist bei Erörterung der Vorstellungen von der Welt und von Jahwes Eingreifen in den Weltlauf zurückzukommen. Hiernach bemißt sich der Sinn der Anrede: „Jahwe, du Gott unsrer Väter" im Gebet um Hülfe 2 Chron. 20, 6, und die Verwendung dieses Ausdrucks im Danke für die den Vätern erzeigten Wohlthaten, Esra 7, 27.

In nächster Beziehung zu den Vorstellungen von Gottes Allmacht stehn natürlich die von Gottes Allwissenheit. Sie ist als die Voraussetzung der Allmacht Gottes sowohl in Bezug auf die Schöpfung, Erhaltung und Regierung der Welt, als die Leitung der Geschicke des Volkes bereits von Deuterojesaia erkannt, und bereits von diesem ist beides in die für das Judenthum charakteristische Verknüpfung gebracht worden. Während nun in der folgenden Periode das Nachdenken über das in der Schöpfung und Erhaltung der Welt sich offenbarende Wissen Jahwes zu Speculationen führt, welche nur noch in loser Beziehung zur religiösen Auffassung von Gottes Allwissenheit stehn und daher niemals Eigenthum des Gemeinglaubens geworden sind, denkt man in unserer Periode bei derselben vorwiegend noch an die Ermöglichung der religiösen und sittlichen Zwecke Jahwes. Der allmächtige Gott vermag die Gemeinde in seine Hut zu nehmen, „weil seine Augen", wie Sacharja sagt (Cap. 4, 10) „die ganze Erde durchschweifen". Ihm entgeht kein Hinderniß und keine Gefahr, er übersieht sie alle. Die Beziehung der Vorstellung der Allwissenheit Gottes auf das seelische Leben des einzelnen Menschen, welche der folgenden Zeit geläufig ist und an prophetische Gedanken anknüpft, wird auch als Eigenthum unserer Periode anzusprechen sein.

Daß die eingetretene Umbildung der Gottesvorstellung eine erhebliche Kräftigung des Gottesglaubens bedingt, ist bereits S. 32 f. und 76 f. gezeigt worden und braucht daher hier nicht wiederholt zu werden. Daß die Ueberzeugung aber, der allwissende Gott übersehe auch die verborgensten Falten des menschlichen Herzens, und vor seinen Augen bleibe auch nicht die leiseste Regung des Herzens verborgen, für den sittlichen Wandel der Gemeinde und für die Ausbildung des Ideales der Frömmigkeit von weittragendster Bedeutung werden mußte, ist ohne weiteres klar. Hier zeigt sich der große Abstand vom alten Israel. Vgl. Band I S. 432.

Nur theilweise sind jedoch die Vorstellungen Deuterojesaias von der Einzigkeit Jahwes und der Nichtigkeit der heidnischen Götter ins allgemeine Bewußtsein übergetreten. Das freilich, daß Jahwe unvergleichlich ist, steht ihm fest. Aber die alten Vorstellungen von der Existenz der fremden Götter wirken kräftig nach. Die Annahme ihrer Nichtexistenz war nur ein Postulat des Glaubens, dem aber die Wirklichkeit der Dinge zu widersprechen schien und die Gewohnheit widersprach. Der religiösen Auffassung genügt schon der Gedanke, daß jene Jahwe nicht gleichstehn, denn damit ist ja sicher gestellt, daß Jahwe alleiniger Helfer, also alleiniger wahrer Gott ist. Der Gedanke, daß keiner unter den Göttern wie Jahwe ist,[1]) drückt diese Stufe des religiösen Glaubens ebenso aus, wie die Bezeichnung Jahwes als „höchsten

1) „Wer ist dir gleich unter den Göttern?" Ex. 15, 11. „Wer ist ein großer Gott wie Elohim?" Psalm 77, 14. „Keiner ist wie du unter den Göttern Herr." Psalm 86, 8 und ähnliche Wendungen in den Psalmen (71, 19. 89, 7. 9. 95, 3. 96, 4. 97, 9).

Gottes".[1]) Der Einfluß, welchen dieses Fortleben älterer Vorstellungen auf die Ausbildung der Vorstellungen von den Engeln gehabt hat, wird später zu beleuchten sein. Der Gedanke „Jahwe und die Nichtse" ist dadurch allerdings nicht verdrängt worden, er begegnet uns auch in der Folgezeit immer wieder; und sofern Verehrung von Gottesbildern von der Gemeinde beobachtet wurde, ist er immer wieder wachgerufen worden. Aber er ist niemals zur Alleinherrschaft gelangt.

Das zweite charakteristische Merkmal der Gottesvorstellung der nachexilischen Gemeinde war die Auffassung Jahwes als des Gerechten. Hier zeigt sich die Nachwirkung der prophetischen Predigt in vollster Stärke. Diese Vorstellung ist ja die Voraussetzung des der gesammten Frömmigkeit zu Grunde liegenden Vergeltungsglaubens und mit ihr der Grundpfeiler, auf welchem die Herrschaft des Gesetzes ruht. Freilich mag dieser Zusammenhang veranlaßt haben, daß man sich Gottes Gerechtigkeit häufig in sehr unvollkommener Weise vorstellte, indem man sie dahin deutete, daß sein Wirken dem Verhalten des Menschen genau entspreche, daß er diesem Gleiches mit Gleichem vergelte, daß er den Guten Gutes thue und die Uebelthäter in ihren Sünden untergehn lasse, oder, wie es ein allerdings nicht mehr zu datirender, möglicher Weise noch jüngerer Psalm in drastischer Weise formulirt: „Gegen die Frommen erweisest du dich fromm, gegen die Rechtbeschaffenen rechtbeschaffen, gegen die Reinen rein und gegen die Verdrehten verkehrt." Psalm 18, 26 ff. Allein als ein Erbtheil der prophetischen Zeit steht daneben der andere Gedanke, daß Jahwe barmherzig und gnädig ist, geneigt, dem Bußfertigen zu verzeihn, ein treuer Hüter seines Volkes und ihm in Liebe und Treue zugethan, Joel 2, 13. Neh. 9, 17. 31. Jon. 4, 2. 2. Chron. 30, 9. Und dieser Gedanke weist stetig darauf hin, daß Gottes Gerechtigkeit mit jener juristischen Auffassung doch noch nicht begriffen ist. Glaube und Sitte aber schöpfen ihre Kraft aus der Ueberzeugung, daß Gott dem Redlichen es gelingen läßt und den Lohn der Gesetzeserfüllung nicht vorenthält. In dieser Ueberzeugung liegt die Bedeutung des Glaubens an Gottes Gerechtigkeit.

Am besten läßt sich das Fortleben alter Vorstellungen neben neuen und das allmähliche weitere Wachsthum dieser beobachten bei den Vorstellungen von Gottes Heiligkeit. Die Vorstellung von Gottes sittlicher Majestät eignet der Gemeinde, sie weiß, daß Gottes Heiligkeit sich in seiner Gerechtigkeit documentirt. Wenn sie ihn heilig nennt, so denkt sie daran, daß er das Gute liebt und das Böse haßt, daß er auf die Frommen und Reinen wohlgefällig

---

1) 'el 'eljôn Psalm 78, 35; Gen. 14, 18, in die Urzeit zurückgetragen. Auch die Beisetzung von 'eljôn als Adjectiv zu Jahwe (bezw. Elohim) wird häufig. Psalm 7, 18. 57, 3. 78, 56. Ebenso wird Gott jetzt blos „der Höchste" genannt, was der Poesie willkommen ist, da sie der Synonymen bedürftig ist. Nu. 24, 16. Psalm 18, 14. 21, 8. 46, 5. 73, 11. 77, 11. 78, 17. 82, 6. 87, 5. 91, 1. 107, 11. Daß diese Betrachtungsweise ins Exil zurückgeht, lehrt Jes. 14, 14.

blickt, und sein Zorn gegen die Sünder entbrennt. Aber vom Cultus her, welcher auf dem Gedanken der physischen Heiligkeit Jahwes ruht, drängt sich diese andere Vorstellung immer wieder in den Vordergrund. Und so wird das Gemeinbewußtsein aus dem Glauben an Jahwes Heiligkeit in unsrer Zeit wohl zunächst immer geschlossen haben, daß es Israels Pflicht sei, sich durch strenge Absonderung von allem Heidnischen und getreue Cultübung heilig zu halten, d. h. als Eigenthum seines heiligen Gottes auszuweisen, und erst in zweiter Linie, daß der Verehrer des heiligen Gottes in ängstlicher Weise sein sittliches Verhalten zu regeln habe, wenn er dieses Gottes Schutz genießen wolle. Doch ist diese zweite Gedankenreihe im inneren Leben der Religion, unterstützt durch die prophetische Literatur, immer stärker hervorgetreten. Da sich das Alter der Psalmen[1]) wie der Abschnitte reproducirender prophetischer Schriftstellerei,[2]) welche dieselbe belegen, nicht näher bestimmen läßt, so sind wir leider völlig im Dunkeln, wie diese Entwicklung, welche eine der vom Judenthum zum Christenthum emporführenden Linien vorstellt, in den zeitlichen Verlauf der Geschichte Israels einzugliedern ist. Möglicher Weise sind solche Gedanken erst nach der hier zu schildernden Zeit stärker hervorgetreten.[3]) Zu einheitlichen Vorstellungen aber über die Heiligkeit Gottes ist das Judenthum niemals gelangt. Es ist das einer seiner religiösen Defecte. Bei Darstellung der jüdischen Vorstellungen von der Sünde ist hierauf zurückzukommen.

2. Welt und Natur. Der Mensch als Naturwesen.

Aus der Gottesvorstellung ist ohne weiteres sichtbar, daß auch die Vorstellung der jüdischen Gemeinde von der Welt eine völlig andere ist, als die des alten Volkes Israel, und nach welchen Seiten sie von dieser abweicht. Wurde Jahwe früher als innerweltliche Kraft gefaßt und mit Naturerscheinungen verknüpft gedacht, so verhält er sich jetzt zu ihr wie der Geist zur Materie, wie Intelligenz und Wille zum Stoff, wie der Urheber zum Ding. Die Welt ist nicht von jeher gewesen, wie es sich die volksthümliche Anschauung von Himmel und Erde wohl früher vorstellte, sondern hat einen Anfang gehabt infolge einer Willensentschließung Gottes, welcher immer war und die Welt aus nichts hervorgerufen hat.[4]) Aber er ist auch der letzte Grund aller Erscheinungen. Wie in ihm der Daseinsgrund der durch seinen Willen ins Dasein gerufenen Welt ist, so entlehnt sie auch von ihm ihr Leben. Alle Aeußerungen desselben sind seine Wirkungen. Alles, was von Kräften in ihr wirkt und ist, fließt aus Impulsen Gottes. Ist Jahwe als über die sinnlichen Dinge erhabener Geist erfaßt, so ist damit zugleich die Vorstellung der Natur als des Creatürlichen, Hinfälligen, nur durch Gottes Geist und

---

1) Vgl. Psalm 5, 5. 15, 1 ff. 2) Vgl. Jes. 33, 14 ff. 3) Vgl. Sach Cap. 13.
4) Ueber Gottes Dasein vor der Schöpfung reflectirt diese Zeit so wenig, wie über die Schöpfung aus nichts; beides ist für sie ohne jeden Anstoß.

Willen Lebenden gegeben. Sie verhält sich zu Gott, wie das Wandelbare und Vergängliche zum Bleibenden und Ewigen.

Im Zusammenhang hiermit wird jetzt auch die Creatürlichkeit des Menschen stärker empfunden. Er ist, wie alles andere, was auf Erden lebt, ein schwaches Geschöpf Gottes, nur ins Dasein getreten und in ihm sich erhaltend, weil und solange ihm Gott einen Theil seiner Lebenskraft mittheilt. Eben deshalb verfällt er dem Tode, sobald Gott seine Lebenskraft wieder zurücknimmt. So steht er im Leben wie im Sterben in Gottes Hand. Dt. 32, 39. Hiob 12, 10. 33, 4. 34, 14 f. Psalm 104, 29.

Und consequentes Denken faßt sogar die auf dem Wege der Zeugung vor sich gehende Entstehung und Bildung des einzelnen Individuums als einen Schöpferact Gottes. Hiob 10, 11: „Hast du nicht wie Milch mich hingegossen und wie Käse und Molken mich gerinnen lassen, mich umkleidet mit Haut und Fleisch, mit Knochen und Sehnen mich durchflochten?" Psalm 139, 13: „Du hast gebildet meine Nieren, mich gewoben im Leibe meiner Mutter."

In dieser Auffassung zeigt sich der Unterschied der religiösen Stimmung des Juden von der des alten Israeliten in voller Schärfe. Auch dieser hatte, wenn er über seine Stellung in der Natur nachdachte, sich als etwas Vergängliches empfunden. Aber für seine Empfindung starb er, weil das einmal ein durch die ganze Menschheit und Natur gehendes Gesetz war, und daher dachte er nicht gern daran, daß er sterben werde. Den Juden aber stimmt der Gedanke an sein Leben und Sterben zu demüthigem Vertrauen auf seinen Gott, vor dem er ein Häufchen Staub ist, dem er aber, wie alle Creatur, sein Leben verdankt, und in dessen Hand er auch in der Todesstunde ist, von dessen Allweisheit und Allmacht es abhängt, wann sie ihm schlagen wird.

Keinerlei Versuche sind in unserer Zeit unternommen worden, um von hier aus die alten düstern Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode zu durchbrechen. Die Unterwelt und das traurige Leben in ihr haben nicht nur ihre Schrecken behalten, sondern dieselben mußten sich für eine fromme Betrachtung noch verstärken. Denn man empfindet die religiösen Güter, welche der Mensch besitzt, jetzt lebhafter. Wer zur Unterwelt hinabsinkt, verliert aber auch diese. Die Thore derselben scheiden ihn nicht nur von allen irdischen Gütern, sondern auch von Gott und den Tröstungen der religiösen Gemeinschaft, denn nicht gedenkt man in der Unterwelt Gottes.

Ebenso wenig ist in den alten Vorstellungen von der Zusammensetzung des Menschen aus Leib (Fleisch) und Seele, von der Zusammengehörigkeit des Blutes wie des Herzens und der Seele eine Aenderung eingetreten. Daß man jetzt die Lebenskraft von dem Geiste Gottes ableitet, verträgt sich mit ihnen vollkommen.

Der Zusammenhang der Erde mit dem sie überwölbenden Himmel nebst Sonne, Mond und Sternen als eines Universums, welches das Lob der Weis-

heit und Macht seines Schöpfers und Erhalters Tags und Nachts verkündet, ist erkannt, wiewohl man dasselbe mit einem Wort noch nicht zu nennen weiß.[1]) Daß auf die Bildung dieser Vorstellung der Aufenthalt im Exile mit von Einfluß gewesen ist, ist angedeutet worden. Weit weniger aber hat dasselbe den Ueberblick der Judäer über die Länder der Erde zu erweitern vermocht. Derselbe umspannt im Wesentlichen nach wie vor nicht viel mehr als das Mittelmeerbecken, er reicht westlich bis Tartessus, östlich bis zum Indus, nördlich bis zu den Joniern, Moschern und Tibarenern an der Südküste des schwarzen Meeres, südlich bis Nubien.

3. Jahwes Wirken in der Welt. Die Engel. Der Satan.

Die alte Vorstellung, daß Jahwe, wie und wo er will, in den Gang der Welt und die Entwicklung der Natur eingreift, ja daß man sein Wirken vornehmlich an der Unterbrechung des normalen Verlaufs der Dinge, am Eintreten des Nichtzuerwartenden wo nicht Unmöglichen, also am Mirakel, zu erkennen habe, hat sich nicht geändert, sondern eher noch verstärkt. Die Juden aller Zeiten sind ein „Zeichen suchendes" Geschlecht gewesen.

Freilich haben sich neben ihr neue Vorstellungen über das Wirken Gottes in der Welt gebildet, weil man jetzt gelernt hat, die Erhaltung der Welt als ein Werk Gottes anzusehn, also in dem regelmäßigen Eintritt der Naturerscheinungen, in dem Eintritt von Tag und Nacht, dem Auf- und Niedergange von Sonne, Mond und Sternen, in der Abwechselung von Regen und Sonnenschein, im Sturm und Erdbeben das Wirken und zwar das stetige Wirken Gottes zu erkennen. Und in der andächtigen Betrachtung dieser Dinge wird man der Allmacht und Allweisheit Gottes gewiß, aus ihr schöpft man die Zuversicht, in der Hand des allein wahren Helfers zu stehn. Den Begriff der Naturgesetze hat diese Zeit noch in keiner Weise; auch der Gedanke, daß diese Vorgänge von Gott in seiner Weisheit ein für allemal bei Schöpfung der Welt geregelt worden seien, taucht erst später auf.

Andrerseits bedingt aber gerade das Fehlen des Begriffes der Naturgesetze, daß die Voraussetzung besteht, Gott könne das alles auch einmal anders ordnen, wenn es ihm zur Erreichung seiner Ziele gut und recht dünke. Je mächtiger Gott vorgestellt wird, desto kräftiger und unerwarteter kann er den gewöhnlichen Gang der Ereignisse durchbrechen. In den Vorstellungen von den Vorzeichen, welche im Himmel und auf Erden dem Tage Jahwes vorangehn werden, und den Wirkungen dieses Tages zeigt sich diese Anschauung deutlich. Jes. 24, 19 ff., Joel 3, 3 ff., Zach. 14, 4—7. Die wunderbaren Erlebnisse Jonas sind ebenso ein Beleg hierfür. Das ist vor allem bei den Vorstellungen einer Zeit verständlich, welcher die Macht nur zu oft als Willkür entgegentritt. Und der Fromme erkennt in den Schicksalen, welche ihn auf seinem Lebens-

1) Man sagt dafür „Himmel und Erde" oder „Erde und Himmel".

wege treffen, die Hand dieses allmächtigen Gottes, der ihm durch Geschenk an Glücksgütern wie unerwartete Hülfe in der Noth für seine Frömmigkeit lohnt, wie er den Sünder durch Zusendung von Unglück warnt und züchtigt. Diese Zeit empfindet es eben noch als Postulat des Glaubens, daß Gott nicht über Gerechte und Ungerechte in gleicher Weise regnen und die Sonne scheinen läßt, sie würde es völlig erklärlich finden, wenn das Gerstenfeld des Frommen beregnet würde, während das danebenliegende des Sünders verdorrt oder verhagelt. Und sie setzt voraus, daß Gott die ganze Fülle seiner Allmacht in den Dienst seiner religiösen Zwecke stellt, mit ihr zu Gunsten seines Volkes und seiner Frommen wirkt.

Daher gewinnt das Eingreifen Jahwes, soweit es sich dabei um die specielle Leitung der Gemeinde handelt, erst recht den Charakter des Wunderbaren. Und da man die wunderbare Hülfe Gottes, welche doch den Frommen verheißen worden ist, in den Schicksalen der lebenden Generationen nur zu oft und zu schmerzlich vermißt, so setzt man, wie wir gesehn haben, voraus, daß die Geschichte der Väter unter einem beständigen directen Eingreifen Jahwes verlaufen ist, welcher den Gang der natürlichen Dinge so regelt, daß sie der Aufrechterhaltung seines Reichs in Israel dienen. Daher zählt die heilige Dichtkunst mit Vorliebe die Wunder auf, welche Gott bei der Ausführung aus Aegypten, der Wüstenwanderung und Eroberung des Landes vollbracht hat. Daraus erklärt sich auch der Charakter der Geschichtsdarstellung der Chronik. Glück und Unglück werden von Gott aufs wunderbarste verhängt über Juda und seine Könige je nach ihrer Frömmigkeit oder ihren Lastern. „Seine Augen schweifen umher auf der ganzen Erde, daß er diejenigen stärke, deren Herz ihm ergeben ist.“ 2. Chron. 16, 9. Die Geschichte wird mit neuen Wundern ausgestattet, von welchen die alte Ueberlieferung nicht weiß, welche aber freilich zum Theil nach älterem Muster erzählt werden. Sowohl bei Einweihung des von David auf der Tenne des Jebusiters Ornan gebauten Altars, als bei der des salomonischen antwortet Gott auf das Weihgebet, indem himmlisches Feuer das erste Opfer entzündet, 1. Chron. 21, 26. 2. Chron. 7, 1, wie es die alte Sage von Elias Opfer auf dem Karmel erzählte. 1. Kön. 18, 24. Gott greift auf Judas Geschrei in die Schlacht zwischen Abia und Jerobeam direct ein und schlägt die Uebermacht Jerobeams, welcher Abia bereits umstellt hat. 2. Chron. 13, 15 f.

So hat denn in der Chronik die Geschichte den natürlichen Charakter, welcher ihr in den Quellenbelegen der älteren Geschichtsbücher durchweg eignet, völlig verloren. Es handelt sich nicht mehr um die Geschicke zweier israelitischen Staaten, welche im Kampfe mit einander wie mit anderen sehr mannichfaltige und schlimme Schicksale erleiden, sondern um die göttliche Führung des Königreichs Juda, welches die Aufgabe erfüllen soll, ein Reich Jahwes vorzustellen, in welchem Jahwes Cult richtig gehandhabt wird, und welches weit mehr als Kirche denn als Staat vorgestellt wird. Während in der alten Darstellung alles natürlich verläuft, greift Gott in der Chronik in der merkwürdigsten Weise ein. Er schlägt die tausend mal

tausend Aethiopier vor Asa, so daß dieser nicht einmal das Schwert zu ziehn braucht, 2. Chron. 14, er bewirkt auf das Psalmensingen der Leviten Josaphats, daß die Ammoniter, Edomiter, Moabiter einander gegenseitig umbringen, so daß Josaphat mit den Seinen nur den Raub auszutheilen braucht, 2. Chron. 20. Ussia wird im Momente aussätzig, wo er ein verbotenes Rauchopfer bringt. 2. Chron. 26, 19. Ebenso wird ein besonders merkwürdiges Zusammentreffen von Umständen aus einer besondern Veranstaltung Gottes zu begreifen gesucht, z. B. daß Ahasja gerade in der Zeit Joram von Israel in Jisreel besucht, wo Jehus Aufstand losbricht, und so den Tod findet. 2. Chron. 22, 7. Unter denselben Gesichtspunkt wird Amasjas thörichter Friedensbruch 2. Chron. 25, 20 gerückt. Vgl. Band I S. 568 f.

Ueberhaupt scheint sich in jener Zeit die Legendenbildung der alten geschichtlichen Erinnerung bemächtigt und dieselbe mit Wundern ausgestattet zu haben. Die wunderbaren Erlebnisse Manasses, welche uns die Chronik berichtet (2. Chron. Cap. 33), sind einer älteren Darstellung seiner Geschichte entnommen. Leider läßt sich bei der Unsicherheit der Datirung alttestamentlicher Schriftstücke nicht ausmachen, inwiefern sich unsere Zeit mit der Prophetenlegende beschäftigt hat, wie sie uns einerseits in den jüngeren Abschnitten des Königsbuches, andrerseits im Buche Jona entgegentritt. Die wunderbaren Erlebnisse Jonas geben aber nur zu genau den Geschmack unserer Zeit wieder, von ihnen mag mündlich schon lange vor der Entstehung des Buches erzählt worden sein, welches auch in seiner jetzigen, zweifellos sehr jungen, Gestalt noch einige ältere Züge aufweist.

Sehr geändert haben sich die Vorstellungen über die Formen des Eingreifens Gottes in den Weltlauf. Für das alte Israel that Gott seinen Willen kund in den mannichfachen Formen der Vorbedeutungen und Orakel, sowohl der priesterlichen als der prophetischen, er sprach durch den Mund seiner Propheten, er erschien auch selbst auf der Erde. Unsere Zeit kann, weil im Besitze des Gesetzes befindlich, der prophetischen und priesterlichen Orakel entrathen. Die Prophetie, welche uns in Nehemias Geschichte bereits in kläglicher Entartung begegnete, scheint an allgemeiner Verachtung gestorben zu sein. Sie mag von dem und jenem noch gewerbsmäßig getrieben worden sein. Wie man aber beim Beginne der griechischen Zeit über diese den Prophetennamen mißbrauchenden entarteten Ueberlebsel einer untergegangenen Zeit gedacht hat, lehren die Aeußerungen Sach. 13, 2—6 aufs drastischste. Diese stellen sie neben die Abgötterei und führen ihre Offenbarungen auf den Geist der Unreinheit, nicht auf den Geist Jahwes zurück. Der letztere redete in unserer Zeit aus der heiligen Schrift. Und in späteren Schriften begegnet uns denn die Ueberzeugung mit dürren Worten, daß die Prophetie erloschen ist, daß Gott keinen Propheten mehr sendet. Daß man aber auf Wiedereinführung des priesterlichen Orakels verzichtet hat, vgl. S. 103, veranlaßte ebenso der Besitz des Gesetzes.

Unsere Zeit hat allerdings die Ueberzeugung, daß Gott in der Ver-

gangenheit die Geschicke seines Volkes durch Priester und Propheten gelenkt hat, ja sie setzt, wie wir aus der Geschichtsbetrachtung der Chronik ersehn, voraus, daß dies in einer Weise geschehn ist, wie es in der alten Zeit in Wirklichkeit niemals der Fall gewesen ist. Freilich geben schon einzelne der jüngeren Abschnitte des Samuelis- und des Königsbuchs den Königen Propheten zur Seite, welche die Befehle Gottes überbringen.[1]) In der Chronik aber erscheinen die Propheten und neben ihnen die Priester als die eigentlichen Lenker der Geschicke Israels, die Könige als von ihnen abhängig, als Executoren der von ihnen ausgerichteten göttlichen Aufträge. Und wo sie scheinbar von ihnen unabhängig handeln, sind sie bei genauerem Zusehn in Wirklichkeit abhängig, weil nur im Widerspruch zu dem Willen der Propheten handelnd.[2]) In der Chronik verbietet nicht nur wie in dem Königsbuche der Prophet Schemaʿja dem Könige Rehabeam, Israel wieder zu unterwerfen, 2. Chron. 11, 1 ff. nach 1. Kön. 12, 21 ff., sondern kündigt ihm auch Sisaks Ueberfall als Strafe an und erläßt ihm auf geschehene Bekehrung nachträglich im Auftrag Gottes einen Theil davon, 2. Chron. 12, 5 ff., wovon das Königsbuch nicht das mindeste weiß. Asa reformirt den Gottesdienst auf Grund einer Predigt des Propheten Asarja, welcher ihm in nebelhaften Umrissen und in Anlehnung an Weissagungen der einige Jahrhunderte später lebenden Propheten Hosea und Jeremia die Geschichte des Volkes Gottes bis zur Gründung der Gemeinde weissagt, 2. Chron. 15, 1 ff. Er wird von Hanani zurechtgewiesen, weil er die Syrer zu Hülfe gerufen hat, Cap. 16, 1 ff. Ebenso Josaphat durch Jehu, Hananis Sohn, weil er Ahabs Bundesgenosse gewesen ist, Cap. 19, 2 ff. Daß Gott für ihn die verbündeten Ammoniter, Moabiter, Edomiter schlagen will, verkündet der Levit Jachasiel, über welchen der Geist Gottes gekommen ist, Cap. 20, 14 ff. Daß aber die von Josaphat mit dem Ketzerkönige Ahasja gemeinsam unternommene Schiffahrt gebührend mißglücken werde, hat der Prophet Elieser geweissagt, Cap. 20, 37. Joram von Juda wird für seine schlechte Aufführung von dem im Nordreich lebenden Elia brieflich zurechtgewiesen, Cap. 21, 12 ff. Der Priester Jojada leitet Joas bis ins Einzelne,[3]) der Undankbare entzieht sich aber nach Jojadas Tode der Leitung des Sacharja, des Sohnes Jojadas, ja tödtet diesen, Cap. 24, 2 ff. Amasja erhält, Cap. 25, 7 ff., von einem unbekannten Manne Gottes Anweisung über die Bildung eines Heeres und durch einen ebensolchen eine Warnung vor seinem Kampf mit Joahas V. 16 ff. Sacharja lenkt Ussia, Cap. 26, 5, und Oded bewirkt durch seine Predigt, daß die Samarier die aus Juda hinweggeschleppte fabelhafte Kriegsbeute zurückgeben, nachdem die 200,000 dabei befindlichen Kriegs-

---

1) Vgl. 1. Kön. 12, 21 ff. Band I S. 350. 2) Vgl. 2. Chron. Cap. 16. 3) Das üble Licht, welches 2. Kön. Cap. 12 in der Erzählung der cultischen Maaßnahmen des Joas auf die zeitgenössische Priesterschaft fällt, wird in der Reproduction dieser Erzählung in der Chronik ebenso beseitigt, wie die Unterordnung, in der sie dort unter dem König erscheint.

gefangenen vorher gekleidet und gespeist worden sind, 28, 9. Nur David, Salomo, Abia, Hiskia, Josia handeln ohne solche Leitung, ja bei der Erzählung der Thaten Hiskias ist der Antheil Jesaias an der Geschichte dieses Königs, von welchem das Königsbuch zu erzählen weiß, in sehr bezeichnender Weise fast ganz beseitigt Aber diese Könige haben schon an sich heiligen Charakter, sie sind die Stifter cultischer Einrichtungen, die frommen Könige, von denen man immer mehr der geistigen Güter der lebenden Generationen herleitet, sie können also des besondern Rathes der Propheten und Priester entbehren. Knüpft die Chronik in der Stellung, welche sie den Propheten in der Darstellung der alten Geschichte als Lenkern der Geschicke Israels anweist, an ein älteres Motiv an, so spiegelt umgekehrt die den Priestern angewiesene die Werthschätzung wieder, welche der Hohepriester in der Gemeinde als Verwalter des die Reinheit der Gemeinde sichernden Cultes und obersten Hüter des Gesetzes genießt.

Unmöglich aber geworden sind die alten Vorstellungen von der Erscheinung Gottes. Ja, man kann sagen: Gott erscheint für unsere Zeit überhaupt nicht mehr. Er ist viel zu sehr über die Natur hinausgehoben, als daß er so in sie hineingezogen werden könnte, seine Herrlichkeit wird als viel zu übernatürlich vorgestellt, als daß eine Creatur sie schauen könnte. Und da man daher außer Stande ist, ihn sich in einer für das Auge des Leibes erfaßbaren Gestalt vorzustellen, so kann er auch nicht als Traumgestalt von der Seele reproducirt werden, oder, wie jene Zeit es noch ansieht, er kann auch den Augen der Seele während des Schlafes des Körpers sich nicht sichtbar darbieten. Er erscheint auch im offenbarenden Traume nicht mehr. Nur daß er den Vorfahren so erschienen ist, wird geglaubt und in der Chronik weiter erzählt. Nun aber steht diese Zeit in dem festen Glauben, überall die Einwirkungen des Gottes der Gemeinde zu erfahren, von ihm geschirmt und geleitet zu werden; sie faßt ihn als allein wahren Gott doch wesentlich, weil sie glaubt, daß er seinen Frommen in allen Gefahren hilft und sie von Unheil rettet, daß „seine Hand zum Besten über allen denen ist, welche ihn suchen, und seine Macht und sein Zorn über allen, welche ihn verlassen". Esra 8, 22. Gott selbst kann man wegen der Umbildung des Gottesbegriffs nicht mehr in dieser Welt erblicken. Aber es lebt im Glauben als ein Erbe der Vergangenheit noch die Ueberzeugung, daß die übermenschlichen Wesen in der mannichfaltigsten Weise in die irdischen Dinge eingreifen. Diese Wesen, welche vor Jahwe im alten Glauben zurückgetreten waren, gewinnen jetzt neue Bedeutung. Dem Bedürfnisse des volksthümlichen Glaubens, welcher der Zuversicht, daß eine höhere Macht den Frommen auf seinem Lebenswege durch ihr Eingreifen in Noth und Gefahr behütet, nicht entrathen kann, und den Ansprüchen der neuen Gottesvorstellung, welche Gott in das Getriebe der Welt hinabzuziehn verwehrt, wird zugleich genügt, indem man alle übermenschlichen Wesen, welche nach altem Glauben in das Leben der Menschen eingreifen, in dem Dienste des

Gottes der Gemeinde stehend denkt. Dies ist der Ursprung der nachexilischen Engelvorstellungen.[1])

Es hat für diese Zeit, trotzdem sie sonst das Ueberweltliche vom Weltlichen, das Göttliche vom Menschlichen scharf scheidet, keine Schwierigkeit, die Engel als untergeordnete Organe der göttlichen Weltregierung in die creatürliche Welt eingreifend und in ihr erscheinend zu denken, eben weil infolge der Umwandlung der Gottesvorstellung diese Wesen zwar noch als übermenschlich, aber nicht mehr als im eigentlichen Sinne göttlich, ja theilweis als creatürlich empfunden werden. Andrerseits aber haben diese Gestalten des Glaubens aus ihrer Vergangenheit für die Vorstellung doch so viel Reste der Gottähnlichkeit gerettet, daß die Frage gar nicht aufkommt, wie sie als untergöttliche und in die Welt verflochtene Wesen mit dem von der Welt scharf geschiedenen Gotte einen Zusammenhang und Verkehr zu haben vermögen, oder ob die Einheit Gottes nicht preisgegeben wird, wenn man sie sich als über die natürliche Ordnung erhaben denkt. Sie sind in unserer Zeit Gestalten des volksthümlichen Glaubens, nicht des schulmäßigen Denkens, und daher speculirt man über diese Fragen nicht. Sie genügen einem Bedürfnisse frommer Weltbetrachtung, haben aber in dem officiellen System der Frömmigkeit gar keinen Platz. Der Priestercodex, auf welchem diese ruht, scheidet Gott und Israel scharf. Er kennt zwischen beiden keine anderen Vermittler als die Priester. Er kennt freilich außer Gott übermenschliche Wesen, aber nur die Wüstendämonen, und stellt, falls das Ritual des Versöhnungstages aus ihm stammt, einen derselben, den Asasel, in einen gewissen Gegensatz zu Gott. Aber Mittelwesen zwischen diesem und den Menschen anzunehmen, liegt außerhalb seines Systems. Erst später dringt dieser Glaube auch in die officielle Frömmigkeit ein: in den Tempelcult schmuggeln ihn die Psalmen ein. Der Conservativismus der Sadducäer stand ihm wohl aus diesen Gründen später ablehnend gegenüber.

Mit der Ausbildung dieses Engelglaubens rücken diejenigen Geistwesen, an deren Existenz und Wirkung man trotz der Umbildung der Gottesvorstellung noch glaubte, eben wegen dieser auf das Niveau der Engel. Sie

---

1) Es bietet sich uns hier eine Erscheinung dar, welche sich wiederholt beobachten läßt in der Geschichte der Religionen. Aus ähnlichen Gründen erklärt sich die Rolle, welche der Heiligencult und Engelglaube im Muhammedanismus wie im Katholicismus spielt. Die philosophische Gottesvorstellung der officiellen Dogmatik macht Gott hier wie dort zum Object volksthümlichen Glaubens und volksthümlicher Verehrung ungeschickt. Die Vergleichung des Heiligencultes ist auch deshalb interessant, weil in ihm ein Weiterleben alter Cultgestalten zu beobachten ist, wie mutatis mutandis im Engelglauben der jüdischen Gemeinde. Die Uebernahme der alten Cultobjecte in den Glauben würde sich ja bei dem Heiligencult im Islam wie im Katholicismus nach einem Band I S. 453 f. 461 ff. berührten Gesetze auch ohne dies erklären, nicht aber, daß der Cult so stark wuchert, daß er der eigentliche Cult des gemeinen Mannes wird, so daß er im Islam stillschweigend tolerirt werden muß, während er in der katholischen officiellen Dogmatik sogar Aufnahme gefunden hat. Er wäre bei anderer Gottesvorstellung abgestorben.

hören auf, Gott zu sein, können aber nicht mehr als für den Jahweglauben neutrale oder ihm gar entgegengesetzte Geister gedacht werden, sondern werden zu Organen, durch welche Jahwe die Welt lenkt und seine Frommen schirmt. In den Engelerscheinungen, durch welche Gott nach dem alten Glauben in das Leben seiner Frommen eingreift, kann man nicht mehr Jahwe selbst erkennen: sie werden als selbständige, von Gott geschiedene Personen empfunden, welche auf der Erde seinen Willen verkünden und ausführen, und in seiner Wohnung ihn umgeben. Gleiches gilt von den Geistern aus Gott, welche die Menschen ergreifen, vgl. Band I S. 448 f., sofern sie nicht zum „Geiste Gottes" werden. Sie alle rangiren hierin gleich mit den Personificationen der Naturerscheinungen, unter welchen der alte Gewittergott Jahwe erscheinend gedacht wurde, und welche schon der alte Glaube als Umgebung und Diener Jahwes gefaßt hatte. So bildet sich mit dem neuen Gottesglauben eine neue Mythologie. Der jüdische Engel- und Teufelglaube erwächst aus den verschiedenen Ueberbleibseln einer älteren religiösen Stufe, welche mit der Umbildung der Gottesvorstellung neues Leben und neue Kraft, zugleich aber auch eine früher nicht besessene Bedeutung für den religiösen Glauben gewonnen haben.

Es ist nicht zufällig, daß alle diese Wesen nunmehr unter den Gesammtbegriff der Engel gefaßt werden. Denn hierin drückt sich eben ihre religiöse Bedeutung aus, in welcher der Nachdruck auf ihren Beziehungen zum Menschen liegt. Als Organe der Fürsorge Gottes ist jeder ein „Engel Jahwes". Eben deshalb überträgt sich auf das ganze Geschlecht jener alte Name, vgl. Band I S. 443 ff.]

Die Ausbildung der uns in nachexilischer Zeit begegnenden Engelvorstellungen hat sich nun aber allmählich vollzogen — wie viel davon vor der griechischen Zeit vorhanden gewesen ist, läßt sich nicht mehr bis ins Einzelne genau ermitteln. Auch reicht sie mit ihren Anfängen noch in die vorexilische Zeit zurück, wie schon ohne weiteres daraus klar ist, daß sie sich mit der Umbildung der alten Gottesvorstellung vollzogen hat. Denn auch hierzu gehn ja die Anregungen in die vorexilische Zeit zurück, sowohl soweit sie der Berührung mit assyrisch-babylonischem Denken entstammen, als auch sofern sie von den Gedanken der Propheten ausgehn, wiewohl beides erst im Exil zu voller Wirksamkeit gelangt ist.

Eine Brücke von der vorexilischen zur nachexilischen Vorstellung bildet auch hier wieder in sehr interessanter Weise Ezechiel. Allerdings redet mit diesem Gott noch unmittelbar wie mit den alten Propheten, ja er wird nicht müde, diesen Ursprung seiner Weissagungen zu betonen. Etwas anders aber steht es bei den Visionen. Zwar erscheint Gott auch in diesen ihm noch sichtbar. Als er am Kebar berufen wird, so erscheint er ihm als Mannsgestalt auf dem S. 8 erwähnten wunderbaren Wagen thronend. Die obere Hälfte seiner Gestalt glänzt wie Gold, die untere wie Feuer. In gleicher Gestalt erblickt Ezechiel Jahwe nochmals zu Tel-Abib, als er die Ankündigung empfängt, weitere öffentliche Thätigkeit werde ihm unmöglich gemacht werden,

Cap. 3, 22. Ebenso in zwei Visionen, in welchen er nach Jerusalem versetzt wird.

Gott redet bei diesen Anlässen unmittelbar mit ihm und gibt ihm Aufträge, ja die ihm gewordene Offenbarung nimmt in der Phantasie des Propheten die Gestalt einer Buchrolle an, welche Gott ihm mit der Hand zu essen gibt. Cap. 2, 8 ff. Ebenso redet der Prophet mit Jahwe und dingt von seinen Befehlen ab. Cap. 4, 14 ff. Fällt er in Ekstase, so ist Gottes Geist auf ihn gefallen, Cap. 11, 5, oder Gottes Hand ist über ihn gekommen, Cap. 3, 22. 37, 1. Und Cap. 40, 1 ff. fühlt er sich von Jahwes Hand erfaßt und aus Babylonien hinweggetragen und auf den Berg Zion versetzt. Alles das geht nicht über das Maaß der alten Zeit hinaus. Und daß die Wetterwolke mit dem himmlischen Tempel, daß vor allem die Kerube so phantastisch vorgestellt werden, daß wir das von Ezechiel geschaute Bild kaum uns vorzustellen vermögen,[1]) begründet doch höchstens einen graduellen Unterschied gegen früher, wobei es nicht viel ausmacht, wie viel von den Erweiterungen der alten Vorstellung auf Kosten der Phantasie des Propheten zu setzen, wie viel aus Anregungen babylonischer Symbolik herzuleiten ist.[2]) Belangreich jedoch sind Ezechiels Abweichungen von der alten Vorstellung deshalb, weil sie zeigen, wie sehr dieselbe in Fluß gekommen ist. Aber daneben zeigt sich nun bei Ezechiel unverkennbar das Streben, Gott nicht eigenhändig in die körperliche Welt eingreifen zu lassen. Während Gottes Reden keinen Anstoß gibt, schiebt sich in den Visionen mit Ausnahme der eben erwähnten Stelle bei diesen Anlässen entweder ein Engelwesen zwischen Gott und Welt und übernimmt die Ausführung der göttlichen Befehle, oder ein Geist, d. h. eine persönlich gedachte Kraft Gottes, welche in den Menschen eingehend denselben zu besonderen Leistungen befähigt. In der Vision, in welcher dem Propheten die Zerstörung Jerusalems verkündet wird, treten neben Jahwe sieben Engel auf,[3]) welche wahrscheinlich als mit ihm vom Gottesberge her erschienen vorgestellt werden. Sechs von diesen hauen die sündigen Jerusalemer auf Jahwes Befehl nieder, soweit sie nicht der siebente, ein in weißes Linnen gekleideter, ein Schreibzeug am Gürtel tragender Mann, mit einem Kreuz bezeichnet hat, auf daß sie leben bleiben. Hierauf holt dieser

1) Man lese die Einzelheiten bei ihm selbst nach. 2) Diese mag veranlaßt haben, daß Ezechiel seinen Keruben vier Gesichter, das eines Menschen, Löwen, Stieres und Adlers gibt, denn auf assyrisch-babylonischen Abbildungen begegnen uns ähnliche zusammengesetzte Wesen: so die Drachen, geflügelte Stiere mit Menschengesicht, die Figur eines mit einem Adlergesicht versehenen geflügelten Mannes. Auch die Figur des Löwen scheint mythologisch verwandt worden zu sein. 3) Ob die assyrisch-babylonische Vorstellung der sieben Geister eingewirkt hat, läßt sich nicht sagen. Daß diese als Thronträger der Götter erscheinen, während Ezechiels Sieben an die Seraphim erinnern, darf davon nicht abhalten, da Ezechiel auf die Kerube umgekehrt einen Zug aus der Seraphvorstellung überträgt, wenn er ihnen zu den zwei Flügeln, welche sie nach älterer Vorstellung haben, noch zwei weitere hinzugibt, um damit ihren Leib zu bedecken. Vgl. Jes Cap. 6.

Siebente Kohlen vom Altare des himmlischen Gefährtes und zündet mit denselben die Stadt an. Cap. 10, 2. 6 ff. In der Vision dagegen, in welcher Ezechiel den neuen Tempel offenbart erhält, erscheint nur ein Engel. Derselbe tritt ihm, nachdem er von Gott auf den heiligen Berg versetzt worden ist, am Ostthor des neuen Hauses mit einer leinenen Schnur und einer Meßruthe in der Hand, Cap. 40, 3 ff., entgegen, führt ihn durch den Tempel hindurch, zeigt und erklärt ihm seine Einrichtungen und mißt ihm alle Dimensionen desselben vor. Diese Engel erinnern nach Erscheinung und Wirksamkeit ebensowohl an die Seraphim Jesaias (Jes. Cap. 6) als an den alten Engel Jahwes. An letzteren sofern sie die Gestalt eines Mannes haben, sofern die sechs die sündigen Jerusalemer niederhauen, soweit sie nicht kenntlich gemacht sind, wie nach der älteren Anschauung der als Würgengel gedachte Engel Jahwes, vgl. Band I S. 444. An die Seraphim Jesaias aber erinnert das Thun des Siebenten, welcher von Jahwes Altar eine Kohle holt, um Jerusalem anzuzünden, wie der zu Jesaia heranfliegende Seraph, um den Mund des Propheten zu entsündigen; erinnert ferner, daß sie in größerer Zahl und mit Jahwe erscheinen. Als seine Umgebung eignen sich die Seraphim und noch mehr die Kerubim, ja eigentlich nur hierzu. Daraus, daß sie in der Umgebung Jahwes sich befinden, erklärt es sich, daß der Prophet ihre Gestalten als von Glanz umflossen empfindet. Jahwes Herrlichkeit ist auf sie übergestrahlt. Der Fortschritt der Entwicklung zeigt sich in der scharfen Scheidung, welche zwischen Jahwe und den einzelnen Engeln im Unterschiede von der alten Vorstellung vom Engel Jahwes eingetreten ist. Daß das eine Mal sieben, das andere Mal nur ein Engel erscheint, ist bedingt durch das Bedürfniß der Situation, in welche sich der Prophet versetzt fühlt.

Beide aber, die den Kerubim wie die den Seraphim entsprechenden Engel Ezechiels, treten hier in Functionen auf, welche sie in der späteren Entwicklung nicht behalten können. Sie erscheinen mit Jahwe, vermitteln sein Erscheinen und sein Wirken. Das mußte vom selben Momente in Wegfall kommen, wo man Gott nicht mehr auf Erden erscheinend empfand. Dann eigneten sich diese beiden Engelarten nur mehr zum Hofstaate, welcher den in einem himmlischen Herrlichkeitsaufenthalte wohnenden Gott dienend umgibt.

Sehr merkwürdig ist die Rolle, welche Ezechiel in seinen Visionen dem Geist zuweist. Als ihm die Herrlichkeit Gottes am Flusse Kebar erscheint, so fällt er vor Schrecken auf sein Angesicht. Gott aber ruft ihm zu, aufzustehn, damit er mit ihm rede. Hierauf kommt ein Geist in ihn und stellt ihn auf seine Füße. Cap. 1, 28—2, 2. Gleiches geschieht, als ihm Gott in der Ebene zu Tel-Abib die Verhinderung seiner öffentlichen Thätigkeit verkündigt. Daß der Geist den Propheten auf seine Füße stellt, ist unmittelbare Folge des Befehles Gottes; indem er in ihn eingeht, erhält der Prophet die Kraft, sich wieder zu erheben. Daß er von Gott ausgeht, ist nicht gesagt, dazu ist er zu persönlich gedacht. Und doch ist es, wenn er eingeht, Voraussetzung, daß er vorher ausgegangen sei. Sonach schwebt er in der Vorstellung zwischen

den Gebieten des Persönlichen und Unpersönlichen. Wir vermögen im Deutschen den Begriff in dieser Schwebe nur schwer nachzudenken und gar nicht auszudrücken, da wir, wenn wir das im Hebräischen artikellose Wort ohne Artikel wiedergeben, dann es unpersönlich darstellen, setzen wir aber unsern unbestimmten Artikel, dann es persönlich fassen, da dieser in Zusammenhang mit dem älteren Sprachgebrauch immer ein bestimmtes Individuum meint und nur die nähere Bestimmung desselben im Unterschiede von anderen Individuen derselben Art unberücksichtigt läßt.

Der Geist führt an diesen Stellen Ezechiels etwas aus, was ebenso die Hand Gottes oder eines Engels bewirken könnte. Er schwebt in ähnlicher Weise zwischen dem Begriffe der Wirkung Gottes und eines selbständigen Wesens, wie früher die Vorstellung des Engels Jahwes. Ebenso befähigt Ezechiel ein Geist in anderen Visionen, Gottes Befehle auszuführen. Auf den Befehl, der Gola die ihm am Kebar gewordene Offenbarung zu verkündigen, hebt ihn ein Geist auf und bringt ihn im Zustande der Ekstase vom Kebar mitten unter die Verbannten nach Tel-Abib, Cap. 3, 14ff. Der unmittelbare Zusammenhang Gottes und des Geistes aber geht noch deutlicher als aus der Berufungsvision aus der Vision hervor, in welcher sich Ezechiel in den zu zerstörenden Tempel versetzt fühlt. Jahwe erscheint ihm als strahlende Mannesgestalt, streckt ein Gebilde wie eine Hand aus, und erfaßt ihn bei einer Locke. Hierauf hebt ihn ein Geist in die Luft und trägt ihn zwischen Himmel und Erde nach Jerusalem. Cap. 8, 2 ff. Hier ist die Thätigkeit des Geistes Folge des Handausstreckens Jahwes wie dort des Befehles. Die Scheu, diesen selbst handelnd eingreifen zu lassen, ist nicht so kräftig zum Ausdruck gekommen wie dort, was sich noch deutlicher darin zeigt, daß der Prophet sich V. 7 von Jahwe selbst an den inneren Eingang des Vorhofs wie zum inneren Eingang des Nordthores, V. 16 an die Tempelvorhalle gebracht fühlt. Aber im weiteren Verlaufe schiebt sich in der Vorstellung des Visionärs der Geist wieder zwischen ihn und Jahwe. Beim Abzuge Jahwes hebt ihn der Geist wieder in die Höhe und bringt ihn in das Ostthor des Tempels Cap. 11, 1, bewirkt also, was Cap. 8, 7. 14. 16 Gott selbst bewirkt, und schließlich fühlt er sich in seiner Vision durch den Geist zurückgetragen von Jerusalem nach Babylonien mitten unter die Verbannten. Cap 11, 24 f.

Daß hier der Prophet sich an einen anderen Ort versetzt fühlt, erklärt sich aus dem Zustande der Ekstase, in welcher sich im gesteigerten Maaße die psychologischen Vorgänge des Traumlebens abspielen, in welchem es ja wohl jedem Menschen einmal vorgekommen ist, daß er sich über die Schranken des Raumes hinweggehoben gefühlt hat. Allein, daß als Mittel hierzu Geist und als Weg die Luft in der Phantasie des Ekstatikers erscheint, erklärt sich doch wohl daraus, daß das hebräische Wort (rûach), welches solche von Gott ausgehende Kräfte bezeichnet, daneben auch den Wind bedeutet. Weil beides durch dasselbe Wort für das Denken verknüpft ist, fühlt sich der vom Geist Ergriffene auch vom Wind zwischen Himmel und Erde getragen, bietet sich seiner Phan-

tasie dieser Weg und dieses Vehikel dar. Es taucht hiermit zum ersten Male ein später häufiger verwandter visionärer Zug auf. Aus dem oben Bemerkten aber erklärt es sich, daß an die Stelle des Geistes oder Windes auch ein Engel treten kann.

Wenden wir uns von Ezechiel zu dem nächstjüngeren alttestamentlichen Schriftsteller, bei welchem uns die Engelvorstellung begegnet, dem S. 114 ff. geschilderten Propheten Sacharja, so sehn wir besonders deutlich, wie infolge der neuen Gottesvorstellung und der Berührung mit fremdem Denken sich der Raum zwischen Himmel und Erde mit übermenschlichen Wesen belebt hat und so die Kluft zwischen Gott und Creatur überbrückt worden ist. In Sacharjas Vorstellung lebt bereits der Glaube an eine sehr mannichfaltig abgestufte und mit verschiedenen Functionen betraute Welt höherer Geister, welche die Organe der Weltregierung Gottes sind. Er erblickt Reiter, welche unter einem Anführer als Gottes Kundschafter die Erde durchstreifen, wie die Eilboten der persischen Könige das persische Reich; sie sind gleichsam die personificirten Augen Gottes, welche die ganze Erde durchstreifen.[1]) Aber diese stehn nicht hoch genug, um dem Herrn aller Dinge selbst zu rapportiren. Wie ausgesandte Kundschafter einem General Bericht erstatten, so berichten diese dem Engel Jahwes, was sie gesehn haben. Dieser schiebt sich in Sacharjas Vorstellung zwischen diese himmlischen Kundschafter und Gott, natürlich erst recht aber zwischen Israel und Jahwe, so fern ist letzterer bereits dem Denken gerückt. Der Engel Jahwes — und hierin wirkt die alte israelitische Vorstellung, nach welcher der für sein Volk sorgende Jahwe diesem als Engel Jahwes sichtbar wird, deutlich nach — legt für Jahwes Volk bei Jahwe Fürbitte ein, nachdem er aus dem Rapport der himmlischen Kundschafter entnommen hat, daß immer noch keine Aussicht auf eine für Israel günstige Aenderung der Weltlage vorhanden ist. Cap. 1, 12. Für Jahwe hält er Gericht in Sachen seines Volkes und spricht dieses in der Person seines Hohenpriesters von der alten cultischen Schuld frei. Cap. 3. Hierbei erfahren wir, daß ihm noch andere himmlische Wesen als jene Kundschafter unterstehn und seine Urtheile vollstrecken. Cap. 3, 3 ff. Zeigt sich nun ferner darin, daß der Engel Jahwes diesem zunächst[2]) steht, und daß zwischen ihm und dem Engel wie der Welt nunmehr eben deshalb andere niedere Engelwesen stehn, recht deutlich das Fortwirken der alten Vorstellung, nach welcher im Engel Jahwes Jahwe selbst erscheint, so ist er dadurch,

1) Cap. 1, 7—15. Der Text des Abschnittes ist nicht gut überliefert. Zwei der gröbsten Verderbnisse hat Hitzig beseitigt, indem er erkannt hat, daß V. 10 und 11 glossirt sind. Durch diese Glossen werden der Engel Jahwes, der das Gesicht deutende Engel und der Anführer der himmlischen Kundschafter vermengt. Daß die beiden ersten verschiedene Wesen sind, geht aus Cap. 3 zwingend hervor, daß die beiden letzten nicht identisch sein können, aus dem Zusammenhang der ersten Vision. Das Mißverständniß ist dadurch hervorgerufen worden, daß zwar der Anführer der Reiter besonders vorgestellt wird, nicht aber der dolmetschende Engel und der Engel Jahwes. 2) Cap. 3, 2 ist, wie der Zusammenhang lehrt, im Anfang statt: „da sprach Jahwe" zu lesen: „da sprach der Engel Jahwes".

daß er an Gottes Erhabenheit mehr als andere Engel theilnimmt, auch zugleich ein ganz anderer geworden, weil unfähiger, sich zu Israel herabzulassen. So erklärt es sich denn auch, daß, während Amos von Jahwe selbst nach dem Inhalte seiner Gesichte gefragt wird und Aufklärung über die Bedeutung derselben erhält, dies für die Vorstellung Sacharjas nicht einmal durch den Engel Jahwes, sondern durch einen besondern „mit ihm redenden" Engel erfolgt, mit welchem er über die Geschichte sich bespricht und welcher ihm Aufträge an Israel gibt. Cap. 1, 14 ff. 4, 1 ff. 5, 2 ff. 6, 4 ff.

In zwei Fällen, in welchen sich eine längere und wichtigere Weissagung anschließt, erfolgt Deutung und Auftrag nicht wie im Allgemeinen aus der eigenen Kenntniß und Initiative des dolmetschenden Engels. Cap. 1, 13 erhält er einen dahingehenden Befehl von Jahwe, Cap. 2, 7 von einem anderen nicht näher bezeichneten Engel.[1]) Damit aber ist der Kreis der uns bei Sacharja begegnenden, Gottes Weltregierung vermittelnden und abbildenden, höheren Geistwesen noch nicht abgeschlossen; die personificirte, in eine Tonne verschlossene Sünde wird von zwei mit Storchflügeln versehenen Weibern nach dem Lande Sinear durch die Luft getragen. Cap. 5, 9 ff. Dieselben sind vielleicht eine Personification der in Gottes Dienst gestellten Winde, wie auch die vier mit Rossen verschiedener Farbe bespannten Wagen, welche aus den ehernen Bergen[2]) hervorkommen, um auf Gottes Befehl die Erde zu durchziehn, und von welchen einer Jahwes Geist nach dem Lande des Nordens bringen soll, nach der Erklärung des dolmetschenden Engels die vier Winde des Himmels vorstellen, Cap. 6, 1 ff. In der Vorstellung, daß einer dieser Wagen Gottes Geist nach dem Lande des Nordens bringen soll, zeigt sich in ganz besonders interessanter Weise der in der Gottesvorstellung eingetretene Umschwung: früher fuhr Jahwe selbst in der vom Sturmwind getragenen Wetterwolke, welche sein Gefährt war. Jetzt bleibt Jahwe in seinem über die Welt erhabenen Wohnsitz, nur sein Geist wird von einem Gefährt hinweggetragen.

Endlich aber begegnet uns bei Sacharja unter diesen himmlischen Wesen zuerst die entwicklungsfähigste Figur unter denselben, Satan, als Ankläger des Hohenpriesters Josua, auf welchen an besonderer Stelle zurückzukommen ist.

Handelte es sich in den bis jetzt besprochenen Engelvorstellungen um ein Wiederaufleben und eine Fortbildung altisraelitischen Glaubens unter dem Einflusse assyrisch-babylonischen, so ist ein directes Einmünden des letzteren in den jüdischen Engelglauben zu erblicken in der Auffassung des Himmelsheeres, als himmlischer, Gott dienender Geister. Dieses Himmelsheer, d. h. die in Sonne, Mond und Sternen hausenden Götter, hatten die Israeliten wie Judäer in der Zeit der assyrischen und babylonischen Herrschaft, ja darüber

1) Der Mann mit der Meßschnur dürfte nicht als Engel gemeint sein. Ein solcher würde gewußt haben, daß Jerusalem nicht zu messen sei. 2) Möglicher Weise liegt hier eine Einwirkung der Vorstellung vom Gottesberg vor, vgl. das S. 8 Bemerkte.

hinaus, vielfach neben dem Nationalgotte Jahwe verehrt, wie Band I S. 611. 628 ff. ausführlich gezeigt worden ist. Sie lenken nach assyrisch-babylonischem Glauben vom Himmel her die Schicksale der Reiche und der Einzelnen. Diese im astrologischen Aberglauben noch in unseren Tagen vorhandene Ueberzeugung wird auch im Glauben der Judäer fortgelebt haben.[1]) Daß sie von folgerichtigem Denken vom Momente an, wo Gott als Herr und Schöpfer der Welt erkannt war, als diesem untergeordnete Wesen aufgefaßt werden mußten, ist S. 75 bereits bemerkt und an einem Beispiele gezeigt worden. Eine ähnliche Unterordnung der Sterne unter Jahwe findet sich Jes. 14, 13—15. Sie heißen dort „die Sterne Gottes" ('el) und umkreisen den im Norden liegenden Götterberg, auf welchem „der Höchste", vgl. S. 220 f., thront. Hier ist der starke Antheil heidnischer Vorstellung besonders merkwürdig, wiewohl bei einem in Babylonien lebenden Juden, vgl. S. 91 ff., völlig erklärlich.

Den Ausgleich zwischen der Forderung, daß alles auf übermenschliche Einwirkung Zurückzuführende als eine Wirkung des einen Gottes gefaßt werde, und dem alten Glauben, nach welchem diese himmlischen Geister den Gang der irdischen Dinge lenken, findet man darin, daß man die letzteren als Diener des höchsten Gottes faßt und damit der Engelschaar einreiht. Im Heer der Sterne erblickt man die unzählbaren Heerschaaren des himmlischen Königs. Der älteste Abschnitt, in welchem sich diese Anschauung findet, ist 1. Kön. Cap. 22, über welchen Abschnitt Band I S. 522 Anm. 3, S. 530 ff. gehandelt worden ist. V. 19 erblickt der Prophet Micha ben Jimla in einer Vision Jahwe, umgeben von allem Heer des Himmels, auf seinem Throne sitzen. Er beräth mit diesem, wer Ahab bethören wolle. Würde man das vielfach sehr alterthümlich klingende Stück, so wie es hier lautet, aus der Zeit vor 722 herleiten müssen, so müßte man behaupten, daß im Nordreiche schon viel früher als bei den Judäern eine solche Verknüpfung zwischen Jahweglauben und assyrisch-babylonischem Denken stattgefunden habe. Doch läßt sich das keineswegs mit Sicherheit behaupten, da uns das Stück in einem Buche begegnet, welches erst in nachexilischer Zeit abgeschlossen worden ist, und da weiter wenigstens in V. 21, wie bereits Band I S. 530 Anm. 2 angedeutet worden ist, sicher ein Eingriff stattgefunden hat. Damit erhält zugleich der alte Ausdruck: „Jahwe der Heerschaaren", vgl. Band I S. 437 ff., einen neuen Sinn. Er bezeichnet nunmehr Jahwe als den von Myriaden himmlischer, ihm dienender Wesen umgebenen Gott. Und da alle diese auf seinen Wink ihm zu Willen sind und seine Befehle ausführen, so wird er ein Synonym für die Bezeichnung „allmächtiger Gott".

---

1) Uebte doch auch weit später noch die Verehrung der leuchtenden Himmelskörper eine gewisse Anziehungskraft auf Jahweverehrer, vgl. Hiob 31, 26 ff. „Wenn ich sah das Licht, daß es leuchtet, und den Mond, der in Pracht wandelt, und es ward im Geheimen bethört mein Herz, und ich eine Kußhand zuwarf: auch das wäre strafwürdige Sünde, denn ich hätte verleugnet den Gott droben." Der Schluß zeigt, daß von einzelnen Jahweverehrern damals solche Sitte geübt worden ist.

Dies ist der Ursprung der Vorstellung, daß Jahwe von tausenden von Engeln umgeben ist oder in ihrer Begleitung erscheint, Dt. 33, 2. Psalm 68, 18. Hiob 33, 23. Sach. 14, 5, welche ihn im Himmel lobpreisen und dienend umgeben, Psalm 103, 20 f. 148, 2.[1]) Hieraus erklärt sich aber auch, daß die Begriffe Engel und Sterne mehrfach ineinanderfließen. Gott hat nach Neh. 9, 6 den Himmel und das Heer des Himmels geschaffen, und dieses dient ihm. Ebenso deutlich fällt beides Hiob 38, 7. Psalm 103, 20 f. 148, 2. Dan. 4, 32. 8, 10 f. zusammen. So lebt uraltes Heidenthum im Dienste des Jahweglaubens weiter.

Sind aber diese Wesen in unmittelbarer Nähe Gottes, so nehmen sie auch an seiner Herrlichkeit Theil. Sie rücken in die Sphäre des Göttlichen schon deshalb, wie nicht minder, weil sie sich zwischen Gott und die Menschen schieben. Daher werden jetzt die alten Bezeichnungen der „Götter"[2]) oder „Göttersöhne"[3]) auf sie übertragen, oder sie werden „Söhne des Höchsten" genannt Psalm 82, 6. Sie bilden eine Versammlung[4]) oder einen geheimen Rath[5]) von Göttern oder göttlichen Wesen, welche als Diener, Hiob 4, 18. Psalm 103, 21, den Thron Gottes umstehn, wie Minister und Höflinge und Helden den eines irdischen Herrschers, ihn im heiligen Schmucke lobpreisend und so die irdische Gemeinde abspiegelnd, Psalm 29, 1 f. 148, 1 f., und seinen Befehlen lauschend, Psalm 103, 20. Vom Himmel aus durchziehn sie als Boten Gottes die Welt, Hiob 33, 29. Dan. 5, 5. 28, berichten bei ihrer Rückkehr in den Himmel Gott, was sie erfahren haben und berathen mit ihm die Angelegenheiten seiner Weltregierung, Hiob 1, 6 ff. 2, 1 ff.

Von hier aus erklärt sich, daß auch für die exilische und nachexilische Zeit der Gedanke seinen religiösen Werth hat, daß Niemand unter den Göttern Jahwe gleich ist, Ex. 15, 11, oder daß er ein Gott der Götter ist, Psalm 50, 1. 136, 2. Dt. 10, 17. Der erstere ist für die Vorstellung nicht streng von dem Gedanken geschieden, daß keiner der Engel ihm gleich ist. Psalm 89, 7. Alle diese Ausdrücke dienen jetzt zur Kennzeichnung der alles übersteigenden Macht Jahwes.

Aus der himmlischen Heimath, welche die Engel haben, erklärt es sich, daß man auch sie zuweilen in ihrer Erscheinung von der Erde abhebt. 1. Chron. 21, 16.

Da diese Engel aber in Gottes Diensten stehn und infolge der Nachwirkungen aus der Vergangenheit als ihm wesensähnlich empfunden werden, heißen sie „die Heiligen" Dt. 33, 2. Sa. 14, 5. Psalm 89, 6. 8. Hiob 5, 1. 15, 15.

---

1) In späterer Zeit am deutlichsten Dan. 7, 10; vgl. auch die Legionen Engel Matth. 26, 53. 2) Sowohl 'êlîm als 'elôhîm wird auf sie übertragen. Ersteres Psalm 58, 2 (Punctation falsch), letzteres Psalm 82, 1. 6; 'el als Genus, in welches sie gehören, Psalm 82, 1. 3) benê 'êl Dt. 32, 8 LXX, vgl. S. 238 Anm. 1; benê 'êlîm Psalm 29, 1. 89, 7; benê 'elôhîm Hiob 38, 7 oder benê hâ'elôhîm Hiob 1, 6. 2, 1. 4) ḳâhâl Psalm 89, 6, 'êdâ 82, 1. 5) Psalm 89, 8 der Geheimrath (sôd) der Heiligen.

Der Gedanke begreift die sittliche Heiligkeit der Engel ein, die ja anders gar nicht in der Nähe dessen weilen dürften, welcher reiner Augen ist. Auch diese Eigenschaft aber wird später im Gegensatz zu der Gottes gesetzt, um Gottes alles übersteigende Heiligkeit anschaulich zu machen. Wenn Hiob (4, 18) sagt: „siehe, auf seine Diener traut er nicht, und seine Engel zeiht er der Verfehlung", oder 5, 15: „siehe, auf seine Heiligen traut er nicht, und der Himmel ist nicht rein in seinen Augen", so soll damit nicht im mindesten die Sündhaftigkeit der Engel behauptet werden, sondern nur ein starker Eindruck dessen hervorgerufen werden, daß sich Gottes Heiligkeit gar nicht beschreiben läßt. Die Folge davon, daß man die Engel als sittlich reine Wesen auffaßt, ist vielleicht, daß sich die Phantasie sie mit weißen Gewändern bekleidet vorstellt. Dan. 10, 5. 12, 6. Wenn sie aber in Ezechiels Visionen strahlen und glänzen, vgl. S. 232, so erklärt sich das, wie wir sahn, vielmehr daraus, daß von Gottes Herrlichkeit auf sie übergeflossen ist. Dagegen wird man in dem Umstande, daß sie in Gestalt eines Mannes erscheinen, die Nachwirkung der alten Vorstellung vom Engel Jahwes erkennen müssen. Ez. 9, 2 ff. 40, 3. 43, 6. Dan. 8, 15. 10, 5 f. 16. 12, 6 wie sicher eine solche weiter darin vorliegt, daß die Engel auf Erden einzeln zu erscheinen pflegen, um dem Menschen über Noth und Gefahr hinwegzuhelfen, Psalm 34, 8. Ein Engel schützt die Männer im feurigen Ofen, Dan. 3, 24 ff., einer Daniel in der Löwengrube, indem er dem Löwen das Maul zuhält, Cap. 6, 23. Nur findet der charakteristische Unterschied gegen früher statt, daß die Engel jetzt als einzelne aus einer Mehrzahl heraustretende Individuen empfunden werden, welche Jahwe sämmtlich in diesen seinen Zwecken verwenden kann.

Mit den Sternengeistern fallen nun auch alle anderen Götter heidnischer Völker für die nachexilische Anschauung unter den Begriff Gott dienender übermenschlicher Wesen. Dies aber bildet die Brücke zu höchst merkwürdigen Speculationen, welche die Thatsache, daß die Heiden Jahwe nicht verehren und doch sein Volk beherrschen, mit der Forderung des Glaubens, daß Jahwe im Regimente sitzt, in Einklang bringen sollen. Die Thatsache des heidnischen Cultes erklärt der Gedanke, daß Gott die heidnischen Völker diesen göttlichen Wesen niederen Ranges als ein Gebiet, welches sie regieren und in welchem sie Verehrung genießen, zugewiesen, sich selbst aber die Leitung Jahwes vorbehalten habe, Dt. 4, 19. Hieraus ergibt sich umgekehrt, daß Israel diesen Sternengeistern nicht zu dienen hat, Dt. 29, 25, oder wie es das Lied Dt. 32, 8 ausdrückt:

„Als der Höchste den Heiden Erbbesitz gab,
Als er von einander sonderte die Menschenkinder,
So stellte er fest die Grenzen der Völker,
Nach der Zahl der Gotteskinder."[1])
Denn Jahwes Antheil ist sein Volk,
Jakob sein ihm zugemessenes Erbe.

---

1) So richtig LXX. Daß der mass. Text „nach der Zahl der Kinder Israels", welcher nöthigt, die vorher genannten Völker von Israels Stämmen zu verstehn, falsch

Hat Jahwe es selbst veranlaßt, daß die mächtigen Nationen der Heiden nicht ihn, den Weltgott, sondern untergeordnete Wesen verehren, so ist diese, sonst so befremdliche, Thatsache erklärt. Die heidnischen Götter werden hierdurch zu von Jahwe eingesetzten Patronen der heidnischen Staaten und Könige, und in diesem Gewande erhält sich die alte Vorstellung weiter, daß die Schicksale der irdischen Reiche vom Willen ihrer Götter abhängig sind.

Sofern sie aber hinwiederum Engel sind, gewinnen diese einen stetigen und ordentlichen Antheil an der Weltregierung, womit doch eigentlich die Einheit der Weltregierung Gottes aufgehoben ist. Ja, da diese himmlischen Patrone ihr Regiment benutzen, um ihren Völkern die Herrschaft über Israel und Jahwes Land zu verschaffen, so fragt sich, wie man dabei überhaupt den Glauben an Gottes Regiment festhalten kann. Das wird durch die messianische Hoffnung ermöglicht. Ist die gegenwärtige Lage der Gemeinden überhaupt für den Glauben nur als ein Provisorium erträglich, welchem Gott dereinst ein Ende bereiten wird, so liegt der Gedanke nahe, daß Gott jenen nur zeitweilig einen Theil seines Regimentes abgetreten habe, daß sie durch Mißbrauch ihres Auftrages sich versündigt haben und daher zur Strafe gezogen werden sollen, wenn Gott das Regiment zurücknimmt und damit die Fremdherrschaft beseitigt. So weissagt Jes. 24, 21 ff., daß Gott bei Eintritt der messianischen Zeit das Heer der Höhe, d. h. des Himmels, im Himmel und die Könige der Erde auf der Erde heimsuchen wird: „Sie werden eingesetzt, wie man Gefangene einsetzt in die Grube, verschlossen im Kerker, nach vielen Tagen aber heimgesucht. Dann erblaßt der Mond und schämt sich die Sonne, denn König geworden ist Jahwe der Heerschaaren auf dem Berge Zion und in Jerusalem, und angesichts seiner Aeltesten ist Herrlichkeit!"

Daher die Frage der unter der Herrschaft der Heiden seufzenden Gemeinde Psalm 58, 2:

„Wirklich, ihr Götter,[1]) redet ihr Gerechtigkeit,
Richtet ihr in Geradheit die Menschensöhne?"

Und den Umschwung in der Weltgeschichte, welcher mit Gottes Erscheinen zum Gericht sich vollzieht, erblickt der heilige Dichter im Bilde eines Gerichts, welches Gott über die so ungerecht ihres Amtes waltenden himmlischen Geister verhängen wird. Psalm 82, 1 f.:[2])

Gott steht in der Götterversammlung,
Inmitten der Götter richtet er:
„Bis wann wollt ihr ungerecht richten
Und für die Ungerechten[3]) Partei nehmen?"

---

ist, lehrt die Erwägung, daß Israel weder jemals Völkergebiete besessen, noch sein Gebiet nach der heiligen Sage nach der Spaltung der Menschheit in Völker (d. h. nach dem babylon. Thurmbau) angewiesen erhalten hat, auf welche V. 8^a anspielt.

1) L. 'êlîm statt êlem. 2) Ueber den Zusammenhang dieser Stellen mit der messianischen Hoffnung, vgl. T. K. Cheyne, the book of Psalms, London 1888, S. 229 ff. 3) Er meint die die Gemeinde bedrückenden Heiden.

Gottes Urtheil aber lautet nach der Ueberzeugung seines Glaubens (V. 6):

„Ich hatte gesagt: Götter seid ihr,
Söhne des Höchsten ihr alle,
Vielmehr wie Menschen sollt ihr sterben
Und wie einer der Fürsten[1]) fallen."

Es ist kein Zweifel, daß diese Gedanken über die Engel als Patrone der Völker und über ihr Regiment, indem sie die Thatsache der Fremdherrschaft erklären, zugleich die Einheit der Weltregierung Gottes preisgeben. Der Glaube, daß sie in Zukunft wieder hergestellt werden solle, bleibt allein von ihr übrig, während es doch ebensowohl ein Postulat des Glaubens als der monotheistischen Auffassung Jahwes ist, daß dieselbe in jedem Augenblick festgehalten werde. Die Ausgleichung findet sich erst später. Sie begegnet uns im Buche Daniel, nach welchem nicht nur die fremden Völker ihren Schutzengel haben, sondern auch für Israel bestimmte Engel gegen die Schutzengel der heidnischen Völker und Reiche[2]) streiten, so Gabriel und vor allem Michael, Israels eigentlicher Schutzengel: Cap. 10, 21 (V. 13). 12, 1. Hierdurch tritt Gott deutlich auf eine höhere Warte.

Der Glaube, daß den Engeln eine Schutzherrschaft über einzelne Völker von Gott eingeräumt worden ist, überträgt sich nun auch auf die Beziehung der Engel zu den einzelnen frommen Israeliten. Ist es ihre Aufgabe, diese im Auftrage Gottes zu beschützen, so tritt nunmehr die Initiative Gottes zurück. Je mehr sie zwischen Gott und die Frommen rücken, desto selbständiger werden sie in diesem ihrem Geschäft, und desto näher liegt es, ihnen eine innere Antheilnahme an demselben, eigne Beobachtung, eignes Urtheil und eine Vertretung dieses bei Gott zuzuschreiben. Daher erweitert sich der Glaube, daß die Engel den Frommen schützend zur Seite stehn, dahin, daß man sich durch Anruf dieses Schutzes versichern könne. „Und an wen von den Heiligen willst du dich wenden?" wird Hiob 5, 1 gefragt. Leider ist eine andere Stelle[3]) des Buches, welche von den Schutzengeln handelt, nicht sicher deutbar, doch scheint aus ihr hervorzugehn, daß der Dichter des Gedichtes von Hiob den Engeln ein Mittleramt zwischen Gott und den Frommen zuschreibt.

Für diese Ansicht gab es überdies noch eine andere Vermittlung. Sie kann eine Uebertragung der fürbittenden Thätigkeit, welche, wie wir S. 234 sahn, bei Sacharja 1, 12 der Engel Jahwes zu Gunsten des Volkes Israel übt, auf diese vorstellen.

---

1) Wie einer der irdischen Fürsten der Heiden. 2) Der Schutzengel Persiens Cap. 10, 13. 20, Griechenlands und des macedonischen Weltreichs Cap. 10, 20. 3) Hiob 33, 23. Sie lautet nach der wahrscheinlichsten Auffassung: „Wenn über ihm (d. h. dem Menschen, ihn schirmend) ein Engel vorhanden ist, ein Mittler, einer von den tausend, dem Menschen seine Geradheit zu künden (wie, ist streitig), so erbarmt er (der Engel) sich seiner und spricht (zu Gott): „Erlöse ihn, daß er nicht hinabfalle in die Grube, ich habe ein Lösegeld erlangt." Nach anderer Auffassung ist das sprechende Subject jedoch Gott.

Die neue Gottesvorstellung bedingt aber nicht nur die Bildung der Vorstellung von Mittelwesen, sondern nöthigt auch zu einer bedeutungsvollen Unterscheidung innerhalb dieser, welche sich später für Glauben und Denken zu einem schroffen Risse erweitert hat. Von dem altisraelitischen Jahwe unterscheidet sich der Heilsgott der Gemeinde nicht nur darin, daß seine Ueberweltlichkeit, sondern noch weit mehr darin, daß seine sittliche Erhabenheit erkannt ist. Freilich ist dem Glauben deutlich, daß der Heilsgott auch Uebel verhängt. Diese erklären sich als Strafen. Aber es ist für ihn nicht faßbar, daß er, der treue Vater seines Volkes, sie direct vollstrecken solle. Und ebenso wenig kann man sich vorstellen, daß die lichten und freundlichen Gestalten der Engel, welche den Frommen in den Fährlichkeiten des Lebens behüten und deren Beistand er sich getröstet, mit einem solchen Geschäfte betraut sein sollen. Wie würde man sonst zu ihnen unbegrenztes Zutrauen haben können? Unwillkürlich denkt man ja auch bei ihnen Beruf und Wesen in vollem Einklang. Der Ausweg, durch welchen dem Engelglauben seine Bedeutung für das religiöse Leben des Einzelnen bewahrt wird, findet sich darin, daß man sich aus der Masse der himmlischen Geistwesen eine Kategorie abgezweigt denkt, welche Gott für seine Zwecke benutzt, wenn es gilt, Unheil zu verhängen, zu züchtigen, zu strafen. So hat ja auch ein irdischer König besondere Beamte für die Ausführung ähnlicher Befehle, seine Büttel und Henker. Auch hier bot der alte Volksglaube, den wir uns in den unteren Schichten des Volkes noch fortlebend denken müssen, Anknüpfungspunkte. Der Engel Jahwes erschien nach ihm nicht nur in der Gestalt eines freundlichen Wanderers, sondern auch als Würgengel. Man glaubte, daß bestimmte Krankheiten, namentlich Geisteskrankheiten durch Einkörperung eines Geistes entstehn. Dieser Glaube an die Besessenheit lebt kräftig wieder auf. Man glaubte, daß die Wüste von Dämonen bewohnt ist, welche dem Menschen schaden, s. Band I S. 440 ff. Von solchen übermenschlichen Geistwesen leitet man jetzt Einwirkungen schädlicher Art her, wobei man bei folgerechtem religiösen Denken dieselben als Werkzeuge in Gottes Hand, als von den Engeln nur hierin geschieden, gefaßt haben wird. Doch haben wir kein Recht, dies als allgemein vorhanden vorauszusetzen. Aber auch im Denken des Volkes werden diese Geister in unserer Zeit wohl gewöhnlich nur als das physische Böse wirkend, nicht als sittlich bös aufgefaßt worden sein. Freilich ist denkbar, daß infolge einer Einwirkung persischer Vorstellungen solche Anschauungen inmitten der Gemeinde vorhanden gewesen sind. Aber sie haben keinen Ausdruck in einem Schriftstück dieser Zeit gefunden.

Solche in Jahwes Auftrag Uebel verhängenden Engel sind die „bösen Engel" im Psalm 78, 49 und die „Belauerer", welche Jahwe nach 2. Chron. 20, 22 unter die gegen Josaphat im Felde stehenden verbündeten Ammoniter, Edomiter und Moabiter sendet, damit diese sich unter einander umbringen. Hierher gehören die „Todesengel" in Spr. 16, 14 und der „unbarmherzige Engel" in Spr. 17, 11. Daß man sie als Engel denkt, welche Jahwe sendet,

bezeugt Psalm 35, 5: „Und der Engel Jahwes gibt ihnen einen Stoß" sagt die Gemeinde von ihren Feinden. Im Gegensatz zu solchen Bezeichnungen benennt man auch die guten Engel mit Namen, welche ihr Wirken andeuten. So den „Friedensengel", Jes. 33, 7.[1]) In allen den Fällen, in denen der alte Israelit die ihn jählings überfallende Hand Gottes erkannte, vermitteln jetzt diese Engel. Unter diesen aber gewinnt eine ganz besondere Bedeutung der Satan, indem er als Veranlassung aller der schlimmen, unheilvollen und sündigen menschlichen Thaten aufgefaßt wird, welche der alte Israelit auf eine directe Anweisung Jahwes zurückgeführt hatte, vgl. Band I S. 435. Denn diese Vorstellung war jetzt vor allem anstößig und unhaltbar geworden. Auch bei ihm wird es sich nicht um eine neu gebildete, sondern um das Wiederaufleben einer alten, in der Vorstellung des Volkes noch wirksamen, Figur handeln, welche unter den veränderten Umständen eine neue Bedeutung und neues Leben gewinnt. Der Satan, d. h. der Befehder, Nachsteller, mag schon im alten Israel der Name eines den Menschen feindlich gesinnten, ihnen nachstellenden Dämons gewesen sein, über welchen wir aus der alten Literatur nur um deswillen nichts erfahren, weil er zum Jahweglauben in keinerlei Beziehung stand.[2])

Mit der Umwandlung der Gottesvorstellungen und Ausbildung des Engelglaubens, gewinnt er diese und rückt — freilich nur vorübergehend — in die Kategorie der Gottes Zwecken dienenden Engel. Man hat in der Ausbildung der Vorstellung vom Satan eine Einwirkung des persischen Glaubens sehn wollen, welcher neben dem Weltschöpfer Auramasda als böses und Auramasdas Schöpfung störendes Princip Ahriman stellt, hat wohl seine Figur selbst im Satan erblickt. Es kann wohl zugegeben werden, daß die Bekanntschaft mit diesen persischen Vorstellungen die Ausbildung der Satansvorstellung begünstigt hat. Mehr jedoch nicht, da gerade der älteren Satansvorstellung das Charakteristische der Idee des Ahriman fehlt, der dualistische Gegensatz gegen den guten Gott. Und die Grundlage der ganzen Vorstellung ist schon wegen des Namens „Satan" Widersacher, welcher in vorexilischen Schriftstücken von menschlichen Widersachern vorkommt, für eine israelitische zu halten. Bei Sacharja, vgl. S. 234 f., ist uns Satan schon begegnet. Er steht dort als Ankläger des Hohenpriesters Josua zur Rechten dieses, um ihn zu befehden, d. h. er verklagt in der Person dieses das israelitische Volk wegen seiner cultischen Unreinheit vor dem Engel Jahwes. Es ist sonach seine Aufgabe, die Menschen bei ihren Sünden zu beobachten und sie dann wegen derselben dem göttlichen Gerichte zu übermitteln. Er erscheint hier bereits dem Reiche Gott dienender Geister eingeordnet. Seine Unterordnung unter Gott ist streng festgehalten,

1) Leider ist die erste Hälfte des Verses, welche eine Engelkategorie zu nennen scheint, dunkel. Die Vermuthungen der Assyriologen über diesen Gegenstand scheinen in der Luft zu schweben, vgl. auch Cheyne: The Expositor, Jan. 1888, S. 24 ff.
2) Wie wir aus diesem Grunde ja auch von den Se'îrîm genannten Dämonen so gut wie nichts erfahren, vgl. Band I S. 503.

hat er doch über den bei einer Sünde Betroffenen keine Gewalt und muß einen Urtheilsspruch Gottes veranlassen. Er ist eine Art himmlischen Staatsanwalts. Er verneint nur, damit er Gutes schafft, da er für Bestrafung der Sünde sorgt.[1]) Allein dennoch ist die Vorstellung bei Sacharja bereits auf der schiefen Ebene angelangt, auf welcher sie zur Vorstellung eines Gott und seinem heiligen Willen bewußt widerstrebenden Wesens abwärts gleiten mußte. Denn bereits hier schimmert durch, daß Satan ein inneres Interesse an Israels Verurtheilung hat. Er will diese herbeiführen, trotzdem er sieht, daß Jahwe die Gemeinde aus dem Exile gerettet hat. Er wird daher auch vom Engel Jahwes nicht etwa blos mit seiner Anklage abgewiesen, sondern wegen derselben zurechtgewiesen: „Es schelte dich Jahwe, o Satan, ja es schelte dich Jahwe, der Jerusalem erwählt hat, ist dieser nicht ein dem Feuer entrissener Brand", antwortet der Engel Jahwes der Anklage.

Noch deutlicher aber zeigt Satan bereits den Pferdefuß im Gedichte von Hiob, dessen Dichter ihn im Uebrigen, um die Einheit der Weltregierung Gottes festzuhalten, Gott völlig unterordnet, indem er ihn der Kategorie der Gott dienenden Engel (benê hâ'elôhîm, vgl. S. 237 Anm. 3) direct einordnet.

Indem er mit den anderen Engeln vor Gott erscheint, um über sein Thun Rechenschaft abzulegen, ist er ein Engel wie diese. Aber er verräth doch eine ganz andere Natur, wenn er trotz Gottes guter Meinung nicht an Hiobs Tugend glauben mag, und Gott den Beweis zu führen wünscht, daß auch Hiob ein Sünder sei.

Hier ist Satan aus dem Ankläger zum Versucher geworden. Er belauert nicht nur Sünde und bestraft sie in Gottes Auftrage, sondern sucht auch einen Unschuldigen durch Versuchungen in Sünde zu verstricken. Alterthümlich sind daher im Gedichte von Hiob nur die beiden Seiten der Vorstellung, daß der Satan nur solche Versuchungen verhängen darf, welche Gott ihm erlaubt, und daß diese Versuchungen als Widerwärtigkeiten und Unglücksfälle gedacht sind. Das ist aber nöthig, wenn die Unterordnung unter Gott von dem Dichter festgehalten werden soll.

Daß aber bei Beginn der griechischen Zeit das religiöse Denken schon dazu fortgeschritten war, Satan sich als einen Versucher vorzustellen, welcher durch Einflüsterung sündiger Gedanken zu sündigen Thaten anreizt, lehrt 1. Chron. 21, 1. Der Vers wiederholt 2. Sam. 24, 1, wonach Gott David dazu angestört hat, Israel zu zählen, läßt dies aber den Satan thun. Aber eben hieraus ist klar, daß hier nicht ein logischer Fortschritt über die Form der alten Vorstellung hinaus vorliegt, welche wir im Gedichte von Hiob an-

---

1) Ich ziehe Psalm 109, 6 nicht in Betracht, weil das Wort Satan hier vielleicht in der appellativischen Bedeutung „Ankläger" steht. Der Dichter wünscht, daß die Gottlosen ihren Ankläger finden und hierdurch ihrer Bestrafung entgegengeführt werden. Da es sich um die Gottlosen, die Gegner der Frommen handelt, so ist trotz des im parallelen Gliede stehenden „Ungerechten", welcher sie richten soll, nicht ohne weiteres klar, daß an einen verleumderischen Ankläger gedacht ist.

treffen, aus dieser selbst erwachsen, sondern eine davon unabhängige Uebertragung einer That auf denselben, welche man nicht mehr mit dem alten Glauben Gott selbst zuweisen konnte und von welcher man um der alten Ueberlieferung willen berichten mußte. Es war unerträglich, Gott die Anstiftung einer That zuzuschreiben, für welche er hernach in einer großen Pest eine überaus strenge Strafe verhängt hatte. Indem man sie dem Satan beilegte, wurde ein Compromiß zwischen Ueberlieferung und Glauben gefunden.

Damit war der Weg dazu gebahnt, Satan immer mehr als in Opposition zu Gott stehend, sein Wirken als ein unheiliges und Gottes Ordnungen störendes aufzufassen. Uebrigens ist zu bemerken, worauf bereits Band I S. 503 kurz hingewiesen worden ist, daß in völlig isolirter Weise bereits ein Schriftstück, welches mindestens der vorgriechischen Zeit angehört, einem Dämonen, und zwar einem mit der Wüste in Beziehung stehenden, eine gegensätzliche Stellung zu dem Heilsgott der Gemeinde anweist, nämlich das Ritual des großen Versöhnungstages, von welchem, wie wir S. 182 erwähnt haben, zweifelhaft ist, ob es einen ursprünglichen Bestandtheil des Priestercodex bildet, oder der S. 191 f. besprochenen literarischen Schicht angehört. Nach ihm werden beim großen Versöhnungstage als Sühnopfer (Sündopfer) für das Volk zwei Ziegenböcke gestellt, von welchen der eine für Jahwe, der andre für Asasel ausgeloost wird. Der erste wird geopfert und mit seinem Blute wird das Heiligthum von allen ihm durch die Kinder Israel zugefügten Verunreinigungen gereinigt. Der andere wird lebend in die Wüste geschickt, nachdem der Hohepriester ihm symbolisch alle (cultische) Sünde Israels mitgegeben hat, vgl. das Weitere S. 257 f.

4. Gottes Wohnung.

In keinem anderen Punkte verräth sich greifbarer der im Judenthum über das alte Israel hinaus erreichte Fortschritt, als in den Vorstellungen von Jahwes Wohnung, in keinem treten aber auch die inneren Widersprüche der nunmehr erreichten Entwicklung deutlicher hervor. Jahwe wohnt im Himmel, bezeichnet man ihn doch als den „Himmelsgott“, von dort aus erhört er die Gebete seiner Frommen. Trotzdem wohnt er für die jüdische Vorstellung auch im Tempel, wo man ihn sucht und vor sein Antlitz tritt. Der innere Widerspruch, in welchem sich hierin der jüdische Glaube mit sich selbst, wie mit der Gottesvorstellung befand, ist nicht übel durch das Paradoxon charakterisirt worden, daß Gott nach der Auffassung der nachexilischen Zeit im Tempel war und auch nicht war.[1])

Dieser Widerspruch wird nun sofort verständlich, wenn man sich an die bisherige Entwicklung der Vorstellung erinnert. In der ältesten Zeit setzte man, wie wir Band I S. 476 ff. gesehn haben, an jedem Heiligthume des

1) Vgl. Smend, über die Bedeutung des jerusalemischen Tempels in der alttestamentlichen Religion in Theol. Stud. und Krit. 1884, S. 716.

Landes voraus, daß Jahwe in ihm wohne. So glauben dies auch die Anwohner des Heiligthums auf Zion von diesem. Dieser Glaube wird im Laufe der religiösen Entwicklung der herrschende. Aber auch nachdem die Zerstörung des Tempels zu der Annahme gezwungen hat, daß Jahwe seinen alten Sitz verlassen habe, kann Jahwe nicht ohne den Tempel auf Zion, dieser nicht ohne ihn gedacht werden, vgl. S. 8. Für den Fortbestand und die weitere Entwicklung der Religion wird es von der größten Bedeutung, daß man von dieser Vorstellung sich nicht loslösen kann. Daß Jahwe nach seinem alten Wohnsitze zurückkehren werde, bildet das Centrum der messianischen Hoffnung Ezechiels. Und Deuterojesaia hält diese Auffassung fest, trotzdem sie in unlösbarem Widerspruche mit seinem Gottesglauben steht. Vom Tempelbau erwartet Sacharja, daß er, wie überhaupt die Erfüllung der früheren Weissagungen, so namentlich die Rückkehr Jahwes nach Jerusalem zur Folge haben werde. „Juble und freue dich, denn siehe ich komme und wohne in deiner Mitte, Ausspruch Jahwes", weissagt er Cap. 2, 14. Und Cap. 8, 3: „So sprach Jahwe, ich kehre zurück nach Zion, dann nennt man Jerusalem die sichere Stadt und den Berg Jahwes der Heerschaaren den heiligen Berg"; vgl. auch V. 22. Aber als nun trotz der Wiederherstellung des Tempels die alte Nothlage bleibt, so muß man wohl glauben, daß Jahwe noch nicht zurückgekommen ist. Man kann nicht glauben, daß er schon inmitten seines Volkes, es segnend und schirmend, wohne. Wäre Jahwe wirklich eingezogen, so wäre undenkbar, daß seine Stadt und sein Volk in der Gewalt der Heiden sind, so müßte Jahwes Herrlichkeit auch diese verklären. So entsteht mit der Ueberzeugung, daß die Erfüllung der messianischen Hoffnung noch aussteht und mit der Wiederherstellung des Tempels und der Stiftung der Gemeinde durchaus noch nicht gegeben ist, der Glaube, daß Jahwe dereinst wieder in seinen Tempel einziehn, daß damit die messianische Zeit anbrechen werde. Sie bricht an, indem Jahwe einzieht. Ps. 24. Seitdem fällt der Gedanke des Erscheinens Gottes zum Gericht und die Hoffnung auf seinen Einzug in den Tempel zusammen. „Plötzlich wird kommen zu seinem Tempel der Herr, welchen ihr sucht", weissagt Maleachi 3, 1, um die Nähe des Gerichtes Gottes anzukündigen. Seitdem wird es als charakteristisches Merkmal der messianischen Zeit empfunden, daß Jahwe in ihr wieder inmitten seines Volkes wohnen wird. Jes. 24, 23. Sach. 14, 3 ff. Das Glück des Jerusalem der messianischen Zeit wird auch nach der Auslegung der Späteren eben deshalb ein unvergängliches sein, vgl. Sach. 9, 8 mit 8, 2 ff. Den Widerspruch, in welchem diese Hoffnung zur Gottesvorstellung steht, empfindet man wohl um deswillen nicht voll, weil es sich dabei nur um Zukünftiges handelt und dazu eine solche Hoffnung von älteren Propheten geweissagt worden ist, in der heiligen Schrift gelesen wird.

Merkwürdiger Weise zeigt sich nun eine Empfindung dieses Widerspruchs an einem Punkte, wo man ihn zunächst nicht zu finden erwartet. Trotzdem man sich immer mehr gewöhnt, die Güter der Verheißung als in der Vergangenheit einst vorhanden vorauszusetzen, stößt man sich an der naiven

Zuversicht der alten Zeit, daß Jahwe im Tempel auf Zion gewohnt hat. Die Schriftsteller, welche das Deuteronomium bearbeitet und mit den Sagenbüchern J und E zusammengefügt haben,[1]) stoßen sich an der Vorstellung, daß Jahwe Jerusalem erwählt hat, um dort zu wohnen, und ersetzen dieselbe durch die Vorstellung, daß Jahwe es erwählt habe, „um dorthin seinen Namen zu setzen", oder ihn „dort wohnen zu lassen".[2]) Sie meinen also, daß Gott nicht selbst im Tempel wohnt. Es ist damit auch nicht einmal eine Gnadengegenwart behauptet, denn in Wirklichkeit ist ja eben Jahwe nicht dort. Was aber bedeutet dann dieser Ausdruck?

Daß man sich seinen Namen dort irgendwie hypostasirt vorhanden gedacht habe, darf man aus der Phrase „seinen Namen dort wohnen lassen", auch nicht schließen, denn sie ist deutlich der anderen „darin wohnen", welche sie verneinen will, nachgebildet. Daß man sich in den Kreisen der deuteronomistischen Schriftsteller die Sache nicht so vorgestellt hat, sieht man deutlich aus der bereits S. 24 und Band I S. 312 Anm. 2 berührten deuteronomistischen Beschreibung der Tempelweihe Salomos 1. Kön. 8, 15—9, 9. Aus dem alten Bericht über dieselbe 8, 1—14 spricht aufs stärkste die Ueberzeugung, daß mit der Lade Jahwe selbst seinen Einzug in das neue Heiligthum gehalten, in diesem seine Wohnung aufgeschlagen hat, vgl. Band I S. 342. Dieser deuteronomistische Abschnitt aber spricht nur von einem dem Namen Jahwes erbauten Haus und erklärt dies Cap. 9, 3 damit, daß Gottes Augen und Herz (d. h. seine Aufmerksamkeit) dort immer sein sollen, Cap. 8, 29. 43. 52,[3]) oder damit, daß Gottes Augen über ihm Tag und Nacht geöffnet sein sollen, so daß also Gott alle ihm an diesem Ort zugetragenen Wünsche sofort gewahr wird. Dies ist also die Folge davon, daß Gott den Tempel als Cultstätte anerkennt. Damit ist aber noch nicht erklärt, weshalb die deuteronomistischen Schriftsteller gerade den „Namen" Jahwes in Jerusalem wohnen lassen, wenn sie sagen wollen, ihm sei auf seine Veranlassung dort eine Cultstätte gegründet worden. Das aber wird sofort klar, wenn man sich daran erinnert, daß es im Hebräischen eine Phrase: „Den Namen jemandes über etwas nennen" gibt,[4]) welche bedeutet, etwas als zu jemand gehörig bezeichnen, es nach ihm benennen, und daß diese Phrase auch vom Tempel gebraucht wird, um ihn als Jahwes Eigenthum zu bezeichnen, vgl. Jer. 7, 10 ff. Wenn daher die Deuteronomisten an Stelle des alten Gedankens, daß Gott im Tempel wohnt, die Redensart setzen, daß er seinen „Namen" dort wohnen läßt oder dorthin setzt, so wollen sie sagen, daß er ihn als sein Eigenthum sich erwählt hat und eben deshalb ihm seine stete Aufmerksamkeit zuwendet. Aus

1) Vgl. S. 23 f. und Band I S. 655. 2) Es kann hier nicht näher nachgewiesen werden, daß sich diese Phrasen im Deuteronomium nur in secundären Schichten und in Einschaltungen finden. Den Nachweis hoffe ich bei anderer Gelegenheit zu erbringen; vgl. auch S. 32 Anm. 1. 3) Diese Verse gehören zusammen, vgl. S. 7 Anm. 2. 4) Ueber den Sinn dieser Phrase vgl. Kautzsch in Zeitschr. f. d. a.-t. Wiss. 1886, S. 18 f.

dieser Aufmerksamkeit folgt dann weiter, daß an dieser Stätte gesprochene Gebete erhört werden. Daß dies die Gedanken sind, aus welchen der Gebrauch dieser Redensarten geflossen ist, wird durch V. 43 in unserer Stelle bestätigt. Nach diesem erkennen die Heiden, wenn das von ihnen in diesem Heiligthume gesprochene Gebet erhört wird, daß Jahwes Name über diesem von Salomo erbauten Hause „genannt" worden ist.

Dieser Compromiß des Darstellers benimmt für ihn der alten Cultsitte, ihr Gebet in der Richtung nach dem Tempelbau zu sprechen, vgl. Band I S. 488, jeden Anstoß. Einem Späteren erscheint allerdings durch denselben noch nicht deutlich genug zum Ausdruck gebracht, daß Gott in Wirklichkeit nicht im Tempel ist. Er hat daher, wo es ihm nöthig schien, betont, daß die Erhörung vom Himmel aus stattfindet.[1]) Der Chronist aber hat nicht nur alle diese Einschiebungen übernommen, sie fast sämmtlich syntaktisch glättend, sondern ihm scheint alles das die correcte Auffassung von Jahwes Wohnort noch nicht genügend zu sichern. Daher bestimmt er in der längeren Auseinandersetzung, welche er mit 2. Chron. 7, 12^b—15 zwischen das von ihm aus 1. Kön. 9, 3^b Entnommene einschiebt, das Verhältniß noch genauer dahin, daß Gott sich diese Stätte zum „Opferhaus" erwählt habe, und daß seine Augen geöffnet und seine Ohren aufmerksam sein sollen für das in ihr gesprochene Gebet Wie sehr ihm daran liegt, Himmlisches und Irdisches getrennt zu erhalten, sieht man übrigens noch deutlicher an der Stelle 1. Chron. 21, 16. Nach diesem Verse, welchen der Chronist in die aus dem Samuelisbuche (2. Sam. 24) entlehnte Darstellung eingeschaltet hat, hat David den zur Verhängung der Pest von Gott gesandten Engel zwischen Himmel und Erde stehend gesehn. Hiermit sucht er diese für das Verständniß des Vorgangs nothwendige Angabe der alten Erzählung (vgl. V. 16. 17) zu verwischen, daß David den Engel bei der Tenne des Jebusiters erblickt hat, und eben deshalb dort einen Altar baut.

Strebt so auch in unserem Zeitraum die theologische Reflexion ernstlich darnach, in den Vorstellungen von Gottes Wohnung der neuen Gottesvorstellung

1) Cap. 8, 30. 32. 34. 36. 39. 43. 45. 49, also auch innerhalb des Einschubes V. 44—51. Diese Einschiebungen fallen schon syntaktisch auf. Auch möchte er es gewesen sein, welcher Salomo V. 22 und 54 mit zum Himmel erhobenen Händen beten läßt, während dies nach dem sonstigen Zusammenhang des Abschnittes in der Richtung nach dem Tempel zu stattfindet, vgl. V. 38. Die Bedeutung dieser Cultsitte, vgl. Esra 9, 5. 10, 1, soll ja eben erklärt werden. V. 30^b ist nicht mehr in Ordnung. Entweder ist der Text der LXX und Chronik das Ursprüngliche, dann kann ihn der Verfasser geschrieben haben, oder dieselben haben einen interpolirten Text sich zurecht gerückt. Ob V. 27: „Denn sollte wirklich Elohim auf Erden wohnen? Siehe die Himmel, und die Himmel der Himmel fassen dich nicht, wie sollte es dies Haus, welches ich gebaut habe?" vom Verfasser des Abschnittes herrührt, ist zweifelhaft, da dieser Vers jetzt den Anfang des Verses 28 zu erklären scheint, welcher seinerseits direct an Vers 26 angeschlossen werden kann. Mindestens müßte zwischen V. 26 und 27 etwas ausgefallen sein.

Rechnung zu tragen, so wird diesem Streben doch durch die Thatsache des täglichen Cultes im Tempel aufs kräftigste Abbruch gethan, welcher in allen seinen Formen von der Voraussetzung ausgeht, daß Gott im Tempel inmitten seines Volkes anwesend ist und eben hierdurch diese alte Vorstellung der frommen Betrachtung immer wieder neu einschärft. Aufs stärkste erhalten wir aus dem Psalter den Eindruck, daß die Stimmung der im Tempel opfernden und anbetenden Gemeinde von der Ueberzeugung getragen und beeinflußt ist, daß ihr Gott im Tempel gegenwärtig ist. Auch für sie ist der Tempel noch im eigentlichen Sinne „Gottes Haus" und Jerusalem Gottes Stadt, Psalm 83, 13. 87, 3. 101, 8, die Stadt des himmlischen Königs, 48, 2 ff., oder wie es in Anknüpfung an einen schon früher gebildeten Ausdruck[1]) heißt: „der Schemel der Füße Gottes", 99, 5. 132, 7. Die Stimmung, beim Tempelbesuch vor Gottes Antlitz zu treten, in seinem Haus zu Gaste zu sein, hatte sich aus der vorexilischen Zeit in die nachexilische vererbt und findet in den im Tempel gesungenen Liedern einen kräftigen Ausdruck. Freilich ist es für die Frömmigkeit der Kreise, aus welchen die Psalmen stammen, ein Bedürfniß, sich den Gott der Gemeinde im Himmel thronend, von ihm aus die Geschicke der Menschen lenkend vorzustellen. Auch sie werden sich dabei der Allmacht Gottes bewußt, mit welcher er die Gemeinde schirmt und hegt. Daher betonen die Psalmen — und zwar gerade in solchem Zusammenhange öfters — die himmlische Wohnung Gottes 2, 4. 11, 4. 18, 14. 17. 29, 9. 103, 19. 115, 3. 123, 1. Aber weit lebendiger ist jenes andere Bedürfniß, den Heilsgott inmitten der Gemeinde wohnend zu wissen, und sich zu sagen, daß Himmel und Erde sich berühren, indem der Schöpfer Himmels und der Erde auf Zion thront, 9, 12, vom Berge Zion aus die Gebete seines Volkes erhört, 3, 5. 65, 2 f. 121, 1; von ihm aus hilft, 14, 7. 20, 3, und segnet, 128, 5. 134, 3. Es sind sogar in zwei Liedern beide Anschauungen neben einander ausgesprochen worden in Psalm 14, V. 2 und V. 7 und in Psalm 20, V. 3 und V. 7, woraus wohl geschlossen werden muß, daß man sich zwar eines gewissen Widerspruchs zwischen beiden bewußt war, ohne doch das Bedürfniß einer Ausgleichung zu fühlen. Und so unvergleichlich höher auch die erstere Anschauung zu werthen ist, so muß doch andererseits anerkannt werden, daß die für den Bestand und die Weiterentwicklung der Religion wichtigere die zweite war. Denn in einer Weltlage, in welcher alles den Voraussetzungen des Glaubens der Gemeinde zu widersprechen schien, schöpfte diese aus ihm den Muth des Beharrens.[2]) Der Glaube, daß Gott für ewig sein Heiligthum auf Zion gegründet hat, 48, 9. 78, 69, den Berg Zion für ewig bewohnen wird, 68, 17. 132, 14, gibt der Gemeinde die Gewährschaft für ihre eigene Dauer und verbürgt ihr das Eintreffen ihrer Hoffnungen auf

1) Vgl. Klagel. 2, 1. 2) Die Erscheinung, daß aus dem Fortleben einer relativ weniger werthvollen religiösen Anschauung einer Religion in einer bestimmten historischen Situation eine besondere Unterstützung erwächst, wiederholt sich in der Geschichte der Religionen öfter.

einen Umschwung der Weltgeschichte. Ist Gott in ihrer Mitte, so schreckt die Uebermacht der Heiden sie nicht. Dann ist der Berg Zion der einzige feste Punkt im Wandel aller irdischen Dinge. Ohne Furcht sieht die heilige Stadt alles um sich in Schwanken kommen und die Reiche der Heiden wanken und stürzen Ihre Frommen haben den Trost: „Gott ist in ihrer Mitte, sie wird nicht wanken, es hilft ihr Gott, wenn der Morgen tagt", d. h. wenn die Unglücksnacht zu Ende ist und die Zeit des messianischen Reiches anbricht. 46, 6. Und ebenso kräftigt die Gemeinde ihr Selbstbewußtsein gegenüber dem samaritanischen Schisma an dem Gedanken: „Und er verschmähte das Zelt Josephs und hat den Stamm Ephraim nicht gewählt; aber den Stamm Juda wählte er, den Berg Zion, welchen er lieb hat." 78, 69 f. Daher beschäftigt sich die Psalmendichtung so gern mit dem Gedanken, daß Jahwe gerade den Berg Zion sich zum Wohnsitze ausgesucht hat, während doch so viel stattlichere Berge im heiligen Lande vorhanden sind, vgl. namentlich Ps. 68. 76. 78. 87. 114. Interessant aber ist zu beobachten, daß der Gedanke, daß Jahwe auf Zion wohnt, uns Joel 2, 27. 4, 17 in einem die messianischen Hoffnungen reproducirenden Schriftstücke zu begegnen scheint, in welchem wir eigentlich die oben erwähnten prophetischen Gedanken zu finden erwarten sollten. Inwiefern außer dem Einwirken der cultischen Vorstellungen hierbei der Anschluß an ältere prophetische Gedanken, wie Am. 1, 1 entscheidend gewesen ist, entzieht sich dem Urtheil.

Dieser Glaube verklärt den Cult der Gemeinde. Erst durch den Glauben, daß auf dem Berge Zion der überweltliche Gott sich herabläßt zu seiner Gemeinde, gewinnt der Tempel jene hohe Bedeutung, welche er als Mittelpunkt aller geistigen Interessen für die gesammte Judenheit in und außerhalb Palästinas in der nachexilischen Zeit besessen hat. Zum Ausdrucke aber kommt er nicht nur in dem Weiterleben der Cultsitte, beim Gebete im Tempel mit dem Gesichte nach dem Tempelhaus gewandt sich niederzuwerfen und nach ihm zu die Hände zum Gebete auszubreiten, Psalm 5, 8. 138, 2, oder wie Psalm 28, 2 es noch bezeichnender ausdrückt, die Hände zum Allerheiligsten des Heiligthums zu erheben,[1]) sondern aus derselben erwächst jetzt weiter bei denjenigen Juden, welche nicht das Glück genießen, in Jerusalem selbst zu wohnen, die Gewohnheit, beim Gebete zu Gott die Richtung nach dem Tempel einzunehmen. Der palästinische Landjude, wie der dem Heiligthum entgegenpilgernde Fremde betet nach dem heiligen Berge zu gewandt, Psalm 99, 9. 121, 1. 132, 7, und ebenso wendet sich der in der Diaspora lebende bei seinem täglichen Gebete nach dem heiligen Lande zu, 1 Kön. 8, 48. Jon. 2, 8. Dan. 6, 11. Uebrigens wird auch der Jerusalemer bei außerhalb des Tempels gesprochenen Gebeten sich diesem zugewandt haben.

---

1) Welches ja nach alter Anschauung sein Wohngemach im eigentlichsten Sinne ist, vgl. Band I S. 329.

Aus der Bedeutung aber, welche dieser, der theologischen Gottesvorstellung widersprechende, Glaube für die Frömmigkeit der Gemeinde hat, wie aus der noch unvollkommenen Vorstellung vom Reiche Gottes erklärt sich der Umstand, daß das exilische Judenthum niemals aus diesem Widerspruch zwischen Cult und Gottesvorstellung herausgekommen ist. Es bedurfte einer neuen Gottesoffenbarung und einer völligen Umbildung der Vorstellungen vom Gottesreich, damit dieser Widerspruch im Worte des Erlösers an die Samariterin von der Anbetung Gottes im Geiste und der Wahrheit, Joh. 4, 20 ff., seine Lösung finden konnte. Die Judenheit würde an ihm scheitern, wenn ein ungünstiges Geschick sie auf den Boden ihrer Väter zurückversetzen sollte.

II. Israel und das Gesetz.

1. Israel und Jahwe. Israel und die Heiden.

Auch für die Vorstellungen der Gemeinde von ihrem Verhältniß zu Jahwe und den hieraus hervorgehenden über ihr Verhältniß zu den Heiden ist die Thatsache des Gesetzes der alles bestimmende Ausgangspunkt.

Im Gesetz besitzt die Gemeinde die Urkunde ihrer Erwählung, das Zeugniß ihrer einzigartigen Stellung unter den Völkern. Es ist ihr Adelsbrief. Durch die vom Gesetze bezeugte Bundschließung ist der höchste Gott selbst ihr König geworden und will es in immer vollkommnerer Weise werden, im Gesetz hat er seinen Willen verkündet und durch dasselbe übt er sein Regiment. Israel ist ein besonderes Object seiner Fürsorge, wie die irdischen Reiche ein solches ihrer irdischen Herrscher. Eben hierdurch schon hebt sich Israel aufs stärkste für die Empfindung der Gemeinde von allen Heiden ab, die besondere Erwählung Israels bedeutet eben deshalb ihre Aussonderung aus den Heiden.

Es ist das keine Kluft, welche sich neu aufthut. Sie ist so gut geworden, wie das Gesetz geworden ist. Die prophetischen Gedanken, welche von Israels einzigartiger Aufgabe zeugen, haben sie zuerst eingerissen, das im Anschluß an diese, wie im Gegensatz zur Herrschaft fremder Gottesverehrung entstandene Deuteronomium vertieft den Riß, noch stärker reißen diesen die Zerstörung Jerusalems und das Exil auf. Und mit der neuen universalistischen Gottesvorstellung ist er in ganzer Tiefe da. Das Gesetz aber bewirkt, daß er in seiner Bedeutung ins allgemeine Bewußtsein tritt, immer mehr zu einer gemeinsamen, sich stetig verstärkenden Empfindung aller Juden wird. Als heiliges Gebiet der Verehrung des heiligen Himmelsgottes, als Volk der Erwählung und des Gesetzes, der Verheißung und des Schutzes des Weltgottes hebt sich Israel immer stärker von den Gottes Gebote und Satzungen nicht kennenden, unreinen Heidenvölkern ab, welchen sich der eine, wahre Gott nicht offenbart hat, welchen er nicht die Leuchte seines Gesetzes und das Glück, ihm mit Opfern und Gaben täglich nahn zu dürfen, gewährt

hat. Israel empfindet sich immer stärker als eine Gemeinde (kâhâl) mit religiösen Aufgaben, darin völlig verschieden von allen anderen Völkern. Wie stark diese Auffassung sich geltend macht, sieht man besonders deutlich aus der Chronik, welche dieselbe durchweg in die Vergangenheit zurückgetragen hat. Die äußere wie innere Politik Judas steht für den Chronisten im Dienste dieses Gedankens, seine Schicksale sind davon abhängig, wie weit es gelingt, ihn zu realisiren. Daß damit Israels Existenzform als Staat und Volk inmitten anderer Staaten und Völker in unlösbarem Widerspruch steht, und daß diese Auffassung den Bestand der Fremdherrschaft zur Vorbedingung hat, wird durch den Glauben an ein beständiges directes Eingreifen in die Geschichte der Väter verdeckt, vgl. S. 225.

Und je mehr man sich im Gesetze einlebt, desto stärker wird die Empfindung der eigenen Vorzüge und damit die Neigung, sich abzusondern. Aus diesem Grunde nennt man sich „die Gerechten", die Heiden „die Ungerechten". Eben deshalb wird es in dieser Zeit so schmerzlich empfunden, daß Heiden über die Knechte Jahwes herrschen, Esra 9, 9. Neh. 9, 36. Jes. 26, 13 ff. Diese sind deshalb die „Armen", „Elenden", „Gedrückten". Und die Empfindung hinwiederum, daß Gottes Knecht herabgewürdigt wird, verleiht die Kraft, auch diejenigen Einrichtungen des Gesetzes einzuhalten, welche den Verkehr mit den Andersgläubigen und damit Handel und Wandel erschweren, den Sabbat und die Speiseverbote. Freilich ist nicht zu belegen, daß die ängstliche Scheu, welche im pharisäischen Judenthum zu jenem, unser religiöses Gefühl abstoßend berührenden, System von Vorsichtsmaßregeln bei Feier des Sabbats, wie bei Auswahl und Bereitung der menschlichen Nahrung geführt hat, in vorgriechischer Zeit schon vorhanden gewesen sei, wie denn erst die Verhältnisse der griechischen Zeit, in welcher im heiligen Lande Juden und Heiden unter einander wohnten, den Impuls zu einer consequent durchgeführten socialen Scheidung geben konnten. Indessen wird man mit der Annahme nicht fehlgehn, daß dies schon in vorgriechischer Zeit die Absonderung der Juden begünstigt hat. Man denke nur an die Energie, mit welcher Nehemia das Sabbatgesetz in seinen Conflicten mit der herkömmlichen bürgerlichen Sitte aufrecht erhält, Neh. Cap. 13, und erinnere sich daran, daß er die von einem zur Gemeinde sich haltenden Fremden zu gottesdienstlichen Zwecken benutzte Tempelzelle für verunreinigt hält, Neh. 13, 8 ff. Diese Einrichtungen werden zu vorzüglichen Mitteln, die Absonderung Israels vom Heidenthum zu verschärfen, und damit die jüdische Nationalität auch der auswärts Lebenden zu sichern. In der Form der ererbten bürgerlichen Sitte beherrschen sie auch diejenigen, welche von religiösen Gedanken nicht allzu stark berührt werden. Das einzelne Individuum wird damit immer unlöslicher an die Gesammtheit gekettet, immer unfähiger, getrennt von ihr ein Lebensglück zu genießen. Die Zugehörigkeit zur Gemeinde und die Befolgung des Gesetzes verbürgt ihm die Güter seines Lebens und gibt diesem sein Ziel. Das extra ecclesiam nulla salus hat zuerst von der

religiösen Genossenschaft der jüdischen Gemeinde gegolten. Hiermit gewinnt der Bann, die Ausstoßung aus der Gemeinde, eine neue Bedeutung.

Auch in diesen Gedanken und Wirkungen auf das öffentliche wie private Leben tritt uns das Zwiespältige und Unvollkommene der erreichten Entwicklungsstufe deutlich vor Augen, und zwar nicht etwa blos in dem Widerspruch, in welchem dies alles zu der Thatsache der Herrschaft der Heiden steht. Es ist ja doch ein innerer Widerspruch, daß der Schöpfer und Erhalter der Welt die Erkenntniß seines Wesens und Wollens in einem einzelnen Volke verborgen hat, und daß sich der Kreis seiner Diener lediglich auf dem Wege des Fleisches und Blutes erhält. Dazu widerspricht Israels Dasein als Volk der Daseinsweise einer heiligen Gemeinschaft, welche den Cult Jahwes zur Aufgabe hat, in nicht unwesentlichen Punkten. Die Gemeinde ist nicht blos religiöse Gemeinde, sondern es ist ihr, da sie zugleich Volk ist und als Volk unter Völkern mit rein volklicher Daseinsweise lebt, nach innen wie außen ein Rest politischer Aufgaben geblieben, welche sie aus der Vergangenheit ererbt hat. In diesem inneren Widerspruch schlummern die Keime zu jenen schweren Conflicten, in welche das Judenthum gerieth und in welchen Israel als Judenthum schließlich unterging, ohne sich doch, da es den Weg in die Kirche nicht fand, in eine von weltlichen Aufgaben freie religiöse Gemeinschaft umwandeln zu können. Der tragische Ausgang der Geschichte des Volkes bahnt sich an.

2. Der Cult.

Sinnlicher Ausdruck der Heiligkeit Israels ist der Opfercult im Tempel. Er schafft sie immer neu, indem er alle Trübungen derselben beseitigt. Ein solcher Ausdruck ist er freilich auch schon in alter Zeit gewesen, aber er ist nicht mit solcher Ausschließlichkeit unter diesem Gesichtspunkte aufgefaßt worden. Die einzelnen cultischen Handlungen belegten sie je in ihrer Weise und viele andere Beziehungen desselben sind lebhafter empfunden worden. Vor allem aber ist er nicht als systematische Regelung der Beziehungen des Volkes zu Jahwe aufgefaßt worden. Die Auffassung Ezechiels vom Cult als einer Sühneanstalt ist durch die Vermittlung des Priestercodex ebenso zur Geltung gekommen, wie durch diesen die andere, daß der Cult unter dem Gesichtspunkt eines Gesetzeswerkes geleistet wird.

Es ist daher die richtige Verwaltung des Cultes das wichtigste öffentliche Interesse. Sein ununterbrochenes Bestehn bedeutet die Rechtbeschaffenheit Israels und die Herrschaft des göttlichen Gesetzes.

Letzteres begründet einen Unterschied des Cultes des Judenthums vom Culte des alten Israel, welcher weit wichtiger ist. Hiermit hat der Cult der Gemeinde, hat in Sonderheit das Opfer den heidnischen Geschmack völlig abgestreift, welcher ihm im alten Israel noch anhaftete, vgl. Band I S. 492 ff.

Jetzt bringt man das Opfer nicht mehr, um den Sinn Jahwes zu lenken, sondern indem man den im Gesetze ausgedrückten Willen Jahwes ehrt. Auch

bei den Opfern, welche der Private nach alter Sitte als Dank, wie in Erfüllung eines Gelübdes darbrachte, mußte dieser Gesichtspunkt sich geltend machen. Diese Opfer der Privaten aber traten an Bedeutung gänzlich hinter den täglich für die Gemeinde gebrachten zurück, wiewohl sie an Zahl dieselben wohl schon damals erheblich übertrafen. Erreicht wird aber eben deshalb dieser Fortschritt auf Kosten der Verknüpfung der Erweisungen der Frömmigkeit mit den wechselnden Anlässen des täglichen Lebens. Der Cult hat sich von diesem losgelöst, er ist nunmehr etwas genau Geregeltes, durchaus von dem profanen Leben Geschiedenes. Die religiöse Stimmung, welche im Opfer ihren Ausdruck findet, ist damit eine völlig andere geworden.

Daß ein innerer Widerspruch zwischen dem erkannten Wesen Jahwes und der Annahme, daß ein Opfercult der von ihm verlangte Ausdruck des Verhältnisses zu ihm sei, bestehn könnte, liegt außerhalb des Gesichtskreises.

Wie ernst man in der Zeit nach Esra die Aufgabe genommen hat, die Folgen von Störungen der Heiligkeit des Cultes und damit Israels abzuhalten, zeigt sich in der Sorgfalt, mit welcher in der abschließenden Redaction des Pentateuchs auf Grund der vorliegenden Materialien versucht wird, für die verschiedensten Fälle eine Anwendung der sühnenden Opfer festzustellen. Zwei Opferarten dienen im Judenthum diesem Zwecke. Einmal das Sühnopfer (ḥaṭṭât), welches man gewöhnlich Sündopfer nennt, dann das Ersatzopfer ('âschâm), welches man gewöhnlich Schuldopfer nennt. Diese beiden bezwecken ursprünglich verschiedenes und werden in verschiedenen Fällen der Störung der Heiligkeit des Cultes gebracht, doch haben sich eben infolge des Bestrebens, für alle möglichen Fälle eine Anwendung der sühnenden Opfer zu finden, die Grenzen zwischen beiden etwas verwischt. Das erste, das Sühnopfer (ḥaṭṭât), ist eigentlich ein Weihopfer, durch welches Personen und Dinge ihren profanen Charakter verlieren, den Charakter eines Eigenthums Gottes erhalten. In dieser Bedeutung ist die ḥaṭṭât wohl ein uraltes Opfer. Ihre Anwendung entstammt denselben Gedanken, wie die des Oelopfers zu dem gleichen Zwecke.[1]) Diese seine ursprüngliche Bedeutung zeigt sich auch im Priestercodex noch ebenso deutlich wie bei Ezechiel in seiner Verwendung bei der Weihung cultischer Orte, vgl. Lev. 8, 14. Ex. 29, 36. Ez. 43, 19 ff., und Personen, Lev. 9, 8 ff. Ex. 29, 9 ff. Die Gedanken, welche die Verwendung des Opfers zur Weihe, wie die Uebertragung der Weihe auf die Sühne, d. h. Wiederweihung eines entweihten Heiligthums erzeugt haben, sind S. 57 f. besprochen worden. Von hier aus versteht sich, daß es an einzelnen hervorragenden Festtagen dem Brandopfer als eine besondere Vorsichtsmaßregel beigegeben wird. Es konnte dem Heiligthume irgend eine Befleckung zugestoßen sein, welche zu beseitigen man gut that. So ist es wahrscheinlich schon vor dem Exile gehalten worden, ebenso sieht es Ezechiel vor für den 1. und 7. Neumond,

1) Vgl. Band I S. 495. — Der Gedanke, daß bei der ḥaṭṭât ein Leben geboten werden müsse, hat an dem Ritus keinerlei Stütze.

für Ostern und Laubhütten (Cap. 45), und auf diesem Wege schreitet der Priestercodex (Num. Cap. 28. 29) noch weiter vorwärts, indem er für jeden Neumond, für Ostern, Pfingsten und Laubhütten eine ḥaṭṭât verlangt. Ebenso versteht sich von hier aus, daß man es in Fällen anwendet, in welchen durch ein cultisches Versehn eines Einzelnen eine solche Entweihung wirklich oder wahrscheinlich stattgefunden hat. Auch das wird sehr alter Brauch sein. Neu aber ist die ängstliche Sorgfalt, mit welcher man jetzt im Anschluß an das alte Herkommen in casuistischer Weise versucht, eine Anwendung der ḥaṭṭât auf alle die Fälle zu finden, in welchen aus Unkenntniß,[1]) Uebereilung, Fahrlässigkeit oder Schwachheit[2]) den cultischen Geboten zuwidergehandelt und eben dadurch eine Entweihung des Cultes vorgefallen ist. Lev. 4, 1—5, 13. Der Abschnitt geht in seiner Grundlage auf die S. 68 ff. erwähnten exilischen Niederschriften und Bearbeitungen älteren cultischen Gebrauchs zurück, trägt aber deutliche Spuren einer Redaction, welche jünger ist als der Priestercodex, und ist in seiner Gesammtheit erst verständlich für unsere Zeit. Durch die Vollführung der Sühneceremonien werden die Folgen jener Handlungen abgewehrt, indem jede dadurch etwa stattgehabte Entweihung des Heiligthumes und Cultes beseitigt wird.[3]) Diese restitutio in integrum aber erwirkt dem Individuum, für welches die Sühnceremonien verrichtet werden, die Verzeihung Gottes.

Auf vorsätzliche Verletzungen der Heiligkeit Gottes hat das Sühnopfer durchaus keine Anwendung. Auf diese setzt das Gesetz die Ausrottung, noch weniger aber ist es ein Mittel, die Folge der Sünde im christlichen Sinne, die Verletzung der ethischen Heiligkeit Gottes, die Uebertretung des Sittengesetzes, zu beseitigen, was die christlichen Theologen oft übersehn. Hierfür hat auch das Gesetz kein anderes Heilmittel, als daß der Sünder sich bekehre.

Die Sorgfalt aber, die Fälle der Anwendung dieses Sühnopfers zu erschöpfen, zeigt sich nicht nur in dem Streben, alle in Betracht kommenden Fälle und Personen erschöpfend aufzuzählen, sondern auch in der Einrichtung besonderer, billiger Opfer für die Armen. Für den ganz Armen genügt als Sühnopfer auch ein modificirtes Speisopfer.

Das andere, das Ersatzopfer (Schuldopfer), aber ist von Haus aus ein mit einem Ersatz verbundenes Sühnopfer und knüpft an das im bürgerlichen Leben gültige Herkommen an, daß für Beschädigungen oder Entfremdungen fremden Eigenthums zum Ersatz eine Buße geleistet werden muß. Von hier aus haben zwei verschiedene Anwendungen auf das Gebiet des Cultes statt-

1) Z. B. wenn jemand, ohne es zu merken, cultisch unrein geworden ist, und dabei die vorgeschriebenen Lustrationen unterlassen, auch sich vom Verkehre mit anderen nicht zurückgehalten hat. 2) Z. B. wenn jemand trotz des in seiner Gegenwart ausgesprochenen Fluches, vgl. Band I S. 492, den ihm bekannten Thäter nicht genannt hat. Hier ist Jahwes Name mißachtet und der Thäter ohne das dargebrachte Opfer dem Fluche verfallen. 3) Nur nebenbei spielt Lev. 4, 31 die andere alte Vorstellung ein, daß der Genuß des Opfers Gott besänftigt.

gefunden, deren erste Lev. 5, 14—16, deren zweite Lev. 5, 20—26. Num. 5, 5—10 besprochen wird.

Die erste dieser Anwendungen ist die, daß man für einen, Gott unwissentlich oder aus Schwachheit, entzogenen Besitz nicht nur den üblichen Ersatz von $^6/_5$ des widerrechtlich Genossenen leistet, vgl. Lev. 22, 14, sondern außerdem einen Widder opfern läßt, damit die sühnenden Ceremonien vom Priester vollführt werden können. Vgl. Lev. 5, 16. 26. Die Fälle, in welchen diese Sitte am häufigsten in Anwendung kam, werden im Genuß von Opfergaben durch Laien bestanden haben. Neben dem Ersatz wird also eigentlich außerdem ein Sühnopfer gebracht, wie denn auch ein solches Opfer in allen Stücken der Analogie der ḥaṭṭâṭ folgt, Lev. 7, 7, und für das zu opfernde Thier ebensowohl der Widder des Ersatzes oder der Buße ('êl 'âschâm),[1] als der Widder der Sühne ('êl kippûrîm[2]) gesagt werden kann. Die 'âschâm genannte Opferart hat hier deutlich diesen Namen davon bekommen, daß neben der Sühne zugleich 'âschâm (Ersatz) geleistet wird. Die Darbringung eines sühnenden Opfers neben dem Ersatz ist um deswillen nöthig, weil die Aneignung von etwas Geweihtem durch eine profane Person eine Störung der Heiligkeit des Cultes bedeutet, welche zu beseitigen ist.

Die zweite Anwendung ist durch die Fälle veranlaßt, in welchen Entfremdungen des Eigenthums eines Nächsten durch Meineid oder mißbräuchliche Anwendung des Namens Gottes gedeckt worden sind. Lev. 5, 20—26, wonach Num. 5, 5—10 sich erklärt, handelt es sich, was in den seitherigen Erörterungen über diese Opferarten übersehn worden ist,[3]) um das Abschwören einer bei einem Lohnvertrage gemachten Zusage, um Verheimlichen eines Fundes, Ableugnen eines Pfandes oder Depositums unter eidlicher Bekräftigung. Auch hier ist außer der dem Beschädigten zu leistenden Buße zur Vollziehung sühnender Ceremonien das Opfer eines Widders nöthig. Ist es aber nicht möglich, die Buße dem Beschädigten zu leisten, z. B. wenn er gestorben oder verzogen ist, ohne einen Rechtsnachfolger zu hinterlassen, so ist die Buße nach Num. 5, 8 dem Priester zu entrichten.

Schon der Umstand, daß das Ersatzopfer eigentlich nur ein mit gleichzeitig erfolgendem Ersatz (Buße) verbundenes Sühnopfer (ḥaṭṭâṭ) ist, mußte Verwechselungen beider oder doch ihrer Benennungen begünstigen. Eine solche scheint in dem jüngeren Einschube Lev. 5, 17. 18 vorzuliegen, in welchem für die Fälle, daß eine Uebertretung cultischer Gebote aus Irrthum erfolgt ist, ein aus einem Widder bestehendes Ersatzopfer gefordert wird. Dasselbe vertritt hier lediglich ein Sühnopfer[4]) (ḥaṭṭâṭ). Ein Späterer fordert die

1) Lev. 5, 16. 19, 21 f. Esra 10, 19 (hier umschrieben). 2) Num. 5, 8. 3) Das „sich vergreifen an Jahwe" besteht nicht in der Entfremdung des Eigenthums des Nächsten, sondern im Meineid, wie V. 20 und 24 deutlich zeigen. 4) Dillmanns Erklärung, der 'âschâm werde verlangt, weil die Möglichkeit vorliegend gedacht werde, der Schuldige habe sich an fremdem Eigenthume vergriffen, ist deshalb unwahrscheinlich, weil von jeder Ersatzleistung abgesehn wird.

Leistung des bei dem 'âschâm gebrachten Widders für einen Fall, in welchem nach Cap. 4, 1—5 ein Sühnopfer zu bringen wäre, und dies ist möglich, weil dieser Widder auch beim Bußopfer sühnt.

Lediglich eine Uebertragung des Ersatzopferwidders ('êl âschâm) auf einen Fall, in welchem — wenn überhaupt nach alter Auffassung ein Opfer in Betracht kommen könnte — ein Sühnopfer nöthig wäre, liegt vor in dem späten Nachtrage Lev. 19, 20 f., welcher für den Fall außerehelichen Umgangs mit einer Kebse, im Widerspruch mit dem alten Rechte und dieses mildernd, für den Mann körperliche Züchtigung und zur Sühne den Ersatzopferwidder verlangt. Nicht weil derselbe das Recht eines anderen Mannes verletzt hat, hat er dies Opfer zu bringen — für die Rechtsverletzung wird er ja durch die körperliche Züchtigung bestraft —, auch nicht weil er eines der Gebote des Dekalogs übertreten hat, sondern weil durch sein Thun die Heiligkeit Israels als getrübt gilt. Ueber den ursprünglichen Sinn beider Opferarten ist hier deutlich hinausgegangen. Es liegt eine Speculation vor, welche die vorhandenen Opferarten von dem Gesichtspunkte aus anwendet, daß ja keine Trübung der Heiligkeit Israels ungehoben bleibe, ohne der ursprünglichen Bedeutung derselben streng Rechnung zu tragen.

Ebenso wird es sich wahrscheinlich erklären, wenn die in Mischehen lebenden und von Esra zur Auflösung derselben genöthigten Priester für ihre Verschuldung einen Widder bringen. Esra 10, 19. Die durch das Leben in Mischehen bewirkte Störung ihrer Heiligkeit, wie die des Heiligthums, wird durch seine Darbringung beseitigt.[1])

Nicht ganz so durchsichtig ist dagegen die Uebertragung des 'âschâm auf einen anderen Fall. Num. 6, 9—12, welcher Abschnitt wahrscheinlich der S. 192 erwähnten weiteren Bearbeitung des Gesetzbuchs Esras angehört, lesen wir eine Vorschrift darüber, wie es mit dem Nasiräer gehalten werden solle, im Falle sein Gelübde durch einen in seiner Gegenwart unversehens eingetretenen Todesfall gestört wird. Nach Ablauf der Reinigungszeit von sieben Tagen hat er zwei Tauben, die eine als Brandopfer, die andere als Sühnopfer, opfern zu lassen. Die letztere benimmt die Folgen der ihm zugestoßenen Entweihung. Außerdem aber soll er als 'âschâm ein einjähriges Lamm opfern. Hiermit soll er wahrscheinlich Gott einen Ersatz dafür bieten, daß das Nasiräergelübde nicht rechtzeitig beendet worden ist. Die vor der Verunreinigung im geweihten Zustand verbrachte Zeit aber ist ungültig, und es muß nach Darbringung dieser Opfer die auszuhaltende Zeit wieder von vorn an gezählt werden.

Fast noch stärker tritt uns der Unterschied des nachexilischen Cultes vom vorexilischen entgegen in einer, der gleichen ängstlichen Sorgfalt für die Heiligkeit

---

1) Daran, daß durch ihre Frauen unrechtmäßiger Weise Opfergaben genossen worden sind, kann um deswillen nicht gedacht sein, weil an keinerlei Ersatzleistung auch nur gedacht wird.

des Heiligthums entstammenden, Einrichtung, in dem am 10. des 7. Monats (Tischri, etwa October) zu feiernden großen Versöhnungstage (jôm kippûrîm), welcher als großer Festtag hinzugekommen ist, und nun das System der alten, auf dem Danke für den Erntesegen beruhenden Feste Ostern, Pfingsten, Laubhütten völlig durchbricht. Es ist ebenso schon erwähnt worden, daß er im System der Feste an der Stelle steht, welche bei Ezechiel die am ersten und siebenten Neumonde zu feiernden Sühnfeste einnehmen, vgl. S. 57, wie, daß unter den Gelehrten Streit darüber ist, ob das ausführliche, aber ursprünglich nicht einheitliche und ungeschickt angeknüpfte[1]) Ritual für diesen Tag, welches jetzt Lev. 16 steht, dem Kerne des Priestercodex angehört, oder der S. 192 gekennzeichneten Schicht; vgl. S. 182. Die Feier hat sich, wie wir aus jüngeren Zeugnissen wissen, nach der Auffassung des ganzen Abschnittes gerichtet, welche sich aus V. 11 ff. ergibt. Es ist dies aber auch für unsere Zeit schon vorauszusetzen.

Nach demselben ist der Versöhnungstag durch Sabbatsruhe und strenges Fasten, den Ausdruck der Demüthigung vor Gott, zu feiern. Es ist der einzige Fasttag, welchen das Gesetz vorschreibt. An ihm amtirt der Hohepriester, jedoch nicht in seinem prächtigen Amtsgewand, sondern in dem Gewand eines einfachen Priesters, wie er denn an diesem Tage als der Priester des Heiligthums auftritt, also in Leibrock, Beinkleid und Kopfbinde von weißem Leinen, welche er an heiliger Stätte anlegt, nachdem er vorher ein Bad genommen hat. Für sich und sein Haus, d. h. alle Priester, stellt er einen Stier als Sühnopfer und einen Widder als Brandopfer, für Israel werden zwei Böcke als Sühnopfer vor Jahwe gestellt, von welchen einer als Opfer für Jahwe ausgeloost,[2]) der andere für Asasel, vgl. S. 244, bestimmt wird. Hierauf schlachtet er zuerst den für sich und sein Haus als Sühnopfer zu bringenden Stier. Nachdem dies geschehn ist, füllt er seine Räucherpfanne mit Kohlen vom Brandopferaltar und begibt sich mit ihr und soviel Räucherpulver, als seine beiden Hände fassen, in das Allerheiligste,

1) V. 3—10 bilden den Kern. Durch V. 1 sind sie mit der Erzählung von Nadabs und Abihus Tod, Lev. 10, verknüpft und als eine hierdurch bedingte Warnung Aharons vor ungehörigem Betreten des Allerheiligsten vorgestellt. Sie geben eine kurze Darstellung der von Aharon zu vollziehenden Sühngebräuche, welche durch V. 11—28 erweitert wird. Und zwar will der Verfasser von V. 11—28 den Abschnitt V. 3—10 erläutern und genauer ausführen und weist auf ihn zurück. Seine Darlegung ist nur unter dieser Voraussetzung verständlich. Sie biegt nun den ursprünglichen Sinn von V. 3—10 um. Denn die V. 3—10 werden in V. 11 ff. nur als Vorschrift über die Vorstellung und Verloosung der zu opfernden Thiere gedeutet, während sie vielmehr die gesammten Sühnceremonien beschreiben wollen. V. 15 nimmt im Zusammenhang damit an, daß die Ausloosung des für das Volk zu opfernden Bockes (siehe oben) vor Beginn der Opferhandlung überhaupt stattfindet, während V. 7 vorschreibt, daß dieselbe erfolgen soll, nachdem der für den Hohenpriester als Sühnopfer zu opfernde Stier von demselben geopfert worden ist. 2) Ueber die abweichende Bestimmung von V. 3—10 siehe vorige Anmerkung.

woselbst er ein Rauchopfer bringt.[1]) Nachdem dies geschehn, begibt er sich zum Brandopferaltar zurück, holt von dem Blut des geopferten Stieres und bespritzt damit siebenmal den Deckel der Lade und den Platz vor ihr. Hierauf wird der für das Volk als Sühnopfer zu bringende Bock geschlachtet. Mit seinem Blut verfährt der Hohepriester ebenso, wie mit dem Blute des Stieres, im Allerheiligsten, vollzieht jedoch mit demselben auch — nicht näher beschriebene — Sühnceremonien im Heiligen. Hierauf wird der Brandopferaltar von ihm durch Bespritzung und Bestreichung seiner Hörner mit dem Blute beider Opferthiere von allen ihm durch die Kinder Israel zugestoßenen Entweihungen gereinigt. Nunmehr wird der andere Bock vorgeführt. Der Hohepriester legt beide Hände auf ihn, bekennt über ihm Israels Sünden und schickt ihn durch einen Mann dem Asasel (vgl. S. 244) in die Wüste. Damit sind auch vom Volke, welches ja heiligen Charakter hat, die Verunreinigungen genommen.

Damit sind die vom Hohenpriester zu vollziehenden Sühnceremonien beendet. Derselbe legt im Heiligthume die linnenen Gewänder wieder ab, nimmt ein Bad an heiliger Stätte und bekleidet sich mit seinem Ornate. In diesem opfert er die beiden Widder als Brandopfer für sich und das Volk und verbrennt gleichzeitig mit demselben die Fettstücke der Sühnopfer. Alles übrige von den beiden Sühnopfern wird außerhalb verbrannt. Derjenige aber, welcher dies vornimmt, verunreinigt sich ebenso, wie der Mann, welcher den für Asasel bestimmten Bock in die Wüste führt. Beide haben sich außerhalb zu baden und ihre Kleider zu waschen.

Der Contrast, in welchem der große Versöhnungstag nach Veranlassung und Charakter zu den drei großen Festen steht, zwischen welche er sich einschaltet, konnte allerdings um deswillen nicht in voller Stärke empfunden werden, weil diese Feste jetzt nach den Vorschriften des Priestercodex gefeiert werden, und eben damit in ihrer ursprünglichen Bedeutung getrübt sind. Auch sie sind jetzt an bestimmten Monatsdaten zu feiernde Gemeindefeste, wie der große Versöhnungstag, die in festgesetzter Zahl außer dem täglichen Opfer (tâmîd) für die Gemeinde zu bringenden Brandopfer und Sühnopfer sind die Hauptsachen, neben welchen die von Privaten dargebrachten Opfer an Bedeutung zurückstehn. Im Passahlamm ist ja freilich ein Rest des Ursprünglichen geblieben, aber es ist dafür seines Charakters als Opfer nahezu entkleidet, und ein Familienmahl geworden. Daß es an heiliger Stätte geschlachtet und daß es gemeinsam verzehrt wird, ist das einzige, was noch an das Opfermahl erinnert. Freilich werden noch die Erstlinge gebracht, aus deren Darbringung an die Gottheit einst sich diese drei Feste entwickelt hatten, aber sie sind zu einer von der Opferleistung verschiedenen Abgabe an die

1) Abweichend hiervon verlangt die im Priestercodex sicher secundäre Stelle Ex. 30, 1—11 und V. 10 Vollzug des Rauchopfers am Rauchopferaltar. Lev 16, 11 ff. steht hierin auf der Stufe des eigentlichen Priestercodex.

Priester geworden Nur in der zu Ostern auf den Altar gebrachten Gerstengarbe und den zu Pfingsten geopferten gesäuerten Weizenbroten, Lev. 23, 10 ff., weiter in der Benennung bikkûrîm (Erstlinge) für Pfingsten, Num. 28, 26, sind undeutliche Erinnerungen an das Alte geblieben. Freilich genügt schon der Umstand, daß diese Feste zur Zeit der Ernte oder nach ihr stattfinden und im Zusammenhang mit ihnen die Abgabe der Erstlinge an die Priester erfolgt, um etwas von der alten fröhlichen Feststimmung im Volke weiter zu erhalten, und beim Herbstfest wirkte der Ritus des Wohnens in Laubhütten in derselben Weise.[1]) Aber die alte Feststimmung war dies schon deshalb nicht mehr, weil sie nicht mehr in alter Weise in fröhlichem Opferschmaus ausklang, und von der Gemeindefeier aus durchkreuzten sie ganz andere Gedanken

Noch ein zweiter Festtag ist als kirchlicher Festtag zu den großen Festen hinzugekommen: der am 1. des 7. Monats zu feiernde Neujahrstag. Daß er im Exil am 10. dieses Monats gefeiert worden ist, haben wir S. 48 Anm. 2 gesehn. Das wird der ursprüngliche Termin sein. Auch er wird auf eine vorexilische Feier zurückgehn, denn es ist undenkbar, daß man im Alterthum ein so wichtiges Ereigniß, wie der Jahreswechsel ist, ohne Opferfeier gelassen haben sollte. Allein den Charakter eines specifisch kirchlichen Festes konnte er erst erhalten, nachdem er mit der Verlegung des bürgerlichen Jahresanfanges auf das Frühjahr seine bürgerliche Bedeutung verloren hatte.

Die gesteigerte Bedeutung, welche der Cultus im Vergleich zur vorexilischen Zeit erhalten hat, zeigt sich aber nicht nur in der Vermehrung der Zahl der Feste, beim Laubhüttenfest in der Vermehrung der Zahl der Festtage, nicht nur in der Art der Feier der alten Feste, auch der regelmäßige tägliche Opferdienst im Tempel belegt sie. Denn er enthält gegen früher gesteigerte Leistungen und ist feierlicher gestaltet worden.

In vorexilischer Zeit bestand am Jerusalemer Heiligthume der regelmäßige, auf Kosten des Königs als Herrn des Heiligthums dargebrachte Opferdienst aus einem frühmorgens dargebrachten Brandopfer (der Morgenola 2. Kön. 16, 15 oder 'olat tâmîd Ez. 46, 15) und aus einem gegen Abend dargebrachten Speisopfer, der Abendmincha (minḥat hā'ereb 2. Kön. 16, 15). Die Sitte war so alt und fest, daß man nach der Abendmincha die Zeit bestimmte, 1. Kön. 18, 29. 36. Das Streben, diese Leistungen zu vermehren, regt sich schon bei Ezechiel, welcher dem Morgenbrandopfer ein Speisopfer hinzufügt. Jedoch beläßt er es bei dem einen Opferthier. Daß er ein einjähriges Lamm und als Speisopfer $^1/_6$ Epha Mehl und $^1/_3$ Hin Oel verlangt, mag dem alten Herkommen entsprochen haben. Der Priestercodex verlangt aber nicht nur wie Ezechiel diese beiden Speisopfer, von denen er jedes auf $^1/_{10}$ Epha feinen Mehles, vermengt mit $^1/_4$ Hin feinen Oeles, festsetzt. Sondern er erhöht auch das tägliche Opfer weiter auf zwei einjährige

1) Da sie von den Priestern verzehrt werden, so stellen sie ein seiner Bedeutung völlig entkleidetes Ueberlebsel aus älterer Zeit vor.

Lämmer,[1]) von welchen eins des Morgens, das andere Abends im Abendzwielicht geopfert werden soll.[2]) Und nicht nur ein Speisopfer, sondern auch ein Trankopfer von ¼ Hin Wein begleitet jedes dieser Brandopfer. Daß diese Erhöhung der täglichen Opfergaben erst bei der Verpflichtung der Gemeinde auf Esras Gesetzbuch oder doch infolge derselben im Tempeldienst praktisch geworden ist, folgt zwar nicht daraus, daß Esra noch von der Zeit der Abendmincha spricht, Esra 9, 4, da sich diese Redensart auch noch später findet, Dan. 9, 21, braucht auch nicht nothwendig aus Neh. 10, 34 geschlossen zu werden, da an dieser Stelle nur von der Verwendung der auch zur Bestreitung des täglichen Opfers dienenden Tempelsteuer gesprochen wird, ist aber aus allgemeinen Gründen anzunehmen.

Zu dieser gesteigerten Leistung ist aber weiter das jedesmal, Morgens wie Abends, im Vorderraum des Tempels darzubringende Rauchopfer und das ebenfalls zweimal täglich stattfindende Speis- oder Kuchenopfer für den Hohenpriester,[3]) Lev. 6, 12ff., hinzugekommen. Das Rauchopfer erfolgte wahrscheinlich schon damals auf einem besonderen im Heiligen vor der zum Allerheiligsten führenden Thür stehenden Rauchopferaltar, welcher im vorexilischen Tempel gefehlt hat, und den in diesem an dieser Stelle stehenden Schaubrottisch[4]) von derselben verdrängt hatte.[5]) Letzterer stand im nachexilischen Tempel gemäß den Vorschriften des Priestercodex über die Geräthe der Stiftshütte

---

1) Ex. 29, 38ff. Num. 28, 3ff. 1. Chron. 16, 40. 2. Chron. 13, 11. 31, 3. 2) In neutestamentlicher Zeit ist dasselbe Nachmittags gegen 3 Uhr geschlachtet worden. Darüber, wann diese von den Bestimmungen des Priestercodex abweichende Sitte aufgekommen ist, fehlt jede Ueberlieferung. 3) Darüber, wann es eingeführt ist, fehlt jede Ueberlieferung. Daß 1. Chron. 9, 31, welcher nur Leviten als Aufseher über die gebackenen Speisopfer kennt, dasselbe mit einbegreift, und nicht blos auf die gebackenen Speisopfer der Laien geht, Lev. 2, 5ff., ist wegen 1. Chron. 23, 29 zu vermuthen. 4) Vgl. Band I S. 330 und die Abbildung S. 327. Auch nach Ezechiels Plan war nur dieser vorhanden, vgl. die Abbildung S. 51. 5) Wellhausen hat Jahrb. für deutsche Theol Band 22 S. 410ff. den Nachweis erbracht, daß die Stellen des Priestercodex, welche vom Räucheraltar sprechen, secundären Schichten desselben angehören, während der eigentliche Priestercodex voraussetzt, daß auf Pfannen geräuchert wird, Lev. 10. Num. 16. 17. Jedoch wird sich seine Vermuthung, es habe im nachexilischen Tempel keinen besonderen Räucheraltar gegeben, kaum halten lassen. Zur Zeit der Makkabäer ist er nach 1. Makk. 1, 21. 4, 49 vorhanden gewesen. Und es ist aus allgemeinen Gründen wahrscheinlich, daß jene erst nach dem Priestercodex entstandenen Bestimmungen schon früher in die Wirklichkeit übertragen worden sind. Leider läßt uns die Stelle 2. Chron. 13, 11, welche die täglichen Dienstleistungen der Priester aufzählt, für diese Frage im Stich. Aber daß ihn der Chronist, 2. Chron. 4, 19, wie auch der Ueberarbeiter, 1. Kön. 7, 48, im Widerspruch mit dem Tempelbaubericht, 1. Kön. 6, 20, neben dem Schaubrottisch nennt, erklärt sich doch weit eher, wenn er im nachexilischen Tempel vorhanden war, als wenn er blos in Stellen des Gesetzes verlangt wurde, welche sich keine Geltung zu verschaffen vermocht hatten. Die nachexilischen Zeugnisse, in welchen er vermißt wird, dürften sich daher wohl aus ungenauer Berichterstattung erklären.

nördlich vom Räucheraltar, während südlich der siebenarmige Leuchter seinen Platz erhalten hatte. Nach den Vorschriften von Ex. 30, 7 f. sollte von Aharon zweimal täglich, nämlich am Morgen bei Instandsetzung der Lampen des siebenarmigen Leuchters, und im Abendzwielicht, geräuchert werden. Das Morgenräucheropfer ist auch später zu dieser Frist erfolgt, das Abendräucheropfer aber nach dem Talmud nach dem Brandopfer.[1])

Unendlich wichtiger aber, weil für die Entwicklung des religiösen Lebens von einschneidender Bedeutung, ist es geworden, daß das tägliche Opfer durch Begleitung mit Gesängen geschmückt worden ist. Denn hierdurch ist, wie wir S. 200 f. 212 f. des näheren gesehn haben, der Impuls zur Entstehung der geistlichen Lyrik der Gemeinde gegeben worden.

Die Leviten begannen den Psalmengesang, während das Brandopfer dargebracht wurde, 2. Chron. 29, 27 ff.[2]) Sie standen östlich vom Brandopferaltare, 2. Chron. 5, 12. Ihren Gesang begleiteten sie mit Schallbecken, Nablien und Leiern.[3]) Da nun nach 1. Chron. 16, 5. 2. Chron. 5, 12. Esra 3, 10 die Schallbecken den Kindern Asaph, die Nablien den Kindern Heman, die Leiern der Innung Jedutun (Etan) zukamen, so ist der Sängerchor jedesmal aus diesen drei Innungen zusammengesetzt gewesen. Aus 2. Chron. 5, 12 ersehn wir, daß beim gewöhnlichen Gottesdienst nur ein Theil der Sänger verwandt worden ist.[4]) Nach 1. Chron. 23, 30 haben die Sänger Morgens wie Abends beim täglichen Opfer gesungen.

Den Gesang der Leviten haben wir uns als eine Art Recitation, als ein Unisonodeclamiren auf bestimmter Tonhöhe und mit bestimmten Modulationen vorzustellen. Die Instrumente können nur die Bedeutung einer Begleitung gehabt haben. An Harmonie im modernen Sinne darf natürlich dabei nicht gedacht werden.

Während des Gesanges bliesen die Priester mit den ihnen zukommenden

---

1) Es ist also mit diesem verlegt worden, vgl. S. 261 Anm. 2. 2) Nach Jesus Sirach 50, 20 sobald der Priester das Trankopfer ausgegossen hatte. 3) Die Ueberlieferung über die beiden letzten Musikinstrumente widerspricht sich, was darin seinen Grund haben wird, daß an ihnen mit fortschreitender Technik Veränderungen angebracht worden sind. Die Schallbecken waren, wie die Form des hebräischen Wortes lehrt, zwei Metallscheiben, welche man gegen einander schlug, um den Rhythmus zu markiren. Nach Flav. Josephus, Alterthümer 7, 12, 3 waren sie groß. Die Nablien besaßen einen Resonanzboden, welcher, wie die Etymologie verräth, ursprünglich aus einer thierischen Membran (Fell) bestand. Die Leier hat nach den jüdischen Münzen keinen gehabt. Nach Psalm 33, 2. 92, 4 hat es es ein zehnseitiges Nablium gegeben; aber es ist fraglich, ob mit dieser Bezeichnung eine Eigenschaft des gewöhnlichen Nabliums oder eine Abart desselben erwähnt wird. Nach Flav. Josephus a. a. O. ist das Nablium zwölftönig gewesen und mit dem Plectrum geschlagen worden. Er wird als Priester den Sachverhalt zu seiner Zeit genau gekannt haben. Daß auf jüdischen Münzen die Leier nur drei (einmal fünf) Saiten zeigt, vgl. Madden, history of Jewish coin. S. 205 ff., bildet keine Gegeninstanz. Das kann eine schematische Andeutung davon sein, daß die Leier eine größere Anzahl von Saiten hat. 4) Nach dem Talmud 12, davon 1 mit dem Schallbecken, 2 mit Nablien, 9 mit Leiern.

Trompeten[1]) und gaben damit dem Volke das Signal, sich zum Gebete niederzuwerfen. Diese Einzelheiten scheinen aber nicht immer in der Liturgie denselben Platz eingenommen zu haben. Nach 2. Chron. 5, 13 ist zu schließen, daß die Priestertrompeten gleichzeitig mit dem Spiel und dem Gesang der Leviten geblasen worden sind. Nach Jesus Sirach 50, 17 ff. antworten die Priester mit einem Trompetenstoß auf den Ausguß des Trankopfers. Hierauf wirft sich das Volk anbetend zur Erde und die Leviten beginnen ihren Gesang. Nach den talmudischen Nachrichten werden die Psalmen in Absätzen gesungen und nach jedem Absatz fallen die Priester mit ihren Trompeten ein.[2])

Dem Chronisten gilt die Einrichtung der Tempelmusik als aus Davids Zeit herrührend. 1. Chron. 23, 30. Er setzt daher voraus, daß sie auch bei den großen vorexilischen Festen ein Bestandtheil des Gottesdienstes gewesen ist. Daher schaltet er guten Glaubens in die alte Erzählung von Salomos Tempelweihe (1. Kön. 8, 10ff.) den Antheil der Tempelmusik ein. 2. Chron. 5, 11^{b}—13^{a}. Auch die musikalischen Instrumente, mit welchen die Sänger Gott loben, hat nach der Ueberzeugung der vorgriechischen Zeit David erfunden. 1. Chron. 23, 5. Es sind die Instrumente Davids. 2. Chron. 29, 26. Diese Meinung ist vielleicht aus der uns schon im 8. Jahrhundert (Am. 6, 5, vgl. jedoch LXX) begegnenden Ueberlieferung, daß David musikalische Instrumente erfunden habe, in den Kreisen der Tempelsänger entstanden. Alle diese Annahmen resultiren aus dem Bedürfnisse, in vorexilischer Zeit eine Anknüpfung für die Tempelmusik zu finden. Aus den bei Besprechung der Organisation der Tempelsängerinnungen und der Entstehung der Psalmendichtung S. 213 angegebenen Gründen ist anzunehmen, daß die Einrichtung der Tempelmusik in der Zeit der Neugründung des Tempels erfolgt ist. Es wird das auch dadurch belegt, daß bereits bei der Mauerweihe unter Nehemia (Cap. 12) zwei getrennte Chöre von Priestern, Leviten und Sängern auftreten. Ueber den Gebrauch bestimmter Psalmen im Gottesdienste ist uns aus unserer Zeit nichts berichtet worden.[3])

---

1) Num. 10, 1 ff. Sie sind auf dem Triumphbogen des Titus und auf Münzen abgebildet, vgl. Madden a. a. O., und bestehn aus einem ellenlangen vorn ausgebreiteten Schallrohr. Damit ließ sich nur ein Ton herausbringen, und die ganze Abwechselung konnte nur darin bestehn, ob man ihn langgezogen blies oder tremulirte. 2) Vgl. hierüber Grätz, Commentar zu den Psalmen. Breslau 1882. Band I S. 54f. 3) Ueber die im herodianischen Tempel gebrauchte Tempelliturgie sind uns im Talmud werthvolle Nachrichten erhalten. Namentlich erfahren wir Näheres über den Gebrauch einzelner Psalmen an den einzelnen Tagen und Festen. Uebrigens lassen sich die im Talmud angegebenen Wochentagspsalmen mit Ausnahme der für Dienstag u. Donnerstag angegebenen Psalmen 82 u. 81 auch aus den Psalmenüberschriften der LXX belegen (zu Psalm 23. 47. 93. 92. 91. der Zählung der LXX). Und Psalm 92 (=91 LXX) wird auch im mass. Texte als Sabbatspsalm bezeichnet. Psalm 30 wird durch seinen Inhalt wie die Ueberschrift auf das (erst in der Makkabäerzeit entstandene) Tempelweihfest bezogen, Psalm 81 ist ein Neujahrspsalm. Verschiedene Indicien weisen darauf hin, daß die

Schon für die Zeit Esras ist durch Esra 10, 1 die Sitte bezeugt, sich zur Zeit des Abendopfers im Tempel zum Gebete einzufinden. Für das Morgenopfer wird das gleiche vermuthet werden dürfen. In späterer Zeit geschah es dreimal täglich: beim Morgenopfer, Nachmittags beim Abendopfer und bei Sonnenuntergang. So bilden sich die sogenannten drei canonischen Gebetzeiten des Judenthums, vgl. Dan. 6, 11. Nicht ganz deutlich ist, ob Psalm 55, 18: „Abends und Morgens und Mittags will ich klagen und seufzen" ebenfalls auf drei Gebetszeiten geht, doch ist das wahrscheinlich. Ist Mittags eigentlich zu nehmen, so würde ein Wandel in der Sitte vermuthet werden müssen, welcher mit der Verlegung des Abendbrandopfers auf den Nachmittag zusammenhängen könnte.

3. Frömmigkeit und Sittlichkeit oder das Leben vor Gott. Der Vergeltungsglauben. Die Sünde.

Das Neue und Große in der religiösen Erkenntniß der Gemeinde ist die Ueberzeugung, daß sie, wie jeder Einzelne in ihr, ein Leben vor Gott zu führen hat, weil Israel ein Gesetz auferlegt ist, für dessen Befolgung die Gemeinde wie der Einzelne in jedem Momente seines Daseins Gott verantwortlich ist. Und das Gefühl der Verantwortlichkeit wird um so mehr empfunden, als man weiß, daß der heilige Gott die Sünde haßt, und daß keine Regung des menschlichen Herzens seinen heiligen Augen entgeht.

In dieser Auffassung tritt ebenso deutlich zu Tage der erreichte große religiöse Fortschritt gegenüber der israelitischen Vergangenheit und die Ueberlegenheit der jüdischen Religion gegenüber allen alten Religionen, als die Unvollkommenheit des Erreichten.

In derselben haben Frömmigkeit und Sittlichkeit ihre unlösbare Verknüpfung gefunden und die Sittlichkeit feste Maaßstäbe. Die an die Auffassung der heidnischen Religionen gemahnende Voraussetzung des alten Israel, daß sittlich sein Israels Sitte beachten heißt, ist damit im Principe verneint. Sittlich sein heißt nunmehr, den Anforderungen eines über Israel erhabenen Gesetzes genügen, und dieses Gesetz ist der Ausdruck des guten und vollkommnen Willens des höchsten Gottes. Die Vorstellung ewiger und unwandelbarer, weil aus Gottes Wesen fließender, sittlicher Gesetze ist entdeckt. Fromm sein heißt jetzt sich Gottes Willen unterwerfen. Damit ist der andere Fehler altisraelitischer Betrachtung vermieden, welche die Erweisungen der Frömmigkeit und diejenigen des sittlichen Wandels isolirte, bei der Frömmigkeit an Einhaltung der cultischen Verpflichtungen dachte. Jetzt ist erkannt, daß der Gottesdienst mehr umfaßt. Cult und Gottesdienst decken sich nicht mehr. Der Cult hat aufgehört alleiniger Ausdruck der Frömmigkeit zu sein. Der Jude weiß, daß er durch seinen ganzen Wandel Gott zu dienen hat.

---

vom Talmud für den herodianischen Tempel angegebene Liturgie ihre Ausbildung erst in der makkabäischen Zeit erfahren hat.

Aber gleichzeitig zeigt sich hierin das Unvollkommene des Erreichten. Es ist das alles erst angebahnt, und das Wesentliche durch Unwesentliches noch sehr verhüllt. Zu den Geboten Gottes gehören in großer Anzahl solche, welche sich aus dem sittlichen Charakter Jahwes gar nicht herleiten lassen, nur die Bedeutung der Volkssitte, ja vielfach heidnischen Ursprung haben. Die cultischen Anforderungen stehn im Vordergrunde. Ja, das ewige und unwandelbare sittliche Gesetz ist nicht nur mit vergänglicher Volkssitte verschmolzen, sondern auch dadurch in seiner Bedeutung verdeckt, daß sich die Offenbarung Gottes nur an ein einzelnes Volk wendet.

Indessen darf man sich durch diese Mängel nicht verleiten lassen, das Erreichte zu unterschätzen, oder seine Bedeutung um deswillen zu verkleinern, weil schon die Auffassung der Propheten eine höhere gewesen ist.

Freilich stammt der Gedanke des die Menschen verpflichtenden göttlichen Gesetzes schließlich von diesen. Und er ist von ihnen nicht mit den Erweisungen des Cultes und der Volkssitte vermengt worden. Freilich hat er — und wir haben dies als historische Nothwendigkeit erkannt — nur in Verquickung mit Fremdartigem und Aelterem sich durchgesetzt. Aber eine Macht ist dieser Gedanke erst geworden durch die Unterwerfung der Gemeinde unter das geschriebene Gesetz. Und deshalb ist dieses ein Fortschritt über die Propheten hinaus, trotzdem es die Forderungen der Propheten nicht zu erschöpfen vermag und trotzdem es schon um deswillen hinter ihnen zurückbleibt, weil es cultische und sittliche Forderungen auf die gleiche Stufe hebt. Der Mensch mußte erst zu der Ueberzeugung erzogen werden, daß er dem Willen des himmlischen Gottes zu folgen und seinen Ansprüchen zu genügen, daß er, um sittlich zu handeln, seinen Eigenwillen einem höheren, göttlichen Princip unterzuordnen hat. Und zu dieser Ueberzeugung hat das Gesetz die Gemeinde erzogen, indem es sie vor die concrete Aufgabe stellte, es auszuführen. Daß unter den von ihm auferlegten Geboten solche von heidnischem Ursprung sind, daß sehr viele seiner Anforderungen aus Jahwes sittlichem Charakter gar nicht abgeleitet werden können und höchstens aus der Nothwendigkeit, seiner physischen Heiligkeit zu entsprechen, erklärt werden können, kann hieran gar nichts ändern. Denn daß sie erfüllt werden, um Gottes Willen zu genügen, ist auch bei ihnen das Entscheidende.

Aus dem Gefühl der Verpflichtung gegen den Willen des allmächtigen Gottes erklärt sich im letzten Grunde die unerschütterliche Treue der jüdischen Gemeinde gegen ihren Glauben, und damit eine der interessantesten Erscheinungen in der Weltgeschichte: ein von Widerwärtigkeiten aller Art fast erdrücktes Völkchen hält an seinem Glauben, welchem alles zu widersprechen scheint, nicht nur fest, sondern bestärkt sich in ihm. Der Jude lebte unter einem gar nicht abzuschüttelnden Joch, aber er besaß in der durch seine religiöse Ueberzeugung bedingten Sicherheit des Handelns ein Gut, an welches in jener Zeit nichts heranreichte. Die Gemeinde war im Meer der Völker ein kleiner Wassertropfen, ist aber eben um deswillen in ihm nicht verloren gegangen, sondern hat schließlich das ganze Meer eigenthümlich gefärbt.

Aber freilich erklärt sich aus dem Gesagten auch, daß man bei dem Wandel in den Geboten Gottes vornehmlich an das Cultische denkt. Daß die Gemeinde Gottes Gebote erfüllt und rechtbeschaffen vor ihm wandelt, zeigt sich in der richtigen Darbringung des Cultes, welcher sie immer neu heiligt. Dann in der Ausstoßung solcher Elemente, welche vorsätzlich diese Heiligkeit stören, oder einer Belehrung über ihre Pflichten sich widersetzen. Diese ist die Gemeinde verpflichtet, auszustoßen.

Auch für den Einzelnen steht die Verpflichtung zur Erfüllung der cultischen Gebote obenan. Daß der Einzelne alle ihm für den Cult auferlegten Lasten willig darbringt, am Culte vorschriftsmäßig theilnimmt, alle Verstöße gegen Gottes Heiligkeit sorgfältig meidet, etwa vorgefallene fleißig sühnt, überhaupt in allen Stücken den Vorschriften des rituellen Gesetzes genügt, ist das nächste. Aber es kann ohne die Erfüllung der sittlichen Gebote nicht mehr recht gedacht werden.

Voll genügen kann aber der einzelne Israelit Gottes Willen nur innerhalb der Gemeinde. Ihre Lebensordnungen beherrschen sein Thun und Denken. Auch um deswillen ist Abfall zu anderem Cult und anderem Volksthum jetzt ebenso selten geworden, als er uns im alten Israel häufig begegnet ist.

Motiv der Gesetzeserfüllung ist die Gottesfurcht. Aus ihr entstammen alle Impulse zum religiösen und sittlichen Handeln. Neh. 5, 9. Sie ist die Grundstimmung der jüdischen Frömmigkeit. Der rechte Israelit fürchtet Gott und geht in seinen Wegen. Psalm 128, 1. Das ist aber eine ganz andere Gottesfurcht als die des alten Israeliten, denn Gottes sittliches Wesen ist erkannt und seine Anforderungen hat er kund gethan. Sie schafft nicht eine ängstliche und unsichere Stimmung, sondern bedeutet Demuth gegenüber dem allmächtigen Beherrscher aller Dinge[1]) und ist mit Zutrauen zu Gott verbunden. Man hofft, daß er seinen Beistand zur Vollbringung seines Gesetzes geben werde. Schon daß er sein Gesetz kund gethan hat, ist nach gemeinjüdischer Auffassung[2]) eine gnädige Hülfe. „Gut und rechtschaffen ist Jahwe, darum unterweist er die Sünder im Wege" rühmt Psalm 25, 8. Da man an dem Vermögen nicht zweifelt, aus eigener Kraft die Werke des Gesetzes zu vollbringen, so ist mit der Offenbarung des Gesetzes das Haupthinderniß beseitigt, welches einer Erfüllung des Willens Gottes im Wege steht. Man ist überzeugt, daß Gott den Frommen in seinen Bemühungen, die Forderungen des Gesetzes zu verstehn, unterstützt. Daher bittet die Gemeinde: „Deine Wege, Jahwe, thue mir kund, deine Pfade lehre mich." Psalm 119, 12. 26, 64.[3])

---

1) Vgl. das Gebet Davids 1. Chron. 29, 11 ff. 2) Sie begegnete uns bereits bei Ezechiel, vgl S. 43 f. 3) Eine völlig isolirte Vorstellung ist es, wenn Psalm 51, 13. 143, 10 eine Hebung der sittlichen Kraft von einer Einwirkung des (heiligen) Geistes Gottes erwarten. Gerade solche Fälle zeigen, wie bedauerlich die Unkenntniß der Herkunft der einzelnen Psalmen ist.

Voraussetzung der Frömmigkeit ist der Glaube an eine genaue Vergeltung alles menschlichen Thuns durch Gott, welcher, wie wir gesehn haben, die natürliche Folge des Glaubens an die Weltregierung des Gottes der Gemeinde und der Regelung aller Erweisungen der Frömmigkeit und Sitte durch sein Gesetz ist. Sein charakteristisches Colorit aber erhält dieser Glaube durch das Fehlen des Glaubens an eine vollgültige Fortsetzung oder Erneuerung des irdischen Lebens. Eben deshalb wird das Heilsgut als rein naturhaft empfunden. Die Gemeinde beharrt in treuer Erfüllung aller Gebote des Gesetzes, damit endlich der barmherzige Gott ihr Geschick wende, sie von der Herrschaft der Heiden befreie, sie in Glück und Frieden im heiligen Lande leben lasse. „Glaubt an den Herrn, euren Gott, so werdet ihr sicher sein, und glaubt seinen Propheten, so werdet ihr Glück haben" läßt der Chronist seinem Volke gepredigt werden. 2. Chron. 20, 20. Man hält die Gebote Gottes, damit man Gottes Land besitze und es auf seine Kinder vererbe. 1. Chron. 28, 8. Der Einzelne erwartet für sich Gottes Segen als Lohn seiner Werke, Gesundheit, langes Leben und Glücksgüter, und ein Gedächtniß in der Gemeinde d. h. eine Fortdauer in Kindern und Kindeskindern. Er ist fest überzeugt, daß Verlassen des Gesetzes Gottes Zorn nach sich zieht, während derselbe sich von treuer Bitte finden läßt. 1 Chron. 28, 9. Zu diesen Gütern gehört freilich wesentlich auch, daß man an der Verehrung Jahwes theil habe, also in Israels cultischen Ordnungen lebe. Das wird immer mehr als eine besondere Gnade Gottes empfunden.

Wie sehr man sich bereits gewöhnt hatte, alle Geschehnisse vom Vergeltungsglauben aus zu erklären, zeigt besonders anschaulich die Geschichtsdarstellung der Chronik. In dieser ist der Geschichtsverlauf völlig dem Vergeltungsglauben angepaßt worden, indem für die von der alten Ueberlieferung berichteten nationalen Unglücksfälle die Verschuldungen genannt werden, deren Bestrafung durch Gott sie vorstellen, und umgekehrt die Unglücksfälle hervorgehoben werden, in welchen man eine Bestrafung der in der älteren Ueberlieferung erzählten Verfehlungen gegen Gottes Gebote erkennen kann. Daß Saul das Königthum verliert und untergeht, ist dem Chronisten begreiflich, da er den Bann gebrochen und die Hexe von Endor befragt hat, auch in seiner Zeit nach der Lade nicht gefragt worden ist. 1. Chron. 10, 13. 14. 13, 3. Rehabeam wird von Sisak besiegt, weil er das Gesetz verlassen hat. 2. Chron. 12, 1. Asa wird krank an den Füßen, weil er einen Seher einsperrt. 2. Chron. 16, 12. Josaphat läßt in Juda das Gesetz lehren, daher fällt die Furcht Gottes auf alle Völker, so daß sie ihn nicht angreifen. 2. Chron. 17, 7 ff. Weil Joram eine Tochter Ahabs gefreit und auch Höhen errichtet hat, fällt die Stadt Libna und fallen die Edomiter ab. Damit aber war es noch nicht genug, Gott schlägt ihn mit schwerer Krankheit in seinen Eingeweiden und schickt die Philister und Araber ins Land. 2. Chron. 21, 8 ff. Daß Ahasja mit Joram in Jisreel durch Jehu umkommt, ist von Gott veranlaßt worden, um Ahasja für sein Bündniß mit Israel zu strafen. Cap. 22, 7. Joas Unglück und Tod ist die Folge davon, daß er sich der

priesterlichen Leitung entzieht und eine Blutschuld auf sich ladet. Cap. 24, 17 ff. Daß Amasja von den Edomitern geschlagen wird und stirbt, wird dadurch erklärt, daß er zu den Göttern dieser abgefallen sein soll. Cap. 25, 14 ff. Ussia verdankt seine Siege seiner Frömmigkeit, Cap. 26, 5 ff., seinen Aussatz aber einem verbotenen Opfer, Vers 16 ff. (vgl. Band I S. 569). Jotams Frömmigkeit findet ihren Lohn dadurch, daß ihm die Ammoniter einen Tribut zahlen, von welchem die alte Ueberlieferung nichts zu erzählen weiß. Cap. 27, 5. Ahas wird wegen seiner Abgötterei von den Syrern besiegt. Cap. 28, 4 ff. Hiskia wegen seines Undankes von den Assyrern bedrängt. Cap. 32, 25. Wie aus gleicher Veranlassung die Erzählung von Manasses Wegführung nach Babylonien und seiner Bekehrung entstanden ist, ist bereits Band I S. 639 f. bemerkt worden. Der Untergang des frommen Josia zu Megiddo endlich wird seiner Anstößigkeit durch die Annahme beraubt, daß Gott selbst ihn durch den Mund des Pharao Necho gewarnt hat. Cap. 35, 21 ff.

Davon, daß man bei Erfüllung der Gesetzeswerke auf einen göttlichen Lohn reflectirt, droht der Sittlichkeit freilich die Gefahr der Veräußerlichung. Sie konnte hierdurch zu einem Vollbringen isolirter Werke herabsinken und die Unmittelbarkeit der Frömmigkeit gestört werden. Nehemias Worte „Herr, gedenke mir das", mit welchen er die Aufzählung seiner Bemühungen um die Gemeinde schließt, zeigen, wie sehr auch religiös kräftig angelegte Personen dieser Gefahr ausgesetzt waren. Ja gerade religiös ernste Individuen konnten in dem ängstlichen Streben, ja kein Gesetzeswerk unerfüllt zu lassen, in solche Gefahr gerathen.

Der Zusammenhang des Vergeltungsglaubens mit der messianischen Hoffnung ist bereits besprochen worden, vgl. S. 204 ff.

Auch für die Vorstellung von der Sünde ist der Besitz des Gesetzes entscheidend. Das Neue ist, daß Sünde nicht mehr ohne Gesetz gedacht werden kann. Sünde ist Uebertretung oder Verlassen des Gesetzes Gottes. Somit ist ein fester Maaßstab der Beurtheilung dessen, was Sünde ist, gewonnen. Jene ängstliche Unsicherheit des alten Israel, welches in jeder Calamität den Zorn Gottes über irgend eine ihm zugefügte Beleidigung erkannte, ist ebenso beseitigt, als die heidnische Auffassung, daß Israels Sitte sich mit Jahwes Willen deckt und Sünde ist, was dieser widerspricht.

Inhaltlich enthält die Vorstellung des Judenthums von der Sünde um deswillen eine große Unvollkommenheit, weil sie die Uebertretungen des Sittengesetzes oder die Verletzungen der sittlichen Heiligkeit Gottes nicht genügend scheidet von den Verletzungen der physischen Heiligkeit, den Verletzungen der Schranken zwischen Heilig und Profan, Rein und Unrein. Aber das war mit der gesetzlichen Entwicklung nothwendig gegeben. Diese Verwechselung von Physis und Ethos war eine Erbschaft aus dem Israelitismus. Das alte Israel war ängstlich bemüht gewesen, Verletzungen der physischen Heiligkeit Jahwes zu meiden, die Empfindung für die Bedeutung der sittlichen Verfehlungen hatte die Prophetie geschärft. Im Gesetz war beides zusammen-

Transscription der Inschrift der Jerusalemer Tempelstele.

Constantinopel, Museum Tschinili-Kiöschk.

ΜΗΘΕΝΑΑΛΛΟΓΕΝΗΕΙΣΠΟ
ΡΕΥΕΣΘΑΙΕΝΤΟΣΤΟΥΠΕ
ΡΙΤΟΙΕΡΟΝΤΡΥΦΑΚΤΟΥΚΑΙ
ΠΕΡΙΒΟΛΟΥΟΣΔΑΝΛΗ
ΦΘΗΕΑΥΤΩΙΑΙΤΙΟΣΕΣ
ΤΑΙΔΙΑΤΟΕΞΑΚΟΛΟΥ
ΘΕΙΝΘΑΝΑΤΟΝ

In Cursivschrift: *μηθένα ἀλλογενῆ εἰσπορεύεσθαι ἐντὸς τοῦ περὶ τὸ ἱερὸν τρυφάκτου* (Schreibfehler für *δρυφάκτου*) *καὶ περιβόλου. ὃς δ' ἂν λήφθῃ ἑαυτῷ αἴτιος ἔσται διὰ τὸ ἐξακολουθεῖν θάνατον*

Uebersetzung:

Daß kein Heide eintrete innerhalb des Gitters und des Geheges um das Heiligthum! Wer aber ergriffen wird, hat sich selbst die Schuld zuzuschreiben, weil der Tod darauf folgt.

Transscription der Inschrift der Jerusalemer Tempelstele.

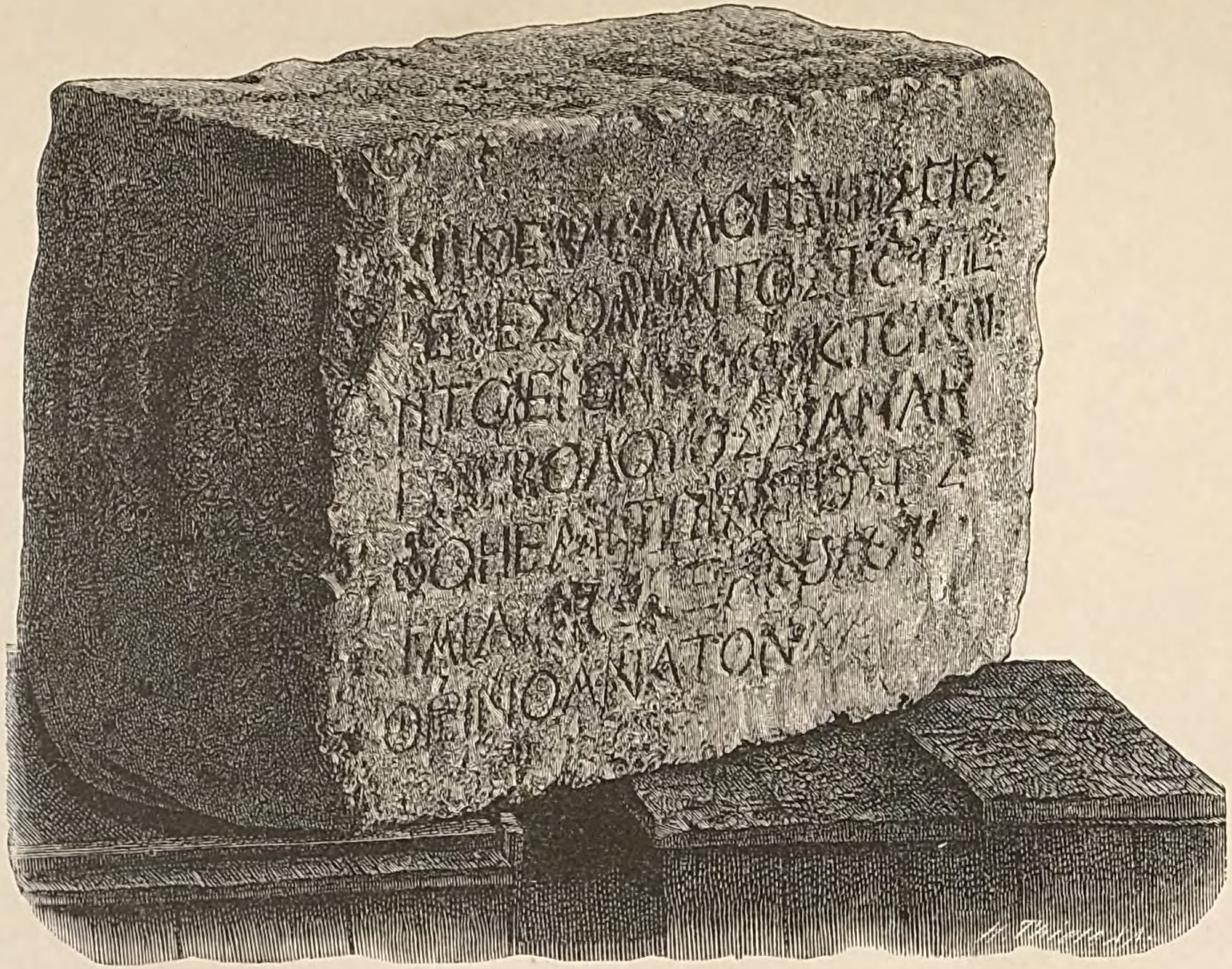
Constantinopel, Museum Tschinili-Kiöschk.

ΜΗΘΕΝΑΑΛΛΟΓΕΝΗΕΙΣΠΟ
ΡΕΥΕΣΘΑΙΕΝΤΟΣΤΟΥΠΕ
ΡΙΤΟΙΕΡΟΝΤΡΥΦΑΚΤΟΥΚΑΙ
ΠΕΡΙΒΟΛΟΥΟΣΔΑΝΛΗ
ΦΘΗΕΑΥΤΩΙΑΙΤΙΟΣΕΣ
ΤΑΙΔΙΑΤΟΕΞΑΚΟΛΟΥ
ΘΕΙΝΘΑΝΑΤΟΝ

In Cursivschrift: μηθένα ἀλλογενῆ εἰσπορεύεσθαι ἐντὸς τοῦ περὶ τὸ ἱερὸν τρυφάκτου (Schreibfehler für δρυφάκτου) καὶ περιβόλου. ὃς δ' ἂν ληφθῇ ἑαυτῷ αἴτιος ἔσται διὰ τὸ ἐξακολουθεῖν θάνατον.

Uebersetzung:

Daß kein Heide eintrete innerhalb des Gitters und des Geheges um das Heiligthum! Wer aber ergriffen wird, hat sich selbst die Schuld zuzuschreiben, weil der Tod darauf folgt.



Jerusalemer Tempelstele. Constantinopel, Museum Tschinili-Kiöschk.

getreten. So liegen zwei Vorstellungskreise neben einander, welche verschiedenen Entwicklungsphasen der Religion angehören. Ihren Widerspruch empfindet das Judenthum nicht, weil beides in gleicher Weise unter der Bürgschaft des Gesetzes steht.

Gerade die Verletzungen der physischen Heiligkeit Gottes hat man sehr ernst genommen. Man war durch die Vergangenheit des Volkes, durch die um seiner cultischen Sünden willen erfolgten Heimsuchungen belehrt worden und wurde durch die Fremdherrschaft in dem Gedanken bestärkt, daß noch nicht alle Unreinheit von Israel genommen sein möge. Man wird sorgsam bestrebt gewesen sein, die Sühnmittel zu gebrauchen, welche das Gesetz für die Fälle darbot, in welchen die Heiligkeit Israels und des Heiligthums befleckt zu sein schien.

Eben daraus, aber freilich auch aus dem Inhalt der Ueberlieferung, erklärt sich, daß die Geschichtsdarstellung der Chronik die Veranlassung für die zu berichtenden Sünden vornehmlich in cultischen Sünden, den Grund göttlicher Gnadenerweise in Bekehrung zu richtigem Culte sieht. Nachwirkungen der sittlichen Predigt der Propheten sind in diesem Punkte noch weniger zu verspüren, als in den Sündenbekenntnissen Esra Cap. 9. Neh. Cap. 9.

Jener Empfindung, daß auf der Gemeinde noch alte Unreinheit laste, that allerdings die Thatsache des Gesetzes und seiner Erfüllung Abbruch. Sein Besitz lehrte, daß Israel im Stande der Gnade war. Von einem Abfall des Volkes kann jetzt so wenig die Rede sein, wie von einer Verdorbenheit seiner Natur. Es hat ja das Joch der Gesetzeserfüllung auf sich genommen und trägt es ohne Murren. Daher denkt man jetzt, wenn man von der Sünde des Volkes redet, an die Sünde der Vergangenheit. Als eine Frucht seiner Geschichte besitzt das jüdische Volk das Bewußtsein, das auf ihm seit den Tagen der Väter Unreinheit lastet. Wie sehr in der ganzen vormakkabäischen Zeit im Sündenbewußtsein der Gedanke an die alten Sünden des Volkes Israel und seine cultische Mißbeschaffenheit gestanden hat, lehren die Sündenbekenntnisse Esra 9, 6 ff. Neh. 9, 6 ff. und Dan. 9, 4 ff. Auch das Sündenbekenntniß ist aber jetzt ein Gesetzeswerk geworden, durch welches man Gott dient Lev. 16, 21. Esra 9, 6 ff. Das mußte das Gefühl für die Verbreitung der Sünde ebenso abstumpfen, wie zunächst das Leben unter dem Gesetz. Denn da die Gebote des Gesetzes, falls man nicht einen zu strengen Maaßstab anlegt, erfüllbar sind, so mußte das Leben unter dem Gesetz zunächst ein gutes Gewissen und das Gefühl erzeugen, daß man rechtbeschaffen sei. Hier hat erst die weitere Entwicklung Wandel geschaffen.

II.

Das Ende des jüdischen Staatswesens

und die

Entstehung des Christenthums.

Von

Lic. theol. Oskar Holtzmann.

Erstes Capitel.

Die Juden in den hellenistischen Reichen bis auf Antiochus IV. von Syrien.

1. Judentum und Hellenismus.

Palästina war seit den Tagen Rehabeams der Kampfplatz gewesen, um den sich die Herrschsucht der Ägypter einerseits, der ostasiatischen Völker andrerseits bemühte. In einer Zeit, die sich auf Seeschlachten nicht einlassen konnte, war Palästina der natürliche Kriegsschauplatz für den Wettkampf der Herren Vorderasiens und des Nilthals. Hier allein konnten die Herrscher Mesopotamiens einen mittelländischen Küstenstrich sich zu erobern versuchen, ohne mit der überlegenen Bildung der kleinasiatischen Griechen sich in einen gefährlichen Streit einzulassen. Auch war ihnen hier das Mittelmeer überhaupt am nächsten erreichbar. Andrerseits war gerade hier das Aufkommen jeder größeren Macht dem ägyptischen Reiche überaus gefährlich. Daher mußten die Ägypter diesen Küstenstrich entweder selbst in Besitz nehmen oder doch die Ausbreitung einer fremden Großmacht auf diesem Boden verhindern. So kam es, daß die Pharaonen schon frühe entweder dieses Land sich unterthan machen oder doch gegen Angriffe anderer schützen wollten. Die notwendige Folge davon war der beständige Kampf Ägyptens mit den vorderasiatischen Großmächten. Dies führte zur Zeit des Assyrers Assarhaddon (671) und des Persers Kambyses (c. 525) zur zeitweiligen Vernichtung der Selbständigkeit der Ägypter. Der Vorgänger des Kambyses, der Gründer des großen Perserreiches, Cyrus, wollte vielleicht grade zum Schutze seiner Machtstellung in Palästina ein Bollwerk gegen Ägypten aufrichten, als er den Juden die Rückkehr in ihre alte Heimat erlaubte. So genossen sie denn, zurückgekehrt, zwei volle Jahrhunderte hindurch den Frieden und die Ruhe, welche durch die Unterwerfung Ägyptens für diesen Teil des Perserreichs von Kambyses hergestellt wurde. Die kleinen Streitigkeiten mit Samaritern und Idumäern haben im Vergleich mit den früheren, weltbewegenden Kämpfen zwischen Ägypten und Assur nicht viel zu besagen; sie lassen sich nicht einmal mit den Kriegen zwischen Israel und Damaskus um die Oberherrschaft in Syrien vergleichen. In dieser langen Friedenszeit verlor sich die politische Kraft des Volkes immer mehr, die noch in der Schrift des zweiten Jesaja so mächtige Saiten anzuschlagen wußte; dagegen lernten sich jetzt erst die Juden als besondere Religionsgemeinde fühlen, deren Stolz in der unverbrüchlichen Erfüllung des

geschriebenen Gesetzes bestand. Ein staatliches Leben mit seinen mannigfachen Strebungen und Sorgen war nicht mehr vorhanden. Die geistigen Werte, durch die sich etwa die Griechen über den Untergang ihres politischen Gemeinwesens trösteten, Kunst und Wissenschaft, waren für die Juden kaum vorhanden. So warf man sich mit der ganzen Zähigkeit seines Geistes auf die Hinterlassenschaft der Väter, auf die man grade in der Vergleichung mit andern Völkern als auf ein Sondergut Israels mit Recht stolz war, auf die Pflege der Religion und Sitte. Daneben entwickelte sich schon damals vor allem bei den in der Zerstreuung zurückgebliebenen Juden die angeborene Begabung für den Handel, durch die sich die semitische Rasse von Alters her vor der indogermanischen ausgezeichnet hat.

Aber auch dies war nicht die letzte Phase in der weltgeschichtlichen Erziehung des israelitischen Volkes. Der Zauber, der die Gestalt Alexanders des Großen als eines gewaltigsten Trägers abendländischer Gesittung auf morgenländischem Boden umgiebt, hat auch das Judentum mit wundermächtigem Stabe berührt. Der größte Erfolg der Siege Alexanders ist ohne Zweifel der, daß Alexander den Weg bereitete, auf welchem die Religion Israels in ihrer christlichen Umgestaltung der abendländischen Culturwelt übermittelt werden konnte. Wie sich dieser Prozeß im Einzelnen vollzog, wird die ganze folgende Darstellung zeigen müssen. Die Grundlinien dieser Entwicklung zu ziehen, ist leicht. Es war die Aufgabe des Hellenismus, d. h. der Bildung, wie sie sich in den von Alexanders Gründung herstammenden Reichen ausbreitete, orientalische und griechische Lebensanschauung, Weltkenntnis und Sitte so in Eins zu verschmelzen, daß der geistige Erwerb jedes einzelnen Volkes der Gesamtheit nutzbar gemacht werde. So war es durchaus in den Bestrebungen jener Zeit gegründet, daß Israel seine Religion der abendländischen Culturwelt mitzuteilen suchte, wie es andrerseits sich mit der griechischen Philosophie auseinanderzusetzen gezwungen ward. Die Möglichkeit der Übertragung der israelitischen Religion auf andere Völker war aber durch die Eigenart dieser Religion sehr erschwert. Das unbedingte Gottvertrauen der Israeliten war fest an die Vorstellung geknüpft, daß Israel in ganz besonderm Sinne Gottes Volk sei. Eine Bekehrung zum Judentum war also ohne Eintritt in das jüdische Volkstum eigentlich gar nicht möglich. So fühlte sich freilich der Jude nicht bloß aus Frömmigkeit, sondern auch aus Patriotismus zur Bekehrung der Ausländer angetrieben und der Bekehrungseifer ließ nichts zu wünschen übrig; aber je größer dieser Eifer war, desto mehr fühlte er auch das Hindernis, daß den Heiden sein Patriotismus von der Religion Israels fern hielt. Da probierte man mancherlei: man legte auf die sittliche Art der jüdischen Religion das Hauptgewicht und rühmte die hohe religionsphilosophische Erkenntnis der Einheit Gottes, ließ aber den Kern der alten Religion, das Vertrauen auf Gott, aus dem Katechismus für die Heidenwelt weg; oder man erleichterte den Anschluß an das Judentum, indem man die darüber geltenden Bestimmungen teils ignorierte, teils umdeutete, teils durch philosophische Erklärungen wenigstens

verständlicher machte. Aber der Anstoß blieb, bis im Christentum eine neue Form israelitischen Glaubenslebens erstand, die grade das Wertvolle der bisherigen israelitischen Religionsentwicklung in höchster Vollendung bewahrte und dabei die Übertragung dieser Religion auf andere Völker ermöglichte, ohne deren Selbständigkeit und individuelle Art irgendwie zu verletzen. Und so ist das Christentum das wichtigste Gebilde, das der Hellenismus gezeitigt hat. Denn in Kunst und Wissenschaft haben die Orientalen nichts geleistet, was die ursprünglich griechische Bildung wesentlich überragte.

Die Friedenszeit, die mit der Unterwerfung Ägyptens durch Kambyses begonnen hatte, endigte mit dem Eroberungszuge Alexanders. Denn unter den Wirren, die der Teilung seines großen Reiches folgten, hatte Palästina schwer zu leiden. Traten die Ptolemäer in Ägypten die Erbschaft der Pharaonen an, so sahen die Seleuciden als die Herren Mesopotamiens, Syriens, Persiens und eines Teils von Kleinasien in sich die Nachfolger jener vorderasiatischen Großkönige der Assyrer, Babylonier, Perser. Und so begann auch gar bald gleichsam aus innerer Nötigung wieder der Kampf um das Grenzland beider Reiche, Palästina. Bei diesem Kampfe hatten die Ptolemäer von Anfang an den Vorteil, daß der Sitz ihrer Herrschaft in einem durch die Natur von allen Seiten geschützten und genau abgegrenzten Lande lag, das nur als Ganzes unterworfen, aber nie auf die Dauer geteilt werden konnte. Dagegen fehlte dem größeren Seleucidenreiche dieses feste Stammland. Die früheren Herrscher Vorderasiens hatten wohl Mesopotamien als solches betrachtet, aber dieses Land war durch die lange Herrschaft der Achämeniden viel zu enge mit dem nahen Persien verknüpft, als daß die Seleuciden es wagen durften, in einer Provinz den Mittelpunkt ihres Reiches zu sehen, die mit Persien über den Untergang des einheimischen Königtums trauerte. Zwar legte Seleukus hier am Tigris die Stadt Seleucia an, die später dem auf der linken Seite des Stromes liegenden Ktesiphon ihren Ruhm vererbte. Aber diese Stadt gehörte schon unter dem zweiten Nachfolger des ersten Seleukus, dem Antiochus Theos (266—247) nicht mehr den Seleuciden, sondern dem neuaufstrebenden Reiche der parthischen Arsakiden an. Die alte Hauptstadt Babylon, die von Alexander dem Großen zur Reichshauptstadt gemacht worden war und die noch zur Zeit Antiochus III. als eine Hauptstadt der Seleuciden gilt, lag der von Ptolemäern, Macedoniern, auch wohl Pergamenern gefährdeten Mittelmeerküste zu fern, deren Besitz die Seleuciden um des hellenistischen Charakters ihrer Herrschaft willen nicht entbehren durften. So wohnten sie bald in Sardes bald in Ephesus, bald in dem erst spät und aus Not zur dauernden Residenz erwählten Antiochia am Orontes.

Den Mangel einer festen Umgrenzung des Seleucidenreiches hatten namentlich auch die Juden zu fühlen. Nach der Schlacht bei Ipsus war Palästina dem Ptolemäus Lagi zugesagt worden; infolge dessen gehörte es etwa hundert Jahre zu dem neuägyptischen Reiche. Dies ist im Wesentlichen die Zeit der friedlichen Hellenisierung des Judentums. Die besonnene Politik

der Ptolemäer behandelte die Juden in der gleichen Weise wie die Ägypter. Die religiösen Anschauungen und die auf ihnen ruhenden Gebräuche wurden im Ganzen nicht nur sorgsam bewahrt, sondern gradezu gepflegt. Freilich dem Gründer der ptolemäischen Dynastie, Ptolemäus I. Soter, haben es die Juden nie verziehen, daß er in den politischen Unruhen, die der definitiven Gestaltung der hellenistischen Reiche vorhergingen, Jerusalem einmal unter Benutzung der Sabbatruhe mit Lug und Trug einnahm. Damals (also vor 301) soll er viele Gefangene aus dem Gebirge Juda, aus der Umgebung Jerusalems und aus Samarien nach Ägypten geführt haben. Auch wird von einer großen freiwilligen jüdischen Einwanderung in Ägypten erzählt. Ohne Zweifel suchte Ptolemäus einen Teil der Judenschaft nach Ägypten zu ziehen, weil diese Leute ihrer Bildung zufolge ein taugliches Bindemittel zwischen den eingebornen Ägyptern und den herrschenden Griechen darstellten. Teilten sie doch z. B. mit den Ägyptern die Sitte der Beschneidung, die Unterscheidung reiner und unreiner Tiere, mit den aufgeklärten Griechen dagegen den Glauben an die Einheit und geistige Art der Gottheit; auch in Bezug auf Geschicklichkeit im Handel wetteiferten sie im Unterschied von den Ägyptern gar bald mit den vielgeschäftigen Griechen. Dagegen hatten sie wieder die ernstere Lebensauffassung mit den Ägyptern gemein. So stellte sie denn schon der erste Ptolemäer den Macedoniern in Alexandria als gleichberechtigte Bürger zur Seite, ja er gebrauchte sie um ihrer Zuverlässigkeit willen gerne als Besatzungsmannschaft in seinen Burgen.

Steht hiermit die Ansiedelung von Juden in Ägypten zur Zeit schon des ersten Ptolemäers durchaus fest, so scheint dagegen der Besitz Palästinas selbst noch einige Zeit nach der Schlacht bei Ipsus den Ptolemäern nicht unbestritten gewesen zu sein. Wenigstens konnte sich ein späterer Seleucide, Antiochus IV., darauf berufen, Seleukus habe nach der Schlacht bei Ipsus Palästina besessen. Jedenfalls hat sich auch Seleukus (der Erste, mit dem Zunamen Nikator) um die Gunst der Juden bemüht. Stellte sie der erste Ptolemäus in Alexandria den Macedoniern gleich, so gab ihnen Seleukus Nikator in Kleinasien, Nordsyrien und in der Stadt Antiochia das Bürgerrecht, stellte sie also ebenfalls den griechischen Siegern gleich. Ja, er bezeigte ihnen bei dieser Gelegenheit noch in ganz besonderer Weise sein Wohlwollen. Das neue Bürgerrecht in diesen Städten war ja das Recht des Siegers über den Besiegten. Es brachte also etwas ein. Die gewöhnliche Abgabe dieser Städte an ihre Bürger scheint nun in Öllieferungen bestanden zu haben. Daß die Juden, die doch mit den griechisch-macedonischen Eroberern so wenig gemein hatten als die sonstigen Einwohner jener Gegenden, sich trotzdem den Vorteil dieses Bürgerrechts zu verschaffen wußten, ist gewiß auffallend. Sie verdankten das offenbar derselben Dienstfertigkeit, durch die sie von dem Eroberer Cyrus nach der Vernichtung des babylonischen Reiches die Rückkehr nach Palästina erwirkt hatten. Sie fesselte keine Vaterlandsliebe an irgend eines der sich ablösenden Weltreiche; so wußten sie jede Änderung der politischen

Lage für sich auszunutzen. Aber mindestens ebenso merkwürdig wie diese Bewilligung des Bürgerrechtes an die Juden durch Seleukus I. ist die besondere Rücksichtnahme, die sie um ihrer Eigentümlichkeit willen bei der Ausnutzung dieses Bürgerrechtes erfahren. Seleukus gestattete nämlich die Ablösung jener Ölabgabe in Geld, weil die Juden ausländisches Öl nicht gebrauchen durften. Und dieses Vorrecht verloren die Juden auch in der Römerzeit nicht einmal nach dem blutigen Ausgange des jüdischen Krieges, als die Gemeinden sich über die Last der Abgabe beschwerten.

2. Die Septuaginta.


Um das Jahr 280 riß der zweite Ptolemäer (Philadelphus, 283—247) ganz Phönicien und Palästina bis zu der festen Stadt Damaskus an sich. Die Juden hatten dagegen um so weniger einzuwenden, als der Sieger die Politik seines Vaters ihnen gegenüber beibehielt und sie mit mancherlei Freundlichkeiten beehrte. Die Bedeutung, welche zu seiner Zeit die jüdische Colonie in Ägypten bereits gewonnen hatte, zeigt sich am deutlichsten darin, daß die Juden damals ihr Gesetz aus dem Hebräischen in das Griechische übersetzt haben. Es ist nicht mehr möglich zu erkennen, ob Ptolemäus Philadelphus an der Herstellung dieses Übersetzungswerkes selber irgendwie beteiligt war. Die jüdische Sage, die schon um das Ende des dritten Jahrhunderts durch Aristeas schriftlich fixiert wurde, erzählt von 72 jüdischen Übersetzern, die in 72 Tagen infolge freundlichsten Einverständnisses des ägyptischen Königs und des jüdischen Hohenpriesters Eleasar diese Übersetzung für die königliche Bibliothek lieferten. Thatsache ist nur, daß die Übersetzung der fünf Bücher Mose in den Jahren zwischen 280 und 220 in Alexandria entstanden ist und die Grundlage für jene große Bewegung abgab, die von da an der griechisch-gebildeten Welt den Wert der israelitischen Religionsentwicklung zu erschließen suchte. Denn größer als das Bedürfnis der ägyptischen Judenschaft nach einer Übersetzung ihrer heiligen Schrift in die von ihr doch nur mißhandelte griechische Sprache zum Zwecke des Gottesdienstes oder der häuslichen Erbauung war jedenfalls das Bedürfnis nach einer solchen Übersetzung zum Zweck der größern Ehre des Judentums. „Die Griechen suchen Weisheit", so wollte man ihnen die Weisheit Israels nicht vorenthalten. Wir haben es also bei der ersten Übersetzung alttestamentlicher Schrift in das Griechische mit einem religiösen Bedürfnis weder in dem Sinne zu thun, daß die ägyptische Judenschaft den hebräischen Text nicht mehr geläufig hätte lesen können, noch in dem Sinne, daß sie die Griechen zum Judentum eigentlich hätte bekehren wollen: was diese Übersetzungsarbeit hervorrief, ist vielmehr hauptsächlich der jüdische Ehrgeiz gewesen, der die litterarische Bildung der Juden nicht unter den Scheffel gestellt wissen wollte. Denn so gewiß es ist, daß, sobald diese Übersetzung vorhanden war, sie auch von den griechisch schreibenden Juden regelmäßig gebraucht wurde, so gewiß ist es, daß sie selber

sich eingliedert in den Kreis der Schriften, die für eine heidnische Leserwelt bestimmt waren, um ihr den Wert des Judentums klar zu machen. Schon der Aristeasbrief giebt es ohne alles Bedenken zu, daß die Übersetzer nicht für griechisch redende Juden, sondern für Griechen übersetzten. Und man kann ruhig sagen, daß Leute, deren Griechisch die Sprache dieser Übersetzung war, eine griechische Übersetzung eines hebräischen Textes nicht nötig hatten. Man hat sich auch in Palästina im täglichen Leben längst nicht mehr des hebräischen Idioms bedient und doch fühlt man nach einer aufgezeichneten aramäischen Übersetzung damals noch kein Bedürfnis. Auch haben die meisten sonstigen jüdisch-alexandrinischen griechischen Schriften weniger die Judengemeinde als die griechische Welt im Auge und sind fast alle bestrebt, die Bildung und Weisheit des jüdischen Volkes den Griechen deutlich zu machen. Der Anklang, den diese Übersetzung des Gesetzes bei der nichtjüdischen Gesellschaft fand, hatte nicht nur eine reiche Litteratur über die Vortrefflichkeit des jüdischen Gesetzes zur Folge, sondern vor allem die Fortsetzung des einmal begonnenen Übersetzungswerkes. Die ganze hebräische Litteratur sollte den Griechen zugänglich gemacht werden. Diese Arbeit dauerte jedenfalls bis in das vorletzte Viertel des zweiten Jahrhunderts vor Christo (150—125) fort. Aber noch weit länger dauerte es, bis diese griechischen Übersetzungen nebst allerhand ursprünglichen Erzeugnissen der griechisch redenden Judenschaft zu einem einheitlichen Bibelkanon zusammengefaßt wurden, der gemäß jener sagenhaften Erzählung von der Übersetzung des Gesetzes durch 72 gelehrte Juden den conventionellen Namen der Septuaginta (= 70, LXX) erhielt.

Diese Septuaginta ist also keine, von einem Manne oder auch nur von einem Gelehrtenkreise herstammende Übersetzung, sondern die mühevolle Arbeit von vielleicht mehr als anderthalb Jahrhunderten. Der Wert dieser Übersetzung ist aber ganz bedeutend. Es ist freilich schon hervorgehoben worden, daß die Gesetzesübersetzung durchaus nicht gewandt sondern höchst schwerfällig ist. In mannigfacher Abstufung des Grades gilt dieses Urteil von sämtlichen Septuagintatexten; ein flüssiges Griechisch zeigt sich nur stellenweise in den spätesten Übersetzungen. Aber diese Übersetzung erschloß nicht nur den Griechen die jüdische Welt; die Übersetzerarbeit selbst und der sofort aufkommende allgemeine Gebrauch dieser Übersetzung trug viel dazu bei, daß die Juden nun sich überhaupt daran gewöhnten, ihre eigentümliche Denkweise in die Sprache des Abendlandes zu kleiden. Das lief nicht ab, ohne daß manche Worte einen ihnen bisher fremden, neuen Sinn erhielten; so wurden die Begriffe „Friede“ und „Ehre“ in durchaus ungewohnter Weise vertieft. Andrerseits öffnete auch die Rücksichtnahme auf die gebildete heidnische Leserwelt den Übersetzern manchmal den Blick für Stellen ihrer h. Schrift, die nicht zu dem geläuterten Urteil ihrer Zeit zu passen schienen. Solche Stellen wurden jedoch nur selten geändert, man überließ es der Erklärung sie umzudeuten. Die Septuaginta bürgerte sich nun allmählich so in der griechisch redenden Judenschaft ein, daß sie den Gebrauch des Urtextes bei ihr fast ganz verdrängte.

ΥΙΟΥΑΥΤΟΥ·ΟΠΙCΤΕΥΩΝΕΙCΤΟ
ΥΙΟΝΤΟΥΘΥΕΧΕΙΤΗΝΜΑΡΤΥΡΙΑ
ΤΟΥΘΥΕΝΑΥΤΩ·ΟΜΗΠΙCΤΕΥΩ
ΤΩΥΩΨΕΥCΤΗΝΠΕΠΟΙΗΚΕ
ΑΥΤΟΝ ΟΤΙΟΥΚΕΠΙCΤΕΥCΕΝ
ΕΙCΤΗΝΜΑΡΤΥΡΙΑΝΗΝΜΕΜΑΡ
ΤΥΡΗΚΕΝΟΘCΠΕΡΙΤΟΥΥΙΟΥΑΥΤΟΥ
ΚΑΙΑΥΤΗΕCΤΙΝΗΜΑΡΤΥΡΙΑΟΤΙΖΩΗΝ
ΑΙΩΝΙΟΝΕΔΩΚΕΝΗΜΙΝΟΘC
ΚΑΙΑΥΤΗΕCΤΙΝΗΖΩΗΕΝΤΩΥΙΩ
ΑΥΤΟΥ ΟΕΧΩΝΤΟΝΥΙΟΝΕΧΕΙ
ΤΗΝΖΩΗΝ·ΟΜΗΕΧΩΝΤΟΝΥΙΟΝ
ΤΟΥΘΥΤΗΝΖΩΗΝΟΥΚΕΧΕΙ
ΤΑΥΤΑΕΓΡΑΨΑΥΜΙΝΙΝΑΕΙΔΗΤΕ
ΟΤΙΖΩΗΝΕΧΕΤΕΑΙΩΝΙΟΝΟΙΠΙ
CΤΕΥΟΝΤΕCΕΙCΤΟΟΝΟΜΑΤΟΥ
ΥΙΟΥΤΟΥΘΥ ΚΑΙΑΥΤΗΕCΤΙΝ
ΗΠΑΡΡΗCΙΑΗΝΕΧΩΜΕΝΠΡΟC
ΑΥΤΟΝ·ΟΤΙΑΝΑΙΤΩΜΕΘΑΚΑΤΑ
ΤΟΟΝΟΜΑΑΥΤΟΥΑΚΟΥΕΙΗΜΩΝ
ΟΑΝΑΙΤΩΜΕΘΑΟΙΔΑ.
ΜΕΝΟΤΙΕΧΟΜΕΝΤΑΑΙΤΗΜΑΤΑ
ΑΗΤΗΚΑΜΕΝΠΑΡΑΥΤΟΥ
ΕΑΝΤΙCΙΔΗΤΟΝΑΔΕΛΦΟΝΑΥΤΟΥ
ΑΜΑΡΤΑΝΟΝΤΑΑΜΑΡΤΙΑΝΜΗΠΡΟC
ΘΑΝΑΤΟΝ·ΑΙΤΗCΕΙ·ΚΑΙΔΩCΕΙΑΥ
ΤΩΖΩΗΝΤΟΙCΜΗΑΜΑΡΤΑΝΟΥCΙΝ
ΑΜΑΡΤΙΑΝΜΗΠΡΟCΘΑΝΑΤΟΝ·
ΕCΤΙΝΑΜΑΡΤΙΑΠΡΟCΘΑΝΑΤΟΝ
ΟΥΠΕΡΙΕΚΕΙΝΗCΛΕΓΩΙΝΑΕΡΩ
ΤΗCΗ·ΠΑCΑΑΔΙΚΙΑΑΜΑΡΤΙΑΕCΤΙΝ

ΟΠΡΕCΒΥΤΕΡΟCΕΚΛΕ
ΚΥΡΙΑΚΑΙΤΟΙCΤΕΚΝΟΙCΑ
ΟΥCΕΓΩΑΓΑΠΩΕΝΑΛΗΘΕΙ
ΟΥΚΕΓΩΔΕΜΟΝΟCΑΛΛΑΚΑΙ
ΠΑΝΤΕCΟΙΕΓΝΩΚΟΤΕCΤΗ
ΑΛΗΘΕΙΑΝ·ΔΙΑΤΗΝΑΛΗΘΕΙΑΝ
ΤΗΝΕΝΟΙΚΟΥCΑΝΕΝΗΜΙΝ
ΚΑΙΜΕΘΗΜΩΝΕCΤΑΙΕΙCΤΟΝ
ΑΙΩΝΑ ΧΑΡΙCΕΛΕΟCΕΙΡΗΝΗ
ΠΑΡΑΘΥΠΡC ΚΑΙΠΑΡΑΙΥΧΥΤΟΥ
ΥΙΟΥΤΟΥΠΡCΕΝΑΛΗΘΕΙΑΚΑΙΑΓΑΠΗ
ΕΧΑΡΗΝΛΙΑΝ·ΟΤΙΕΥΡΗΚΑΕΚΤΩΝ
ΤΕΚΝΩΝCΟΥΠΕΡΙΠΑΤΟΥΝ
ΤΑCΕΝΑΛΗΘΕΙΑΚΑΘΩCΕΝΤΟ
ΛΗΝΕΛΑΒΟΜΕΝΑΠΟΤΟΥΠΡC
ΚΑΙΝΥΝΕΡΩΤΩCΕΚΥΡΙΑΟΥΧ
ΩCΕΝΤΟΛΗΝΚΑΙΝΗΝΓΡΑΦΩ
CΟΙ·ΑΛΛΗΝΕΙΧΑΜΕΝΑΠΑΡΧΗC
ΙΝΑΑΓΑΠΩΜΕΝΑΛΛΗΛΟΥC
ΚΑΙΑΥΤΗΕCΤΙΝΗΑΓΑΠΗ ΙΝΑΠΕ
ΡΙΠΑΤΩΜΕΝΚΑΤΑΤΑCΕΝΤΟ
ΛΑCΑΥΤΟΥ ΑΥΤΗΗΕΝΤΟΛΗΕCΤΙΝ
ΙΝΑΚΑΘΩCΗΚΟΥCΑΤΕΑΠΑΡΧΗC
ΙΝΑΕΝΑΥΤΗΠΕΡΙΠΑΤΗΤΕ
ΟΤΙΠΟΛΛΟΙΠΛΑΝΟΙΕΞΗΛΘΑΝΕΙC
ΤΟΝΚΟCΜΟΝΟΙΜΗΟΜΟΛΟΓΟΥΝ
ΤΕCΙΝΧΝΕΡΧΟΜΕΝΟΝΕΝCΑΡΚΙ
ΟΥΤΟCΕCΤΙΝΟΠΛΑΝΟCΚΑΙΟΑΝ
ΤΙΧΡΙCΤΟC ΒΛΕΠΕΤΕΕΑΥΤΟΥC
ΙΝΑΜΗΑΠΟΛΕCΗΤΕΑΕΙΡΓΑCΑCΘΕ
ΑΛΛΑΜΙCΘΟΝΠΛΗΡΗΑΠΟΛΑΒΗΤΕ



Facsimile einer Seite aus dem Codex Alexandrinus. Griechische Bibelhandschrift des 5. Jahrh. London, Brit. Museum.

Inhalt: 1. Epistel Johannis 5 9—21 und 2. Joh. ca. 6/7 der Originalgröße.

Ob dieser Urtext in den allwöchentlichen Synagogenzusammenkünften, wie sie überall statthatten, bei der griechisch redenden Judenschaft überhaupt während der nächsten Jahrhunderte noch irgendwelche Berücksichtigung erfuhr, ist fraglich; sicher hat es zur Zeit Christi nicht nur in Ägypten sondern gradezu im Herzen Palästinas, in Jerusalem hochgebildete und streng fromme Juden gegeben, die, wenn sie griechisch schreiben, sich lediglich an den Septuagintatext und nicht an die hebräische Urschrift hielten. Wir denken hier an den Apostel Paulus. Engherzige Palästinenser mochten diese Entwicklung vielleicht beklagen, weil sie darin ein Zeichen der Entnationalisierung ihrer Volks- und Glaubensgenossen erkannten; in Wahrheit war diese Übersetzung doch auch ein Hauptmittel, durch das die Juden, die in der Fremde ihre heimische Bildung leicht hätten verlieren können, bei derselben erhalten wurden. Die alte Sprache verlernten sie doch, die alten Sitten bewahrten sie um so treuer, als das Gesetz Gottes, das sie ihnen befahl, zugleich ihr Selbstgefühl gegenüber den bildungsstolzen Hellenen mächtig emporhob. So kam es, daß die alexandrinischen Juden später den Tag, da die Gesetzesübersetzung dem Könige für die Bibliothek überreicht worden sei, alljährlich festlich begingen. Für unsere heutige Forschung aber hat die Septuaginta einen unschätzbaren Wert dadurch, daß der ihr zu Grunde liegende hebräische Text noch nicht der später kanonisierte war. An vielen Punkten stellt er eine von unserm hebräischen Texte abweichende Recension dar, die freilich auch nicht immer ursprünglich ist, aber doch sehr oft zur Ermittelung der ursprünglichen Lesart hilft.

3. Das Judentum in- und außerhalb Palästinas.

Es ist nun aber deutlich, daß das Leben so vieler Juden außerhalb Palästinas gewisse Unterschiede in der Gesetzeserfüllung innerhalb des jüdischen Volkes notwendig hervorbrachte. Das mosaische Gesetz, wie es seit Esra in Jerusalem und Umgegend galt, concentrierte bekanntlich allen Opferdienst auf Jerusalem und schrieb ganz bestimmt ein mindestens dreimaliges Kommen nach Jerusalem jedem Juden alljährlich vor. So konnte aber dieses Gesetz schon innerhalb Palästinas nicht genau befolgt werden. Es war viel, wenn fromme Galiläer alljährlich um die Passahzeit nach Jerusalem zogen. Vollends von den Juden in Syrien, Kleinasien, Mesopotamien und Ägypten ließ sich so etwas vernünftigerweise gar nicht fordern. Für viele Frommen in der Fremde war es ein sehnsüchtiger Wunsch, wenigstens einmal im Leben die heilige Stadt zu sehen. Wer es irgendwie konnte, erfüllte die Satzung natürlich auch aus der Ferne möglichst pünktlich. Aber das war nicht der einzige Punkt, wo die Erfüllung des Gesetzes für die in der Heidenwelt zerstreuten Juden einfach unmöglich war. Dieses Gesetz war in allen seinen Teilen auf ein ackerbautreibendes Volk berechnet. Seine Feste waren Erntefeste, ein großer Teil der Bestimmungen (z. B. das Erbrecht, die Vorschriften über das siebente Jahr) war nur für Landleute überhaupt wichtig oder durchführbar und die

Juden in der Fremde trieben Geldgeschäfte und Handel. Und mochten sie auch den siebenten Tag nach der Auffassung ihrer heidnischen Umgebung noch so regelmäßig in Trägheit und Müßiggang zubringen, so ist es doch wohl fraglos, daß sie beim besten Willen nicht die Strenge der Sabbatfeier irgendwie durchführen konnten, die im jüdischen Lande seit den Tagen Nehemias sich immer mehr einbürgerte. Vor allem aber kam ein Jude, der mit Nichtjuden geschäftlich zu thun hatte, nach streng gesetzlichen Begriffen aus dem Zustande der Unreinheit gar nicht heraus. So mußte sich dieser im Griechentum zerstreuten Judenschaft allmählich bei allem Ernste ihrer Gesetzeserfüllung doch die Anschauung eines Unterschiedes zwischen wichtigeren und unwichtigeren Geboten aufdrängen. Nicht als hätte man jetzt etwa die sittlichen Gebote als Kern des Gesetzes dargestellt. Auch Beschneidung, Sabbatheiligung, Speisegebote hielt man als Merkzeichen der Zusammengehörigkeit mit dem Volke der Verheißung hoch. Aber die Auslegung dieser Gebote wurde nach der jeweiligen äußeren Lage gemildert und viele Gebote mußten als unerfüllbar bei Seite geschoben werden. Um so mehr entwickelten grade jetzt in Palästina die Schriftgelehrten ihre staunenswerte Casuistik, durch die sie jeden denkbaren Fall des Lebens mit einer ganzen Reihe von Gesetzesbestimmungen zusammenbrachten, die ursprünglich kaum etwas mit ihm zu schaffen hatten und so einen Zaun um das Gesetz zogen, damit möglichst keiner es übertrete. Wir werden an anderer Stelle uns diese Bemühungen genauer betrachten. Hier gilt es jedoch zu betonen, daß die Verbindung des Judentums in der Fremde mit seinem Mutterlande viel zu eng und innig war, als daß nicht immer wieder ein frischer Lufthauch aus dieser fernen Welt in das hölzerne und steife Judentum Palästinas hereingeweht hätte. Diese Verbindung war nicht nur durch die Festreisen, die doch aus jeder größeren Gemeinde immer wieder einen oder den andern nach Jerusalem führten, sondern namentlich auch durch die regelmäßige, alljährlich zu zahlende Tempelsteuer in ganz geordnete Bahnen gewiesen. Jeder Israelit hatte für den Tempel jährlich im Monat Adar (d. i. etwa März) ein Didrachmon tyrischer Währung, etwas mehr als 1 Mk. 30 Pf. zu bezahlen. Andere Abgaben, die schon in Palästina oft genug recht beschwerlich sein mochten, Naturalleistungen jeglicher Art, wurden, wo man sie überhaupt zahlte, wohl jedenfalls in Geld umgesetzt. Also auch hier an einem den Palästinensern sehr fühlbaren Punkte wurde die Gesetzespflicht wo nicht unerfüllt gelassen, so doch den Verhältnissen angepaßt. Bei dem allem fühlten sich jedenfalls die Juden in der Fremde und in der Heimat durchaus eins in der Erkenntnis, daß das Gesetz Gottes Israels Stolz sei und daß dieses Gesetz Gottes von jedem rechten Juden gehalten werden müsse.

4. Der Angriff des Manetho.

Die Gunst, in welcher die Juden am Hofe der Ptolemäer, vor allem des Ptolemäus Philadelphus standen, erweckte ihnen naturgemäß manchen Feind.

Sehr begreiflich ist namentlich die Eifersucht der eingeborenen Ägypter. Sie führte den ägyptischen Priester Manetho, der zur Zeit des genannten Ptolemäus eine Geschichte seines Volkes in griechischer Sprache verfaßte, dazu, in diese Erzählung eine, wie er selbst zugiebt, nur legendenmäßig ihm überlieferte Entstehungsgeschichte der Juden einzuflechten. Zuerst berichtet er, die aus Ägypten vertriebenen Hyksos hätten aus Furcht vor der damals blühenden assyrischen Herrschaft in dem späteren Judäa für ihre viele Zehntausende zählende Menschenmenge eine genügend umfangreiche Stadt gegründet mit Namen Jerusalem. Soviel fand Manetho in den heiligen Aufzeichnungen der Ägypter. Aus der umlaufenden Sage fügte er aber noch eine andere Erzählung hinzu, die in der heidnisch gebildeten Welt lange noch großen Anklang fand. Etwa 520 Jahre nach der Vertreibung der Hyksos regiert in Ägypten König Amenophis. Dieser König möchte gern die Götter schauen. Ein weiser Wahrsager erklärt ihm, das könne nur geschehen, wenn er das ganze Land von Aussätzigen und unreinen Menschen gereinigt habe. So schickt Amenophis deren 80,000 in die Steinbrüche östlich vom Nil. Unter diesen Aussätzigen waren auch einige vom Aussatz befallene Priester. Um ihrer Vertreibung willen fürchtete nachher der Wahrsager, der dem König den Rat gegeben hatte, den Zorn der Götter über sich und den König; er tötete sich deshalb, nachdem er zuvor eine Wahrsagung niedergeschrieben hatte des Inhalts: „Es werden die Unreinen Bundesgenossen finden und Ägyptens werden sie sich bemächtigen 13 Jahre lang.“ Geraume Zeit nachher erbaten sich die verstoßenen Kranken die längst vorher von den Hyksos verlassene Stadt Auaris zur Behausung und der König gestand sie ihnen zu. Da wählten sie sich einen jener aussätzigen Priester, Namens Osarsiph, aus Heliopolis zum Führer und schwuren ihm Treue. Er aber gab ihnen ein Gesetz, das sie vor allem zu dreierlei Dingen verpflichtete. Sie sollten keine Götter anbeten, sie sollten die den Ägyptern heiligen Tiere schlachten, sie sollten mit niemand außer ihren Eidgenossen Gemeinschaft haben. Diesem Schwure gemäß verwandelte Osarsiph, der nach dem in Heliopolis verehrten Osiris hieß, seinen Namen in Moses. Nun ließ er die Mauern von Auaris befestigen und wandte sich durch Gesandte an die früher aus Ägypten verjagten, inzwischen in Jerusalem heimisch gewordenen Hyksos um Bundesgenossenschaft. Diese kamen 200,000 Mann stark bereitwilligst in Auaris an. Amenophis, über die Erfüllung der Wahrsagung seines Sehers erschreckt, zieht sich mit dem Apis und andern heiligen Tieren nebst seinem ganzen Heere nach Äthiopien zurück und wartet hier an der Grenze 13 Jahre lang. Die Feinde aber brannten Städte und Dörfer nieder, plünderten die Tempel, schändeten die Götterbilder, aßen das Fleisch der heiligen Tiere, zwangen die Priester selber, diese Tiere zu schlachten, und trieben sie nachher entblößt von dannen. Zuletzt kam Amenophis mit großer Macht zurück und zu ihm gesellte sich sein Sohn Ramses; die beiden warfen sich auf die Feinde, töteten ihrer viele und verjagten die übrigen bis an die Grenzen Syriens.

Es wäre nicht unmöglich, daß die Empörung über diese durchaus judenfeindliche Darstellung des Manetho den alexandrinischen Juden der Anlaß wurde, das heilige Buch, in welchem ihr Aufenthalt in Ägypten und ihr Gesetz dargelegt war, den Pentateuch, in griechischer Übertragung der Heidenwelt zugänglich zu machen. Jedenfalls sind aber die Vorwürfe Manethos höchst beachtenswert. Es ist ja eine arge Übertreibung des ersten Gebotes des Dekalogs, wenn angegeben wird, Mose habe sein Volk verpflichtet, Götter nicht anzubeten. Aber dieser Vorwurf kehrt nachher immer wieder. Die Ausschließlichkeit des israelitischen Monotheismus kann vom Standpunkt der Naturreligion aus nicht begriffen werden. Da schließt der eine allumfassende Gott die Vielheit der Götter nicht aus sondern ein. Dem Pantheisten ist jedes Naturding eine Selbstoffenbarung der Gottheit. Der Gott Israels aber schützte und heiligte sein ihm zugehöriges Volk; darum will er aber auch seine Ehre keinem andern geben und wacht eifersüchtig darüber, daß er allein und kein anderer in diesem Volke angebetet wird. So mußten sich die Juden im fremden Lande weigern das zu thun, was in der ganzen Welt sonst herkömmlich war. Sie beteten nicht zu den Schutzgöttern der Stadt, nicht zu den Schutzgöttern des Landes, darin sie wohnten: nur zu ihrem Gott beteten sie auch für die außerisraelitische Stadt, für das außerisraelitische Land. So erhob sich gegen sie immer wieder der Vorwurf des Manetho: Götter beten sie nicht an. Das ist demnach ein im Wesen der israelitischen Religion tief begründeter Vorwurf; Manetho weiß, daß die Weltanschauung der Juden durchaus anders ist als die der Heiden. Er kann von seinem Standpunkte aus natürlich nicht einsehen, daß nur auf dem Wege dieser ihm fremden Weltanschauung menschliche Religiosität und Sittlichkeit zum Ziele kommen. Der zweite Punkt, daß die Juden die den Ägyptern heiligen Tiere schlachteten, ist ein weniger schwer wiegender Vorwurf des Manetho gewesen; das schadete den Juden in den Augen jedes Nichtägypters nichts. Dagegen ist wieder der dritte Vorwurf sehr bedeutsam. Die Abgeschlossenheit von allen übrigen Menschen bildet ebenfalls fortan eine stets wiederkehrende Anklage gegen die Juden. Ihren Grund hatte diese Abgeschlossenheit aber darin, daß die Heiligkeit, die der Gott Israels von seinem Volke forderte, sich bis in die kleinsten Einzelheiten des Lebens hinein erstreckte und den Umgang mit Andersgläubigen einem frommen Israeliten nahezu unmöglich machte. Sah man sich nun in der Fremde auch genötigt, manche Gesetzesbestimmung um der heidnischen Umgebung willen unerfüllt zu lassen, so hielt man nur um so eifriger darauf, daß das, was wirklich durchführbar schien, auch geleistet wurde. Und dieser Eifer um das Gesetz richtete auch in der Fremde eine fast unübersteigbare Schranke zwischen Juden und Nichtjuden auf. Eine Sittlichkeit aber, die zwischen den Völkern solche Schranken befestigte, schien grade auf dem Boden des Hellenismus ein Widersinn. Grade auf diesem Boden wollte man ja die verschiedenen Völker verschmelzen, lernte den Wert jeder einzelnen Volksindividualität kennen, verstand zum ersten Mal den Begriff des Menschen nicht

bloß als Gattungsnamen, sondern als die notwendige Grundlage der Ethik. Es ist für den Gang sittlich-religiöser Anschauungen durch die Welt überaus kennzeichnend, daß grade das für die Ausbildung von Religion und Sittlichkeit klassische Volk, kurz ehe es den endgiltigen Sieg über das Heidentum anzutreten vermochte, von seinen Gegnern nicht ohne Schein des Rechtes für religionslos und moralwidrig ausgegeben wurde. Im Übrigen sind die Auslassungen des Manetho über die Juden gemeine Schmähungen; nur der Abscheu vor den Götterbildern, der ihnen nachgesagt wird, war eine von ihnen deutlich zur Schau getragene Thatsache.

5. Die jüdische Antwort.

Die Juden ließen aber solche Schmähungen nicht auf sich beruhen. Es kam zu einem litterarischen Streite. Denselben führten die Juden zunächst nicht in der Weise einer offenen Auseinandersetzung mit Manetho, sondern indem sie auf mehrfache Weise das richtige Bild ihrer Vergangenheit diesem falschen öffentlich gegenüberstellten. Das geschah schon durch die Übersetzung ihrer altheiligen Urkunden. Aber so machte man die Erfahrung, daß diese Schriften entweder von den Heiden nicht gelesen wurden oder keinen Glauben fanden. Man empfand das Mißliche, das es immer hat, wenn einer sein eigener Anwalt sein soll. So wählte man sich einen fremden. Am Hofe des ersten Ptolemäers hatte ein Geschichtschreiber, Hekatäus von Abdera, gelebt. Dieser Mann hatte außer einem Werke über die Hyperboreer und einem andern über die Dichtung Homers und Hesiods auch eine ägyptische Geschichte geschrieben, in der er naturgemäß auch auf das jüdische Volk zu reden gekommen war. Da zu seiner Zeit die Juden noch in keiner Beziehung Grund zur Eifersucht gaben, berichtete er über sie ruhig und sachlich. Diese Darstellung wurde von ihnen aber erst in ihrem Werte erkannt, nachdem Manetho seine Schmähungen gegen sie veröffentlicht hatte. Allein der Inhalt der Schriften des Hekatäus genügte doch nicht zur vollständigen Widerlegung Manethos. Daher wurden ihre Lücken von jüdischer Hand so reichlich ergänzt, daß schon spätere Schriftsteller des Altertums entweder an der Echtheit seines „Buches über die Juden" zweifelten oder den Verfasser für einen jüdischen Proselyten erklärten. Es scheinen namentlich zwei Stellen seiner Schrift zu größeren Ganzen erweitert worden zu sein. Die Urgeschichte der Juden behandelte ein apokryphes Buch des Hekatäus über Abraham und die Ägypter. Diese Schrift begnügte sich nicht etwa damit, den Abraham zum Verkünder der Einheit Gottes, der Erhabenheit Gottes über alles, was er geschaffen hat, zu machen. Es wurden hier auch eine ganze Reihe von Versen berühmter griechischer Dichter zum Beleg der Wahrheit dessen, was Abraham predigte, angeführt. Und das Schlimme ist, daß auch diese Verse größtenteils nicht echt sind. Es ist aber jedenfalls vom höchsten Interesse, daß ein Jude der damaligen Zeit die angesehensten griechischen Dichter (es sind Äschylus, Sophokles, Eu-

ripides, Philemon, Menander, Diphilus; dazwischen auch wohl der mythische Orpheus) die jüdische Gottesanschauung verkündigen lassen konnte, ohne sofort auf Widerspruch zu stoßen. Freilich ist es nur ein Bruchstück der jüdischen Gottesanschauung, was hier verkündet wird. Die lebendige Beziehung Gottes zu seinem Volke tritt nirgends hervor. Aber die Heiligkeit Gottes, für die sogar der Opferdienst der Erfüllung der Sittengebote untergeordnet ist und die eine künftige Vergeltung dem Einzelnen in Aussicht stellt, wird überall betont. Und dieser Gedanke lag ja in Wahrheit den großen Tragikern z. B. durchaus nicht fern. Auch sind neben diesen Fälschungen manche echte Stücke aus der früheren griechischen Litteratur aufgenommen. Bedeutsam war dieses ganze Unternehmen. Es bezeugt eine große Vertrautheit mit griechischer Sprache und Litteratur; der Mann, der so schreiben konnte, war seiner Bildung nach ein Hellene, so stolz er auch auf seine jüdische Weltanschauung und Abstammung war. Und wie er in seiner Person Hellenentum und Judentum zu verschmelzen wußte, so wußte er auch in der Weltanschauung beider Völker das Verwandte zu suchen und zu finden. Grade das steigerte sein Selbstgefühl, daß er in den höchsten Ideen der Griechen nur Ahnungen dessen entdeckte, was sein Volk durch Gottes Offenbarung längst besaß. Ob der Erfolg dieses ganzen Hekatäusbuches über Abraham groß war, läßt sich nicht mehr erkennen; das Zitieren griechischer Schriftsteller zum Zweck der freundlicheren Aufnahme der jüdischen Missionspredigt durch das hellenische Heidentum ist seitdem allgemein gebräuchlich geworden und schon Paulus hat dasselbe Verfahren auf die christliche Missionspredigt übertragen.

Die zweite Erweiterung der Mitteilungen des Hekatäus von Abdera über die Juden betraf die Gegenwart des jüdischen Volkes und führte den Titel: über die Juden. Sie schloß sich offenbar viel genauer als die Schrift über Abraham und die Ägypter an den Text des Hekatäus an und aus den Bruchstücken, die wir noch übrig haben, läßt sich die jüdische Überarbeitung meistens noch ausscheiden. Aus dem echten Hekatäus, wie er in dieser Überarbeitung noch überall sichtbar ist, nehmen wir hier eine kurze Anekdote auf, weil sie deutlich die frische Lebendigkeit kennzeichnet, die etwa um das Jahr 300 noch in dem jüdischen Volke vorhanden war und von dem steifen Judentum der Schriftgelehrten überaus absticht. „Als ich über das Rote Meer zog, erzählt Hekatäus, war unter den mitgegebenen jüdischen Reitern ein starkgemuter, gesunder, als Bogenschütze von allen gepriesener Mann, Namens Mosollamos, der Tüchtigste unter Hellenen und Barbaren. Nun war eine Menge Leute unterwegs, da sieht ein Seher nach den Vögeln und befiehlt allen zu halten. Mosollamos fragt, warum man warte. Der Seher zeigt ihm den Vogel und erklärt: wenn der hier bleibt, ist es für alle gut zu warten; wenn er auffliegt und vorwärts eilt, müssen auch wir vorwärts; wenn er nach hinten fliegt, müssen wir wieder zurückmarschieren. Da schweigt Mosollamos, spannt den Bogen, schießt, trifft und tötet den Vogel. Als nun der Seher und einige andere aufgebracht waren und ihm fluchten, sagte er: was seid ihr so zornig,

da ihr diesen verdammten Vogel in die Hände bekommen habt. Wie hätte er denn etwas Vernünftiges über unsern Marsch sagen können, da er sein eigen Loos nicht vorhersah? Hätte er die Zukunft vorherwissen können, so wäre er aus Angst nicht an diesen Ort gekommen, damit ihn nicht treffe und töte Mosollamos der Jude!" Das ist noch ganz die althebräische Kraft und Jugendlichkeit, wie sie uns in der Geschichte eines Gideon, Saul und David entgegentritt. Hier ist der theoretische Widerspruch gegen den Götzendienst der Zauberei noch ganz getragen von einer thatenlustigen Lebensfreude.

Aber mit diesen gefälschten Hekatäusbüchern begnügten sich die Juden nicht auf die Dauer. Unter dem zweiten Nachfolger des Ptolemäus Philadelphus, dem vierten Ptolemäer mit Beinamen Philopator (222—205), schrieb ein hellenistischer Jude, Namens Demetrius, eine mit wissenschaftlicher Genauigkeit durchgeführte Geschichte der jüdischen Könige. Darunter darf man sich aber ja nicht bloß eine Erzählung vorstellen, die etwa den biblischen Samuelis- und Königsbüchern parallel liefe. Die ganze Urgeschichte des jüdischen Volkes, das Leben Jakobs, die genaue Datierung der Geburt jedes seiner zwölf Söhne, die Genealogie der Gattin des Mose, Zippora, wird mit einer Gründlichkeit behandelt, wie sie eben nur für einen alexandrinischen Gelehrten verdaulich war. Die Rechnung läuft fort bis in die Gegenwart des Geschichtschreibers. Man sieht, daß die alexandrinische Judenschaft nicht mit Unrecht auf ihre geistige Gewandtheit stolz war. Und in dieser Zeit der Ptolemäerherrschaft war der Unterschied zwischen Palästinensern und Alexandrinern zwar gewiß vorhanden, aber er wurde nicht als Gegensatz empfunden. Auch in Palästina lernte man immer mehr griechisch sprechen, machte man sich vertraut mit der griechischen Litteratur. Ein Mann Namens Philo dichtete in schrecklichen griechischen Hexametern ein langatmiges Gedicht über die Stadt Jerusalem.[1]) Auch er fing bei Abraham an und schilderte dann die jüdische Geschichte durch die ganze Königszeit hindurch. Dabei kommen längere Excurse z. B. über die Wasserleitungen in Jerusalem vor. Dieses Gedicht wird erwähnt im letzten Jahrhundert vor Christus noch zur Zeit der hasmonäischen Herrschaft (vor 63). Ein solches Gedicht konnte aber doch nur bei genauerer eigener Kenntnis von Jerusalem gedichtet werden. Nun fallen aber in die zwei letzten Drittel des zweiten Jahrhunderts vor Christus die unablässigen Kämpfe der Hasmonäer gegen den Hellenismus. In solcher Zeit ist dieses griechische Gedicht kaum entstanden. Auch die schlechten Hexameter passen am besten in die Ptolemäerzeit. Später waren die griechischen Verse der Juden besser. Hier haben wir es also mit einem in Jerusalem heimischen

1) Ein charakteristisches Merkmal des hellenistisch beeinflußten Judentums ist es, daß nicht nur hier, sondern in der ganzen jüdischen Litteratur dieser Zeit die Stadt an die Stelle des Staates tritt. Der späteren jüdischen Geschichtschreibung ist Judäa gleichbedeutend mit dem Gebiete von Jerusalem und in der unten zu schildernden jüdischen Spruchweisheit tritt überall die Stadt als der Mittelpunkt des Volkslebens nach griechischem Muster hervor.

Hellenisten zu thun. Er ist uns ein Beispiel für das, was wir auch ohne ihn annehmen müßten, daß zur Zeit der Ptolemäerherrschaft über Palästina auch im Mutterlande des Judentums griechisches Wesen in derselben Weise eindrang wie bei den Juden in Ägypten. Nur konnte eben hier das Gesetz im Ganzen noch viel strenger zur Durchführung kommen, als in der Fremde, wo es ja auch trotz aller sonstigen Hellenisierung seine Geltung wenigstens prinzipiell vollauf bewahrte.

6. Politische Ereignisse.

Inzwischen traten wieder staatliche Umwälzungen ein. Schon Ptolemäus Philadelphus hatte im Kriege mit dem zweiten Antiochus (Theos) seine Herrschaft bis über den Küstensaum von Kleinasien hin ausgedehnt; ihm gehörte ein großer Teil der Kleinasien vorgelagerten Inseln und schon dachte er sich in Thracien festzusetzen. Da kam es zum Frieden. Antiochus II. sollte seine Gemahlin Laodice verstoßen und sich mit der Tochter des Ptolemäers Berenice vermählen. Aber nach Ptolemäus Philadelphus Tode (247) entreißt Antiochus II. den Ägyptern wieder Ephesus, nimmt hier seine verstoßene Gattin Laodice wieder zu sich, während er die ägyptische Königstochter Berenice samt ihrem Sohn in Antiochia läßt. Da fürchtet Laodice den Wankelmut ihres Gatten; sie überredet ihn, ihren ältesten Sohn Seleukus zum Thronfolger zu ernennen, und läßt ihren Gemahl dann töten. Berenice, die sich anfangs verteidigen will, sich aber ergeben muß, wird mit ihrem Sohne und ihrer ganzen Dienerschaft treulos ermordet. Das führt zum Kriege des Bruders der Berenice Ptolemäus III. Euergetes gegen den Sohn der Laodice, Seleukus II. Kallinikos. Dieser Krieg, der zu Wasser und zu Lande geführt wird, endigt nach schwerem, für die Ägypter im Ganzen siegreichen Kampfe mit einem zehnjährigen Waffenstillstande. Den Ägyptern bleibt auch in der Folgezeit ihr Besitz ungeschmälert; erst Antiochus III. der Große hat wieder Kraft und Mut, gegen Ägypten zu kämpfen.

Durch den Verrat des Theodotus, des ägyptischen Statthalters von Cölesyrien und Phönicien, waren dem Antiochus bereits die Wege geebnet, als der neue ägyptische König Ptolemäus Philopator das Ränkespiel merkte und einen andern Satrapen, Nikolaus, in diese Provinzen schickte. Doch grade dies gab den Anlaß zum Kriege. Theodotus hielt sich in Ptolemais und Tyrus und bat von hier den Antiochus um Hilfe. Dieser kommt und setzt sich nicht bloß in dem syrischen Seleucia, der eigentlichen Hafenstadt Antiochiens, die aber bisher den Ägyptern gehört hatte, sondern auch in dem starken Tyrus und in dem als Schlüssel der Jesreelebene wichtigen Ptolemais (früher Akko) fest. Das gelang ihm, weil hier Theodotus regierte. Auch andere kleine Plätze Phöniciens nahm er ein; die wichtigeren Orte wurden von den Ägyptern mit Mühe verteidigt. Soweit kam er im Jahr 219. Im Herbst wird ein viermonatlicher Waffenstillstand beschlossen und Friedensverhandlungen werden

angeknüpft. Antiochus III. verlangt friedliche Herausgabe von Cölesyrien (zwischen Libanon und Antilibanon) und Phönicien. Dagegen verlangen die Ägypter die Anerkennung eines besondern Königs von Kleinasien. Beide Teile gingen auf diese Bedingungen nicht ein. So begann im Jahre 218 der Krieg aufs Neue, führte aber auch in diesem Jahre nur zur Eroberung einiger Städte Phöniciens (Arados, Berytos) und zur vergeblichen Bestürmung von Sidon. Die eigentliche Heeresmacht der Ägypter trifft erst im Frühjahr 217 mit der des Antiochus zusammen. Bis in den Süden von Gaza ist Antiochus dem Philopator entgegengezogen; hier, bei Raphia kam es zu einer Entscheidungsschlacht. 70,000 Mann zählte das ägyptische Heer und hatte 70 libysche Elephanten, die hier zum ersten Mal in den Kampf geführt wurden. Die ganze Größe des syrischen Heeres wird nicht genannt; jedenfalls war es an Zahl der Elephanten, deren es 120 bei sich hatte — und das waren bewährte indische Kriegselephanten — dem ägyptischen überlegen. Die libyschen Elephanten der Ägypter konnten den Geruch der indischen nicht ertragen und brachten durch ihre Flucht den linken Flügel des ägyptischen Heeres in Verwirrung. Aber um so mehr strengten sich alle übrigen Teile des ägyptischen Heeres an, Antiochus wurde geschlagen, 40 seiner indischen Elephanten fielen in die Hand der Ägypter. Es kam zu einem Waffenstillstande, der nachher zum Frieden umgewandelt wurde. Ägypten behielt seine bedrohten Provinzen und litt es, daß jener Empörer, der sich zum Könige Kleinasiens machen wollte, von Antiochus gedemütigt wurde. Damit war wenigstens der Krieg von den Grenzen Ägyptens abgelenkt.

Für Palästina hatten diese Kämpfe größere Bedeutung erst da, als es im Jahre 217 das syrische Heer wie eine Gottesgeißel über sich hinbrausen sah. Bis dahin hatte seit Beginn der ptolemäischen Herrschaft kein Feind den Boden des jüdischen Landes betreten. Trotzdem scheint schon in den letzten Jahren des Königs Ptolemäus Euergetes (247—222) eine Partei unter den palästinensischen Juden gewesen zu sein, welche auch der gelinden Form ptolemäischer Fremdherrschaft überdrüssig war. Hierüber wird uns sehr ausführlich berichtet und es ist der Mühe wert, diesen Bericht genauer in das Auge zu fassen, weil die Träger der in ihm erzählten Geschichte das erste geschichtliche Beispiel jener schlimmen Abart des Judentums sind, die bis auf den heutigen Tag dieses gesegnete Gottesvolk in den Augen vieler Menschen nicht ohne Grund verächtlich macht. Die Kennzeichen dieses schlechten Judentums sind einerseits Kriecherei und Verschlagenheit, andrerseits Eitelkeit und Lieblosigkeit und das alles im Dienste eines schrankenlosen Eigennutzes. Man beachte, daß die ganze folgende Geschichte von einem Juden mit wohlgefälligem Behagen erzählt wird. Die Juden waren unter Ptolemäus Euergetes von den Samaritern bedrängt. Die Samariter fielen in Judäa ein, schnitten ihnen die Frucht, raubten die Menschen und verkauften sie. Damals war Onias II. (Chonja) Hoherpriester. Dieser alte Mann weigerte sich, dem Könige den Tribut von zwanzig Silbertalenten zu schicken, den er herkömmlicherweise

aufzubringen hatte. Diese Einrichtung, daß der Hohepriester den Tribut nach Alexandrien zu besorgen hatte, war ohne Zweifel eine Vergünstigung, welche die griechische Herrschaft den Juden im Gegensatz gegen das persische Regiment gebracht hatte.[1]) Dadurch war die hohepriesterliche Würde gegenüber der Zeit eines Nehemia und Esra wieder sehr gestiegen. Ein fremder oder einheimischer Statthalter des ptolemäischen Königs neben dem Hohenpriester existierte nicht. Es scheint nun, daß grade die Not, die durch die samaritanischen Einfälle hervorgerufen war, den nächsten Anlaß zur Weigerung der Tributszahlung gab. Doch ist auch wohl möglich, daß ein religiöser Gedanke den Hohenpriester an der Erfüllung dieser Unterthanenpflicht hinderte, da es grade seiner am wenigsten würdig schien, für sein Volk das Zeichen der Unterwerfung einem Herrn außer Jahve darzubringen. Dagegen ist es kaum glaublich, daß ihn Habsucht zu der Tributsweigerung verführt habe, wie ihm der Berichterstatter vorwirft, denn ein Blick auf die römische Geschichte lehrt, daß das Einziehen von Abgaben an den Staat bei antiker Verwaltung ein überaus einträgliches Geschäft sein konnte und der Held, der jetzt auf den Schauplatz tritt, zeigt uns dasselbe.

Ptolemäus Euergetes hat einen Gesandten nach Jerusalem geschickt, der den rückständigen Tribut einfordern und im Fall längerer Verweigerung mit einer Colonisation des Landes durch macedonische Soldaten drohen soll. Da legt sich Joseph, der Sohn des Tobias und Schwestersohn des regierenden Hohenpriesters, ins Mittel. Er war zufällig außerhalb Jerusalems, als der Gesandte ankam. Seine Mutter, des Onias Schwester, teilt ihm das wichtige Ereignis mit und scheint ihn zum Eingreifen ermuntert zu haben. Er eilt herbei, macht dem Onias bittere Vorwürfe, weil er sein Volk leichtsinnig in Gefahr stürze. Er riet ihm, zum Könige zu reisen und ihm abzubitten. Aber Onias war nicht der charakterlose Mann, der heute ein großes Unternehmen beginnt und im Fall des Mißlingens morgen wie wegen eines gemeinen Vergehens um Verzeihung bittet. Da er sieht, daß die erschreckten Jerusalemer ihn verließen und hinter Joseph standen, erklärt er seinem Neffen, er sei jederzeit bereit, sein Hohepriestertum niederzulegen, aber zu der Reise nach Alexandria könne er sich nicht entschließen. Da verlangt Joseph für sich selbst die Erlaubnis zu dieser Reise und Onias erteilt sie. Sofort ruft Joseph die Gemeinde im Tempelvorhof zusammen und erklärt ihr seine Absicht, er wolle den König besänftigen. Dann beherbergt er des Königs Gesandten bei sich aufs beste, verspricht alles in Ordnung zu bringen und selbst nach Alexandria

---

1) Man hat zwar diese zwanzig Silbertalente für die persönliche Abgabe des Hohenpriesters gehalten; aber gegen dessen Weigerung hätten die Ptolemäer wohl andere Zwangsmaßregeln ergriffen, als sie hier angedroht werden. Aus der folgenden Geschichte erhellt, daß das ägyptisch-hellenistische Regierungssystem einem angesehenen einheimischen Bürger der zinspflichtigen Stadt die Lieferung des Tributes übertrug. Die zwanzig Silbertalente waren also nicht der Tribut aus ganz Palästina, sondern aus dem damaligen Judäa, d. h. dem Gebiet von Jerusalem. (Vgl. S. 285 Anm. 1.)

zu kommen. Dieser Gesandte bereitet heimgekehrt den König zu einer wohlwollenden Aufnahme Josephs bei Hofe vor. Joseph aber leiht sich bei seinen Freunden in Samarien — man denke an das oben geschilderte Verhältnis zwischen Judäern und Samaritern — Geld zur Reise. Ebendamals seien grade die Ersten und Vornehmsten aus den Städten Phöniciens und Syriens nach Alexandria gezogen, um die Eintreibung der Einkünfte zu pachten. Sie sei jedes Jahr einmal neu verpachtet worden. Diese Leute hätten nun Joseph wegen seiner Armut und Einfachheit verhöhnt. Der König war damals nicht in Alexandria sondern in Memphis. Joseph reist ihm dahin nach, trifft ihn unterwegs mit seiner Gemahlin und dem ihm von Jerusalem her bekannten Gesandten, wird freundlichst aufgenommen, bittet den König mit liebenswürdiger Gewandtheit für den Fehler seines kindisch gewordenen Oheims um Verzeihung und erklärt alles zu leisten. Der König gewinnt solches Gefallen an ihm, daß er ihn ganz bei Hofe behält und täglich zur Tafel zieht.

Besonders beliebt macht er sich nun aber beim Könige, als er — natürlich mit gänzlicher Nichtberücksichtigung der Wünsche seiner Volksgenossen — dem Könige im Vergleich zum Angebot der andern den doppelten Preis für den Pacht sämtlicher aus Phönicien, Samarien und Judäa einzuziehenden Einkünfte zu zahlen und zugleich das confiscierte Vermögen sämtlicher Majestätsbeleidiger nach Alexandria zu schicken versprach. So wurde ihm das ganze Geschäft übertragen und die andern kehrten mit Schande heim. Er aber rückt mit 2000 Mann Infanterie und den nötigen Geldmitteln, die er sich zusammengeliehen hat, aus, statuiert in Askalon und Skythopolis, zwei allerdings von Heiden bewohnten Städten, einige warnende Beispiele, indem er die widerstrebenden Großen zu Dutzenden hinrichten läßt und, natürlich zu großer Freude des Königs, ihr Vermögen nach Alexandria schickt. Trotzdem er aber einen ungemein hohen Betrag an Ptolemäus zu zahlen hat und außerdem durch allerlei nebenher geschickte Geschenke sich in der Gunst des Hofes erhält, sammelt er für sich selbst ein ungeheures Vermögen. In dieser Zeit sind vielleicht im jüdischen Volke die Worte Zöllner und Sünder gleichbedeutend geworden. Aber zur vollen Charakteristik dieses Joseph fehlt doch noch eine Geschichte. Er war einmal mit seinem Bruder in Alexandria. Dieser Bruder hatte seine heiratsfähige Tochter bei sich und wollte sie einem angesehenen alexandrinischen Juden vermählen. Da sah Joseph bei Tisch eine hübsche Tänzerin und klagte dem Bruder seine verliebte Not. Er solle ihm die Heidin verschaffen, aber die Sache zugleich geheim halten, da ein Jude keine Nichtjüdin berühren darf. Der Bruder verkleidet seine Tochter und giebt sie Joseph preis. Aus dieser Verbindung entstammte Josephs würdigster Sohn Hyrkan, der ihm anfangs wegen seiner Gewandtheit gefiel, durch die er sich in Alexandria beliebt machte; aber diese Beliebtheit kostete den Vater zu viel Geld, da verstieß er den Sohn, der sich später in Peräa umhertrieb, wo er sich in der Nähe des alten Hesbon eine gewaltige Burg

aus weißem Gestein mit herrlichen Parkanlagen baute. Doch fallen diese letzten Ereignisse schon in spätere Zeit.

Nach seinem Siege bei Raphia über Antiochus den Großen (217) zog Ptolemäus Philopator auch als Sieger in Jerusalem ein. Hier brachte er im Tempel ein Opfer, wie schon sein Vorgänger Euergetes gethan hatte. Es ist nun möglich, daß ihn bloß die Neugier reizte; es ist auch möglich, daß ein allzu freundlicher Empfang des syrischen Königs vonseiten der Juden gegen das Wehgeschrei ihrer Priester ihn gleichgiltig machte; es kann endlich vielleicht die bloße Lust, sich als über dem Hohenpriester stehend zu zeigen, ihn verführt haben; jedenfalls ging er in das Innere des Tempels, mußte aber bald betäubt und — man weiß nicht ob von Gott selbst — zerschlagen herausgebracht werden. Über seine Rache an den Juden liegt nur ein ganz sagenhafter Bericht vor.

Der Friede mit Antiochus dem Großen dauerte nicht lange. Noch unter Philopators Regierung reißt er siegreich Judäa an sich. Aber Philopator stirbt 205 und hinterläßt in Ptolemäus Epiphanes einen fünfjährigen Thronfolger. Dessen Feldherr Skopas zog bald darauf in einem Winterfeldzuge in Palästina ein, unterwarf das ganze jüdische Land und eroberte viele (hellenistische) Städte. Um seinen Zug fortsetzen zu können, kehrte er dann in seine Heimat nach Ätolien zurück und warb dort 6000 Fußsoldaten und 500 Reiter und führte sie nach Ägypten. Aber nun eilte auch Antiochus wieder herbei. Im hohen Norden Palästinas bei Paneas kam es zur Entscheidungsschlacht (198). Antiochus besiegt den Skopas in mörderischem Kampfe. Derselbe verschanzte sich in dem auch 218 nicht von Antiochus eroberten Sidon. Aber seine Tapferkeit hatte keinen Erfolg; nur den freien Abzug nach Ägypten errang er sich. Antiochus unterwarf sich die Städte Cölesyriens und Samariens; da öffneten ihm die Jerusalemer freiwillig ihre Thore[1]) und kämpften mit ihm zusammen gegen die ägyptische Besatzung in ihrer Burg, bis sie vertrieben war. Dieser Umstand erklärt sich doch wohl nur aus der Verletzung ihrer heiligen Sitte durch Philopator und aus der an sie sich anschließenden Bedrückung. Vielleicht hatte auch das den Zorn der Juden hervorgerufen, daß Philopator eine ägyptische Besatzung in ihre heilige Stadt legte: denn wir erfahren nicht, daß schon früher eine solche vorhanden war. Allem nach sind es die Leute jenes uns bekannten Steuererhebers Joseph gewesen. Nachdem er noch Gaza nach schwerer Belagerung erobert hatte, rufen den Antiochus verhängnisvolle Verwickelungen zurück. Den Juden aber erteilt er um der

1) Bei dieser Gelegenheit ist zuerst von einer Adelsversammlung in Jerusalem als regierender Behörde die Rede. Antiochus III. rühmt in einem seiner Erlasse den glänzenden Empfang, da ihm die Juden mit ihrer Adelsversammlung (Gerusia) entgegengezogen seien. Diese Adelsversammlung ist etwas anderes als das spätere Synedrium. Auch hier scheint die auf jüdischem Boden allein mögliche Nachbildung der allerdings meist demokratischen hellenistischen Städteverfassung verwirklicht worden zu sein (vergl. S. 285).

freundlichen Aufnahme willen, die sie ihm in Jerusalem bereiteten, mancherlei Vorrechte. Es sind uns noch drei Erlasse des Antiochus überliefert, die er an seine Feldherrn gerichtet haben soll und an deren Echtheit zu zweifeln kein Grund vorliegt. In dem ersten derselben übernimmt Antiochus die Zahlung sämtlicher durch den regelmäßigen Gottesdienst entstehenden Ausgaben; er gewährt außerdem Gelder zur Reparatur des Tempels, der ihn umgebenden Säulenhallen u. s. w.; für das dazu verbrauchte Holz soll kein Zoll erhoben werden. Das ganze Volk soll nach seinem väterlichen Gesetz verwaltet werden; Rat, Priester und Schriftgelehrte des Heiligtums, auch die heiligen Sänger sollen steuerfrei sein. Auch den sonstigen Bewohnern und den bis auf einen bestimmten Termin neu Einziehenden soll auf drei Jahre volle Steuerfreiheit gewährt sein; späterhin ist ihnen ein Drittel der (sonst wohl üblichen) Steuer erlassen. Alle jerusalemer Gefangene und deren Kinder werden für frei erklärt. Man kann sich den Jubel über diesen wahrhaft königlichen Brief wohl vorstellen. Es galt Antiochus, die neugewonnene Bevölkerung bei ihrer Treue zu erhalten. Der zweite Erlaß schützte dann die Stadt vor heidnischer Unreinheit. Kein Heide dürfe den heiligen Tempelbezirk betreten. Das Fleisch der den Juden verbotenen Tiere darf nicht in die Stadt kommen, ebensowenig ihre Haut und ihr Fell; man darf sie in der Stadt nicht halten. Als Strafe für ein Vergehen hiegegen sollen den Priestern 3000 Silberdrachmen gegeben werden.

In einem dritten Erlasse tritt Antiochus endlich in die Fußstapfen seines Vorfahren Seleukus Nikator. Dieser Erlaß bezieht sich freilich nicht auf jerusalemische sondern auf babylonische Juden, die nach Kleinasien verpflanzt werden sollen. Aus Mesopotamien und Babylonien sollen 2000 Juden in dem aufrührerischen Lydien und Phrygien angesiedelt werden. „Denn ich bin überzeugt, daß sie wohlgesinnte Wächter des Unsrigen sein werden wegen ihrer Frömmigkeit gegen Gott; und ich weiß auch, daß ihnen von den Vorfahren das Zeugnis der Treue und willigen Gehorsams gegeben wurde.“ Versprochen wird diesen jüdischen Colonisten: Freiheit nach dem eigenen Gesetz zu leben; Bauplätze und Plätze für Feldbau und Weingärten; Steuerfreiheit auf zehn Jahre und Lebensmittel bis zum ersten eigenen Ertrag. Endlich wird jede Belästigung dieser Colonisten streng verwehrt.

Indessen blieb Antiochus nicht lange im ungestörten Besitz seiner neueroberten Länder. Das drohende Auftreten der Römer zwang ihn mit Ägypten einen raschen und möglichst dauerhaften Frieden zu schließen. Nachdem Macedonien bereits von Rom gebeugt war, galt es für die beiden übrigen hellenistischen Großmächte, treu zusammenzuhalten. Antiochus griff zu demselben Mittel, das einst Ptolemäus Philadelphus angewandt hatte, um mit Syrien zum Frieden zu kommen. Antiochus vermählte seine Tochter Kleopatra mit dem jungen ägyptischen König Ptolemäus Epiphanes und zu Raphia wurde 193 die Hochzeit gefeiert. Als Mitgift giebt er seiner Tochter die drei neugewonnenen Provinzen Cölesyrien, Phönicien und Palästina. Wie dies zu

verstehen ist, ist nicht ganz klar, weil sofort erzählt wird, es hätten sich nun beide Könige in die Abgaben geteilt und weil thatsächlich die nächsten seleucidischen Könige sich ohne Kampf von Anfang an im Besitze dieser Provinzen befinden. Es scheint also wohl richtig, anzunehmen, daß gemäß einer auch sonst bekannten Sitte Kleopatra bestimmte Einkünfte aus diesen Ländern bezog, während das Land im Ganzen unter syrischer Oberhoheit blieb. Für die Juden war aber dieses Verhältnis ihres Landes zu beiden Reichen zunächst wenigstens nur günstig, weil beide Herrschergeschlechter sich nun um ihre Gunst gleichzeitig bemühten. Namentlich scheinen die von Antiochus dem Großen zu Ausbesserungen am Tempel bewilligten Gelder wirklich zur Auszahlung und Verwendung gekommen zu sein. Das wird durch die fast gleichzeitige Verherrlichung des Hohenpriesters Simon, des Sohnes des Onias, in der Spruchsammlung des Siraciden Jesus nahe gelegt. Dort heißt es: „Simon des Onias Sohn der Hohepriester war es, der in seinem Leben das Gotteshaus ausbesserte und in seinen Tagen den Tempel erneuerte. Und von ihm wurde aufgeführt zu doppelter Höhe der Umwallung die Höhe der Mauer des Heiligtums. In seinen Tagen ward gegossen ein Wasserbecken von Kupfer, wie eines Meeres sein Umfang. Er sorgte für sein Volk vor Fall und befestigte die Stadt vor Belagerung.“ Dieser Hohepriester, Simon II., wird gewöhnlich in die Jahre 219—199 v. Chr. gesetzt. Es scheint aber das Ende seiner Regierung später zu fallen, da Antiochus erst seit 198 im Besitze Jerusalems war und die hier geschilderten Bauten doch wohl mit dem grade in diese Zeit fallenden oben wiedergegebenen Erlasse zusammenhängen. Auch die Anfänge seines Hohenpriestertums fallen wohl später, da das Hohepriestertum des Onias II. und die Verwaltung seines Neffen Joseph, wie es scheint, noch einige Zeit gleichzeitig waren.

7. Sprüche Salomos. Jesus Sirach. Phokylides.

Das innere Leben dieser Zeit wird nun grade durch die erwähnte Spruchsammlung des Jesu ben Sira oder wie wir ihn gewöhnlich nennen Jesus Sirach gekennzeichnet. Er hat in dieser Zeit gelebt und jedenfalls noch vor dem Ausbruche des makkabäischen Aufstandes sein Buch niedergeschrieben. Und zwar schrieb er in Jerusalem in hebräischer Sprache. Um ihn aber recht zu verstehen, müssen wir ihn in die geistige Bewegung einordnen, die er bereits vorfand. Seit sich unter Esra das jüdische Volk durch öffentlichen Eidschwur zum Halten des Gesetzes verpflichtet hatte, war der Stand der Schriftgelehrten gleichsam aus innerer Notwendigkeit erwachsen. Einzelne Schriftgelehrte finden wir schon nach der Reform von 621 zur Zeit Jeremias; aber als eigentümlicher Stand begegnen sie uns erst seit 444. Stehende Titulatur ist der Ausdruck zuerst für Esra; dann finden wir das Wort „Schriftgelehrter“ wieder in dem königlichen Erlasse des Antiochus III., in welchem er ihnen wie den Priestern Steuerfreiheit gewährt; mit ganz bestimmter Darlegung verbunden

finden wir ihn zuerst bei Jesus Sirach. Hier wird die Frage erörtert, ob ein Schriftgelehrter neben diesem Berufe ein Handwerk treiben darf. Spätere haben diese Frage, wie wir sehen werden, bejaht; der Siracide verneint sie. Er giebt zwar unbedingt den Wert und die Notwendigkeit des Handwerks zu (Ohne es, sagt er, wird keine Stadt gebaut und wohnt man nicht in der Fremde noch zieht man reisend herum). Aber zur Politik, zur Rechtspflege, zur sittlichen Erziehung anderer taugt der Gewerbtreibende nach Jesus Sirach nicht. Die Thätigkeit des Schriftgelehrten richtet sich nämlich darauf, die Weisheit früherer Generationen zu erforschen, die Reden der Propheten zu verstehen, berühmter Männer Erzählung zu behalten, in die einzelnen Züge von Gleichnissen einzudringen, dunkle Sprüche aufzuhellen und die Rätsel der Gleichnisse zu lösen; er muß am Hofe bekannt und in fremden Ländern gereist sein, um Gutes und Böses der Menschen kennen zu lernen; seine Hauptaufgabe aber ist, bei seinem Berufe frommen Sinnes zu bleiben. Diese für uns älteste Überlieferung über die Aufgaben eines Schriftgelehrten ist überaus interessant. Denn wiewohl Gottes Gesetz der eigentliche Gegenstand des Nachdenkens eines Schriftgelehrten sein soll, wird doch zur richtigen Handhabung dieses Gesetzes von ihm nicht bloß die Erklärung des Gesetzesbuchstabens aus sich selbst, sondern eine sehr eindringende Bekanntschaft mit sämtlichen Alten, vor allem den Propheten und Geschichtschreibern und außerdem noch eine gründliche, durch Verkehr mit den Großen und durch Reisen in das Ausland geförderte Menschenkenntnis verlangt. Auch die Unterscheidung zwischen politischer, juristischer und ethisch missionierender Thätigkeit des Schriftgelehrten ist später sehr zum Schaden der Sache verwischt worden, so daß dann gradezu eine widerliche Vermengung rein juristischer und ethisch-religiöser Fragen — die Politik kam durch die äußere Lage Palästinas in Wegfall — die Signatur des jüdischen Schriftgelehrtentums bildet. Für den Siraciden zeigt sich die Tüchtigkeit eines Schriftgelehrten offenbar ganz hauptsächlich in der auf genaue Kenntnis des Altertums gestützten und an der Erklärung dunkler Schriftstellen geübten praktischen Urteilskraft, die in den verschiedenartigsten Lebensverhältnissen zur Anwendung kommt und die natürlich ihre höchste Norm darin hat, daß sie dem Gesetze Gottes unter den jedesmal vorliegenden Umständen zur Geltung verhelfen will. Dem entspricht es, daß er die Früchte seiner Schriftgelehrsamkeit in einer Spruchsammlung vereinigt hat. Das war für ihn nur insofern ein ganz neues Unternehmen, als er unter eigenem Namen seine Sprüche ausgehen ließ. Ein wahrscheinlich früher lebender Mann hatte seine Spruchweisheit in einer Sammlung der Sprüche Salomos niedergelegt.

Daran ist nichts was uns verwundern könnte. Die Vergangenheit des jüdischen Volkes nach Kräften zu verherrlichen, die Überlieferung von ihr möglichst breit zu erweitern, schien damals jedermann ein durchaus lobenswertes Unternehmen. Und wer wollte nicht lieber die Sprüche Salomos als irgend eines einfachen Schriftgelehrten lesen! Es war gleichzeitig eine That der Bescheidenheit und pädagogischer Klugheit, wenn der Verfasser eines Spruch-

buches demselben den berühmten Namen Salomos vorsetzte. Er verzichtete darauf, selber durch sein Buch berühmt zu werden, damit es als Werk des weisesten israelitischen Königs überall Eingang finde. Wir wollen uns dieses Buch etwas genauer betrachten, ehe wir die Schrift des Siraciden in das Auge fassen.

Wie das Buch uns überliefert ist, ist es zusammengefügt aus mehreren Teilen, von denen sich die späteren zu den früheren wie Nachträge verhalten. Die zwei ersten Teile bezeichnen sich ganz kurz als Sprüche Salomos; der dritte wird eingeführt als eine unter König Hiskia gemachte Spruchsammlung; der vierte soll Sprüche Agurs, des Sohnes Jakehs, und der letzte Sprüche an einen König Lamuel von seiner Mutter enthalten. In Wahrheit enthalten sämtliche Teile lauter Sprüche, die nach Form und Inhalt wesentlich dasselbe Gepräge tragen, so daß wenigstens die Zeit ihrer Entstehung für alle im Wesentlichen dieselbe sein muß, auch wenn etwa die letzten Teile nicht von demselben Verfasser herrühren sollten wie die ersten. Und man wird schwerlich fehlgreifen, wenn man die Entstehung dieser Sprüche erst in die von uns geschilderte spätjüdische Zeit setzt. Wie es in Israel eine bestimmte Epoche der prophetischen Litteratur giebt, so giebt es in der Geschichte dieses Volkes eine bestimmte Epoche der Sprichwörterlitteratur. Ihre festen Punkte sind Jesu ben Sira, Jesus Christus, die Pirke Abot in der Mischna. Nicht sicher anzusetzen sind: die alttestamentlichen Sprichwörter und der pseudohellenische Phokylides. Aber sicher fällt diese Litteratur hinter die Entstehung des Gesetzes und vor die Entstehung des großen jüdischen Rechtsbuches, der Mischna, die etwa seit 150 n. Chr. gesammelt wurde. An den Anfang der so begrenzten Epoche gehören also jedenfalls auch die Sprüche Salomos.

Dahin passen sie allein nach Form und Inhalt. Ihr Hauptmerkmal ist die Zuspitzung aller Lebensweisheit auf den Einzelnen. Das Volk Israel als nächster Beziehungspunkt der göttlichen Gnade wird gar nicht erwähnt; die gegebenen Regeln scheinen nicht für eine bestimmte, gotterwählte Gemeinde, sondern allgemein giltig zu sein. Das ist aber die überaus wichtige Umwandlung altisraelitischer Anschauung, die sich seit Jeremia und Hesekiel anbahnt, seit 444 aber zur offiziellen Herrschaft gelangt ist. Seitdem erscheint nicht mehr das Verhältnis Gottes zu Israel als die Grundlage aller israelitischen Religion; sondern das Verhältnis des Menschen zu dem den Israeliten allerdings durch besondere Gnade geoffenbarten Gesetze Gottes begründet erst ein besonderes Verhältnis zwischen dem einzelnen Menschen und Gott. Je mehr der Mensch Gottes Gesetz hält, desto enger ist er mit Gott verbunden. Die Ausprägung dieses Gedankens hat gegenüber der altisraelitischen Religionsauffassung den Vorteil, daß auch Nichtjuden durch Übernahme der Gesetzeserfüllung zum Heile Israels gelangen konnten; sie gab weiter den Anlaß dazu, daß das besondere Leben des Einzelnen einer viel genaueren Prüfung als früher unterstellt wurde und daß eben dadurch Pflichtbewußtsein und Schuldbewußtsein eine gewaltige Steigerung erfuhr. Aber sie hatte auch den

Nachteil, daß an die Stelle eines unbedingt festen, in Gottes Gnade gegründeten Verhältnisses zwischen Gott und Israel das schwankende, von des Menschen sittlicher Arbeit abhängige Verhältnis Gottes zum Einzelnen trat. Das ist nun freilich nicht so zu verstehen, als ob es die Israeliten nun ganz vergessen hätten, daß Gott ihrem Volke seine Gnade in ganz besonderer Weise verheißen hatte. Im Gegenteil werden wir auch diesem Gedanken noch in sehr scharfer Ausprägung begegnen. Aber der früheren Zeit war in dieser Gedankenreihe das ganze religiöse Leben aufgegangen. Der Einzelne hatte kaum daran gedacht, etwas Besonderes für sich zu sein; nur als Glied des Volksganzen wollte er leben. Jetzt hatte ihm sein Einzelleben Bedeutung gewonnen. Er wollte persönlich in bestimmtem Verhältnis zu Gott stehen und das hoffte er zu erreichen, indem er an seinem besonderen Teil Gottes Gebot erfüllte. So ergab sich ihm neben dem fortbestehenden ursprünglichen particularistischen Gedanken ein universalistischer. Wenn auch dem einzigen Gott Israels nur das einzige Volk Israel dauernd vertrauen durfte, so konnten doch einzelne Heiden die Bedingungen erfüllen, unter denen der einzelne Israelit Gottes Gnade erhoffen durfte.

Sind diese Ausführungen richtig, dann ist auch ohne Weiteres klar, daß ein Buch nicht von Salomo mittelbar oder unmittelbar herrühren kann, dessen Lehren insgesamt die sittliche Ausgestaltung des Lebens der Einzelnen bezwecken. Es gehört in die Zeit nach der feierlichen Gesetzesübernahme unter Nehemia. Daß es aber sehr nahe mit Sirach zusammengehört, zeigen andere Merkmale. Einmal begegnet uns hier noch nirgends ein bewußtes Dringen auf Erfüllung des Gesetzesbuchstabens. Das Gesetz als ein schriftlich geoffenbarter Gotteswille wird gar nicht erwähnt. Das beweist gewiß nicht, daß dieses Gesetz damals noch nicht vorhanden war; es beweist nur, daß der Verfasser unseres Buches seinen Gedankenkreis von der Bevormundung durch dieses Gesetz noch im Wesentlichen frei hielt. Alles spezifisch Jüdische wie Reinheitsgebote, Sabbatgesetze, Opferdienst kommt fast gar nicht zur Sprache. Das hätte in der Zeit nach den Makkabäerkämpfen wenigstens in einer hebräischen Schrift nicht geschehen können. Auch wäre es seit diesem Kampfe um das Gesetz wie ein Frevel erschienen, wenn ein Schriftsteller seine Worte in derselben Weise dem Gedächtnisse aufgedrängt wissen wollte, wie nach den Vorschriften des Deuteronomiums das Gesetz Gottes eingeprägt werden mußte. Da heißt es einmal: „Bewahre mein Sohn deines Vaters Gebot und stoß nicht von dir die Lehren deiner Mutter! Binde sie beständig an dein Herz und knüpfe sie an deinen Hals." Und ein ander Mal: „Mein Sohn, bewahre meine Worte und meine Gebote hege in dir. Bewahre meine Gebote, so wirst du leben und meine Lehre wie des Auges Apfel. Binde sie an deinen Finger und schreibe sie auf die Tafel deines Herzens!" Sind also die Sprichwörter vor der Makkabäerzeit und nach Esra verfaßt, so gewinnt die Bestimmung ihrer Zeit noch einen bestimmten Anhaltspunkt daran, daß häufig von einem Könige gesprochen wird, der zwar kein Israelit sein aber doch den Israeliten

viel näher gestanden haben muß, als dies je die orientalischen Großkönige des alten Perserreiches gethan haben. So heißt es einmal: „Ein Greuel ist es Königen, Unrecht zu thun: denn durch Gerechtigkeit wird befestigt der Thron. Des Königs Zorn ist ein Todesbote; doch ein weiser Mann versöhnt ihn. Im heitern Blick des Königs liegt Leben und seine Gnade ist wie eine Ernteregenwolke." Dann heißt es: „Wie des Löwen Gebrüll ist des Königs Zorn, doch wie Thau auf Kraut sein Wohlgefallen." — „Es sondert die Frevler ein weiser König und zieht dann über sie den Dreschwagen hin." „Liebe und Treue behüten den König und stützen wird er durch Liebe seinen Thron." „Der Ruhm Gottes ists eine Sache zu verbergen, doch der Könige Ruhm eine Sache zu erforschen. Wie der Himmel an Höhe und die Erde an Tiefe, so ist der Könige Herz unerforschlich. — Brüste dich nicht vor einem Könige und betritt du nicht den Platz der Großen! Denn besser ists dir zu sagen, steig herauf hieher, als daß man dich beugt vor dem Fürsten, den gesehen deine Augen." — Hieher gehört endlich noch das Wort: „Wenn du sitzest zu speisen mit einem Herrscher, so beachte wohl, wen du vor dir hast. Du wirst dir ein Messer an die Kehle setzen, wenn du gierig bist. Sehne dich nicht nach seinem Leckerbissen; denn sie sind betrügliche Speise." All diese Stellen scheinen ein näheres Verhältnis der Israeliten zum königlichen Hofe vorauszusetzen, als dies im Perserreiche der Fall war. Haben wir es aber mit hellenistischen Königen zu thun, so wird es sich empfehlen, die Zeit der Ptolemäerherrschaft als Entstehungszeit dieser Sprüche Salomos anzunehmen.

Und in diese Zeit der Versöhnung und Verschmelzung von Judentum und Hellenentum passen diese Sprüche außerordentlich gut. Das eigentlich Religiöse ist durchaus abgeblaßt. Zwar beginnt die Sammlung damit, daß die Gottesfurcht als Anfang aller Erkenntnis bezeichnet wird; es wird betont, daß nur der Herr Weisheit giebt; es wird zu den religiösen Tugenden des G o t t v e r t r a u e n s und der D e m u t eindringlich und scharf gemahnt. Auch die religiöse G e d u l d, die aus der Betrachtung des Übels als göttlichen Erziehungsmittels sich ergiebt, schätzt der Spruchdichter hoch. Doch darf man sich durch solche religiöse Verbrämung nicht täuschen lassen. Das Lebensideal, das hier gepredigt wird, gilt freilich als das gottwohlgefällige; was ihm entgegensteht, ist Jahve ein Greuel; aber der Verfasser hat die Wärme verloren, die den Altisraeliten an den Schutzgott des Vaterlandes band, und ist nicht zu der Wärme durchgedrungen, die z. B. in den späteren Psalmen den Einzelnen mit seinem Gott verbindet. Diese eigentümliche Kühle seiner Denkart erlaubt es nun auch dem Verfasser der Sprüche Salomos, über Gott zu speculieren. Wenn irgendwo, so äußert sich in dieser Philosophie der Einfluß des Hellenismus. In längerer Allegorie, wie sie dem Judentum eigentlich ganz fern liegt, tritt die Weisheit redend auf und lädt die Menschen ein auf sie zu hören. Zweimal wird sie als vom Thore aus in eine Stadt hineinrufend gedacht, einmal hat sie sich einen von sieben Säulen getragenen Palast gebaut

und ihre Mahlzeit bereitet: nun lädt sie die Menschen bei sich zu Tische. Aber auch die Thorheit setzt sich an den Eingang ihres Hauses, lärmt und ruft und drängt die Leute zu sich hinein, wo sie ihnen verderbliche Ratschläge giebt. Eigentliche Speculation tritt nun aber in der Rede der Weisheit hervor. „Der Herr erschuf mich als Erstling seiner Schöpfung, noch vor seinen Werken, seit lange schon. Von der Urzeit her ward ich gebildet, von Anbeginn seit dem Ursprung der Erde. Eh es Wassertiefen gab, ward ich geboren, eh es gab die Quellen voll von Wasser. Bevor noch die Berge gegründet waren, noch vor den Hügeln ward ich geboren; noch eh er gebildet Land und Feld und alle Schollen des Erdenrundes. Als er den Himmel aufstellte, da war ich dort, als er setzte das Gewölbe auf die Fläche der Fluten; als er festigte droben die lichten Wolken, als befestigt wurden die Quellen der Flut; als er dem Meere seine Grenze setzte, damit das Wasser seine Ufer nicht überschritte; als er bestimmte die Grundlagen der Erde, da war ich bei ihm als Künstlerin, da war ich das Kind seiner Freude Tag für Tag und spielte vor ihm zu jeder Zeit, ich die ich nun spiele auf dem Kreise seiner Erde und meine Freude habe an den Menschenkindern: also ihr Söhne höret auf mich, Heil denen, die bewahren mein Wege!"

Es ist ja ohne Frage ein überaus hoher und schöner Gedanke, daß das Ideal sittlich normierter Weisheit den Schöpfer bei seiner Schöpfung geleitet habe. Aber wenn diese Weisheit als Erstling unter Gottes Geschöpfen und als Werkführerin Gottes beim Bau der Welt gepriesen wird, so entfaltet sich doch hier der griechische Begriff des Kosmos als der wunderbar herrlichen Weltordnung viel zu deutlich vor unsern Augen, als daß wir nicht den fremdländischen Einschlag in diesem Gewebe bemerken müßten; und wenn es heißt, daß diese bei der Schöpfung waltende Weisheit nun auch die Führerin des einzelnen Menschen auf seinem Lebenswege sein soll, so klingen auch darin ganz deutlich gewisse Theorien griechischer Philosophie an. Man darf nur nicht den Verfasser zum Vertreter eines ausgeprägten Stoicismus oder, was noch falscher wäre, Platonismus machen. Von diesen philosophischen Systemen sind gewisse Anschauungen erst in die griechische, dann in die hellenistische, endlich hebräische Welt übergegangen und so finden wir sie in unserm Buche verwertet.

In diesem Buche tritt uns nun in unendlicher Mannigfaltigkeit ein Gedanke entgegen, der dem altisraelitischen Wesen auch durchaus fremd ist, aber seit der Verpflichtung des ganzen Volkes auf das Halten des Gesetzes eine gewaltige Macht über die Gemüter gewinnen mußte. Das rechte Leben lernt man durch Unterweisung. Diese Unterweisung und Erziehung erscheint freilich noch wesentlich als Aufgabe der Eltern, der sie nicht gerecht werden können, wenn sie die Rute sparen. Für die Eltern ist dieses Buch als Hilfsmittel ihrer Erziehungsthätigkeit verfaßt. So ist das Wort für „Zucht, Erziehung" eines der allerhäufigsten und der Begriff des erziehenden Unterrichtes ist hier überall scharf ausgeprägt. Das ganze Leben steht unter

dem Gesichtspunkte einer pädagogischen Anstalt. Gott erzieht die Menschen und die Menschen erziehen einander. Ein solcher Gedanke wäre gar nicht möglich, wenn nicht der unüberbietbare Wert einer bestimmten Charakterbildung für den Verfasser feststände. Aber nirgends hat die bewußte Volkserziehung mit solchen Regeln für die individuelle Erziehung begonnen. Vielmehr sind letztere immer erst auf Grund vorhandner allgemeiner Ordnungen entstanden. So auch in Israel. Die Lebensregeln der Sprichwörter setzen das Gesetz als bestehend voraus. Wenn auf seine Ordnungen nirgends Bezug genommen wird, so hat das denselben Grund, wie wenn in dem Teile der alttestamentlichen Gesetzgebung, den man kurz als Priesterbuch zu bezeichnen pflegt, die sittlichen Forderungen zurücktreten. In den Sprichwörtern handelt es sich um die Regelung der vom Gesetze nicht näher besprochenen Gebiete, wie es sich im Priesterbuche um den Dienst am Heiligtum, nicht um das allgemeine Verhalten der Menschen handelt. Wir werden sehen, daß auch die spätere Schriftgelehrsamkeit hauptsächlich darauf ausgeht, das vom Gesetze Freigelassene zu regeln. Sie schlägt dazu nur andere Wege ein, indem sie das lückenhafte Gesetz durch Auslegung und Analogieschlüsse zu ergänzen sucht. In der Tendenz stimmt sie mit den Sprüchen Salomos ganz überein.

Eine große Anzahl der Sprüche beschäftigt sich nun mit dem Segen, der dem Gerechten folgt, welcher der Weisheit nachlebt. „Die Redlichen werden das Land bewohnen. Langes Leben ist in der Rechten der Weisheit, Reichtum und Ehre in ihrer Linken. Ihre Wege sind Wege der Wonne und all ihre Pfade sind voll Frieden. (Wenn du der Weisheit folgst) dann wandelst du sicher deinen Weg und dein Fuß wird nicht anstoßen; legst du dich nieder, so wirst du nicht erschrecken, und liegst du, so ist dein Schlummer süß. Du darfst dich nicht fürchten vor dem Sturm auf die Frevler: denn der Herr wird deine Stärke sein. Der Gerechten Pfad ist wie strahlendes Licht; es wird immer heller bis zur Tageshöhe. Das Gedächtnis der Gerechten bleibt im Segen. Des Gerechten Lippen leiten viele. Das Harren der Gerechten ist Freudigkeit. Eine Schutzwehr für die Unschuld ist der Weg des Herrn. Der Mund des Gerechten bringt Weisheit hervor. Die Lippen des Gerechten wissen zu gefallen. Beim Glück der Gerechten frohlockt die Stadt. Die Nachkommen der Gerechten werden gerettet. Der Gerechte findet auf Erden den Lohn.“ So mannigfach die hier aufgezählten Segnungen des Gerechten sind, so läßt sich doch ein bedeutender Mangel in dieser Aufzählung nicht verbergen. Solange das Volk Israel als nächster Gegenstand der Fürsorge Gottes erschien, so lange mußte das Bedürfnis des Einzelnen hinter der Sorge Gottes für sein Volk zurücktreten. Gottes Treue war durch Leiden und Untergang des Einzelnen nicht erschüttert, da seine Verheißung nicht diesem Einzelnen, sondern nur dem Volksganzen galt. Diese Anschauung war jetzt gebrochen. Es ist ganz natürlich, daß sich mit dem Glauben an den Schutz Gottes über dem Einzelnen auch der Gedanke an die Fortdauer dieses Schutzes im Tode, kurz die Frage nach dem Fortleben in einem der Verheißung ent-

sprechenden Jenseits einstellte. Der hellenistische Einfluß legte diese Frage um so näher, als die platonische Philosophie längst zu einem solchen Glaubensstücke gelangt war (Phädon). Unser Spruchdichter lehnt aber offenbar diese Erweiterung althebräischer Weltanschauung ab. Zwei Stellen, die man auf den Glauben an ein jenseitiges Fortleben gedeutet hat, sind anders zu verstehn. Die eine sagt nur aus, daß der Gerechte (in bestimmter Not) der Unterwelt, d. i. dem Tode entgeht, und die andere Stelle, in der sogar das für den genuinen Hebräer ganz unerschwingliche Wort „Unsterblichkeit" vorkommen soll, ist offenbar verderbt. Es wird ja ausdrücklich Belohnung der Guten und Bestrafung der Bösen auf die Erde verlegt; es wird sehr häufig als Lohn der Gerechten langes Leben bezeichnet: das wäre nicht möglich, wenn der Schriftsteller in dem Tode nur den Durchgangspunkt aus einem mühevollen zu einem mühelosen, seligen Leben sehen würde. Mit einzelnen Stellen läßt sich in einem solchen Fall überhaupt wenig ausrichten, wo die Gesamtrichtung der Lebensauffassung deutlich von einer jenseitigen Welt nichts weiß.

Trotzdem ist es größtenteils gediegene Weisheit, die hier gepredigt wird. Eine reiche Lebenserfahrung hat diese Sprüche gezeitigt und diese Lebenserfahrung mußte auf einen feinen Boden fallen, um solche Früchte hervorzubringen. Der Gedanke der Selbsterziehung wird stets betont: „Mehr als alles was du hütest hüte dein Herz. Wenn dich die Sünder verführen wollen, so willige nicht ein. Bieg nicht zur Rechten noch zur Linken, entferne vom Bösen deinen Fuß. Geh, du Träger, hin zur Ameise, sieh ihren Wandel und werde klug." Die Pflichten gegen die Mitmenschen werden zweimal bis zum Gebot der Feindesliebe verfolgt. Allerdings ist die Forderung das erste Mal noch sehr eigentümlich begründet. „Beim Falle deines Feindes freue dich nicht und bei seinem Sturze frohlocke nicht dein Herz; daß der Herr es nicht sehe und ihm es mißfalle und er seinen Zorn von ihm wegnehme." Hier ist also die Schadenfreude bei dem Unglück des Feindes, als Gott nicht wohlgefällig, verboten, aber in einer Weise, welche zeigt, daß der Schriftsteller selbst diese besondere Art der Schadenfreude nicht überwunden hat. Viel tiefer greift das zweite hierhergehörige Wort, das in der christlichen Kirche durch den Apostel Paulus eingebürgert wurde: „Hungert deinen Feind, so speise ihn mit Brot, dürstet ihn, so tränke ihn mit Wasser. Denn glühende Kohlen sammelst du auf sein Haupt und der Herr wird dirs vergelten." Hier ist die Versöhnung des Feindes durch die an ihm geübte Liebesthat in Aussicht gestellt. Eine scharfe und sinnige Beobachtung macht sich durchweg in diesen Sprüchen geltend. Einige Proben mögen das zeigen. „Schon der Knabe ist an seinen Thaten zu erkennen, ob rein und ob redlich sein Thun sein wird." „Ein Fallstrick für den Menschen ist es, unbedacht Heiliges zu versprechen und nach den Gelübden erst zu erwägen." „Gewöhne den Knaben an seine Lebensweise; und wenn er alt wird, weicht er nicht davon ab." „Besuche nur selten des Freundes Haus, damit er nie, deiner satt, dich hassen möge." „Kühles Wasser auf die matte Seele, so ist gute

Nachricht aus fernem Lande." „Wie ein Vogel der flieht aus seinem Neste, so ein Mann, der flieht aus seiner Heimat." „Wer seine Sünden verdeckt, kann nicht glücklich sein; doch wer sie bekennt und läßt, der findet Erbarmen." „Wer dem Armen giebt, hat keinen Mangel." „Zweierlei hab ich von dir erfleht: versage mirs nicht, bevor ich sterbe. Falschheit und Lügenwort halte fern von mir; Armut und Reichtum gieb mir nicht. Laß mich genießen mein nötiges Brot, damit ich nicht zu satt leugne und spreche: wer ist der Herr? und daß ich nicht stehle zu arm geworden und mich vergreife am Namen meines Gottes."

Die Sprüche Salomos sind der hebräischen Bibel einverleibt worden, weil sie den Namen Salomos trugen und auch dieses Namens würdig erfunden wurden. Denselben Erfolg hatte das gewiß ebenso gehaltvolle Spruchbuch des Jesu ben Sira nicht, weil es als die Schrift eines Privatmannes ausging und seine späte Entstehungszeit in keiner Weise verdeckte. Es wäre leicht möglich, daß Jesu ben Sira in seinem Leben ein weit bekannterer und geschätzterer Mann war als der Verfasser der Sprüche Salomos. Grade weil ihn jedermann kannte, brauchte er seinem Buche keinen altberühmten Namen vorzusetzen und so wurde der Ruhm des Schriftstellers nach seinem Tode das Verhängnis seines Buches. In die Sammlung der heiligen Schriften konnte es nicht aufgenommen werden. Infolge dessen ging die hebräische Urschrift verloren bis auf wenige kurze Bruchstücke, die von den Schriftgelehrten späterer Zeit angeführt wurden. Erhalten ist uns das Werk in der vom Enkel des Verfassers gefertigten griechischen Übersetzung.

Dieses Werk stimmt nun in vieler Beziehung mit dem Buche der Sprüche Salomos überein. Namentlich tritt auch in ihm die Betonung alles spezifisch Jüdischen (Sabbat, Reinheit, Opferdienst) durchaus zurück. Auch hier ist das Verhältnis Gottes zu dem Einzelnen, nicht das zu Israel der maßgebende Gedanke. Doch wird der besondere Vorzug Israels, die Gottesoffenbarung in seiner Mitte zu haben, recht stark betont. Auch die große Vergangenheit Israels und die Schönheit seines Gottesdienstes wird mit lauter Zunge gepriesen. Dagegen findet sich wieder nirgends eine eigentliche Anführung des Gesetzes. Das ist besonders deshalb wichtig, weil wir es hier ganz sicher mit einem Manne zu thun haben, der in sich einen Schriftgelehrten sah. So bezeugt sein Übersetzer von ihm: „Mein Großvater Jesus, der sich mehr und mehr der Lektüre des Gesetzes, der Propheten und der andern Bücher der Väter gewidmet und sich darin eine nicht geringe Fertigkeit erworben hatte, sah sich getrieben auch selbst etwas abzufassen, was sich auf Bildung und Weisheit beziehe, damit die Wißbegierigen auch an dieses sich haltend immer mehr in dem Leben nach dem Gesetze fortschritten." Deutlicher kann man nicht reden. Der Siracide hatte die heiligen Schriften der Juden studiert, er wollte das Leben nach dem Gesetze immer mehr ausbreiten. Aber diesen Zweck suchte er nicht zu erreichen durch möglichst genaue und engherzige Auslegung des Gesetzes wie die späteren Schriftgelehrten, sondern indem er durch

das Studium der vorhandenen Litteratur sich anregen ließ selber in ähnlichem Geiste als Schriftsteller zu seinen Zeitgenossen zu reden. Die Worte des Siraciden selbst über den, welcher ein Schriftgelehrter werden will, haben wir schon oben S. 290 wiedergegeben, weil sie nicht bloß für sein Buch kennzeichnend sind, sondern ebenso für die Sprüche Salomos. Hier sei auch auf den Schluß seiner Spruchsammlung hingewiesen, wo es heißt: „Nahet zu mir, Ungebildete, und weilet im Hause der Bildung, dieweil ihr Mangel habt an dieser und eure Seelen sehr durstig sind. Ich öffne meinen Mund und spreche, erwerbet sie euch ohne Geld." Hier wird auf zweierlei Bezug genommen, was noch für die spätere Schriftgelehrsamkeit herkömmlich war. Das Haus der Schriftgelehrten war eine besondere Bildungsstätte für strebsame Leute neben der öffentlichen Synagoge und der Unterricht, den sie hier erteilten, war unentgeltlich. Ist also Jesu ben Sira selbst ein Schriftgelehrter gewesen, so ist es sehr verständlich, daß auch er wie der Verfasser der Sprüche Salomos auf Lehre und Unterweisung der Jugend das größte Gewicht legt. „Sohn, von deiner Jugend auf, spricht er, geh der Lehre nach und bis zum grauen Haar wirst du Weisheit finden. — Bei ihrer Bearbeitung wirst du kurze Zeit Mühe haben, aber bald ihre Früchte genießen — Lege deine Schulter unter und trage sie und über ihre Bande sei nicht unwillig — Spähe aus und suche und sie wird dir bekannt werden und hast du sie, laß sie nicht los: denn am Ende wirst du ihren Frieden finden und sie wird sich dir zur Freude kehren; ihre Fesseln werden dir zum starken Schutze werden und ihre Halseisen zum Prachtgewand." Der Weg, auf dem einer Weisheit lernt, wird besonders beschrieben: „Unter dem Haufen der Alten stehe, und wer weise ist, dem hange an. Jede Erzählung vom Göttlichen höre gern und einsichtsvolle Sprüche mögen dir nicht entgehn. Wenn du einen Verständigen siehst, so geh ihm eifrig nach und die Schwellen seiner Thüren möge dein Fuß abtreten. Sinne nach über die Befehle des Herrn und über seine Gebote denke stets." Wie in diesem letzten Worte tritt auch sonst bei Sirach der Gedanke an das Gesetz Gottes viel schärfer als in den Sprüchen Salomos je einmal hervor. Aber überall wird nur zur Erfüllung der Gebote ermahnt, nirgends wird der Sinn der einzelnen Gebote durch irgendwelche Exegese festgestellt. Ja grade darin zeigt sich bei dem Siraciden eine stärkere Kraft der religiösen Gedankenwelt, daß er auch die äußeren Vorschriften gehalten wissen will, nicht um irgendwelcher angeblichen Vernünftigkeit willen, sondern, wie er bestimmt betont, um des Gebotes willen. „Wer das Gesetz hält, opfert viele Gaben; Dankopfer bringt der, wer sich an die Gebote hält. — Des Herrn Wohlgefallen ist Abstehen von der Schlechtigkeit und Versöhnung Abstehen von der Ungerechtigkeit. Erscheine vor dem Herrn nicht mit leeren Händen, denn dieses alles ist des Gebotes wegen zu leisten. Mit freundlichem Auge verehre den Herrn und verringere nicht die Erstlinge deiner Hände; bei jeder Gabe erheitere dein Antlitz und mit Freuden weihe den Zehnten." Aber sofort fügt Sirach einen von ihm sehr häufig betonten Gedanken hinzu:

„Suche den Herrn nicht durch Gaben zu bestechen, denn er nimmt sie nicht an, und stütze dich nicht auf ungerechtes Opfer; denn der Herr ist Richter und bei ihm gilt kein Ansehn der Person." Ein ander Mal heißt es: „Der schlachtet den Sohn vor seinem Vater, wer Opfer darbringt vom Besitze der Armen." Besonders deutlich wird die Übergangsstellung des Siraciden von dem Standpunkte der Sprüche Salomos zu dem der späteren Schriftgelehrsamkeit, wenn er einerseits die Personification der Weisheit von seinem Vorgänger übernimmt, aber dann ausdrücklich das jüdische Gesetz als die Offenbarung jener Weisheit unter den Menschen bezeichnet. Er läßt nämlich die Weisheit sprechen: „Ich ging hervor aus dem Munde des Höchsten, und bedeckte wie Nebelgewölk die Erde, ich wohnte in der Höhe — des Himmels Wölbung umkreiste ich allein — in den Wogen des Meeres und auf der ganzen Erde und in jedem Volke und Stamme wirkte ich — da gebot mir der Schöpfer aller Dinge und sprach: in Jakob wohne und in Israel nimm Besitz. — Alles dies gilt vom Buche des Bundes des höchsten Gottes, vom Gesetze, das anbefohlen Mose als Besitz der Gemeinden Jakobs: Es machet voll wie der Pischon[1]) mit Weisheit und wie der Tigris in den Tagen der neuen Früchte, — nicht der Erste lernte die Kenntnis völlig und so ergründete sie nicht der Letzte: denn voller als das Meer ist ihr Gedanke und ihr Ratschluß als die große Flut." Solchem Lobpreis gegenüber muß man eigentlich staunen, daß der Verfasser diese gerühmte Gedankenfülle des Gesetzes nirgends genauer dargelegt hat, sondern daß er sich höchstens durch dieselbe zur eigenen Produktion anregen ließ. Es ist aber sehr klar, daß seine vielleicht weniger begabten Schüler von hier aus besonders zu einem eindringlichen Gesetzesstudium getrieben wurden.

Das Lebensideal, das uns nun in den Sprüchen Jesu ben Sira's entgegentritt, wird zwar in einer unendlichen Mannigfaltigkeit seiner Einzelbeziehungen klar gelegt, es erscheint aber doch nicht allzu schwer, seine Grundlagen zu erkennen. Dazu dient namentlich eine der längern religiösen Betrachtungen, die Jesus Sirach neben den kurzen Kernworten seinem Buche eingefügt hat und durch die er ebenso einer der Väter der jüdischen Haggada (Erbauungslitteratur) geworden ist wie er durch seine Sprüche die jüdische Halacha (das Gewohnheitsrecht) begründen half. In einer solchen religiösen Betrachtung behandelt er auch die Stellung des Menschen innerhalb der Schöpfung. Er beginnt mit der biblischen Anschauung, daß der aus Erde geschaffne Mensch zur Erde zurückkehre, daß Gott ihn zu seinem Bilde geschaffen habe, so daß er über die Tierwelt herrscht. Dann heißt es weiter: „Überlegung und Zunge und Augen, Ohren und Herz gab er ihnen, zu erwägen; mit einsichtsvoller Kenntnis füllte er sie an und Gutes und Böses zeigte er ihnen. Er setzte sein Auge in ihre Herzen, um ihnen die Erhabenheit seiner Werke zu zeigen. — Er ließ sie das Gesetz des Lebens besitzen, den

1) Ein fabelhafter Fluß.

ewigen Bund errichtete er mit ihnen und seine Gebote zeigte er ihnen an." Darauf wird Gottes Allwissenheit inbezug auf Gerechtigkeit und Sündhaftigkeit der Menschen geschildert und von der als allgemein vorhanden zugestandenen Sünde abgemahnt. Dieser allgemeinen Sündhaftigkeit der Menschen gegenüber erscheint die Heiligkeit und Herrlichkeit Gottes um so größer. „Was ist der Mensch und was sein Wert? Was ist sein Glück und was sein Unglück? Die Zahl der Tage des Menschen beträgt viele Jahre wenn hundert; wie ein Tropfen Wassers vom Meer und ein Körnchen im Sand, also sind wenige Jahre im ewigen Tage. Darum übt der Herr Langmut an den Menschen und gießt über sie sein Erbarmen aus; er sah und erkannte, daß ihr Ende schlimm sei, darum sollte seine Versöhnung groß sein. Das Erbarmen des Menschen erstreckt sich auf seinen Nächsten, das Erbarmen des Herrn aber über alle Menschen; er weiset zurecht und züchtigt und lehret und führet zurück wie ein Hirt seine Herde; er erbarmt sich derer, die die Zucht annehmen und die zu seinen Geboten eilen."

In diesen Ausführungen haben wir eine vollkommen abgeschlossene Anschauung von den religiösen Beziehungen des Menschenlebens. Der Mensch ist der Herr über die Erde, er kann die Größe Gottes erkennen, kann Gutes und Böses wählen und Gott hat ihm seinen Willen im Gesetze geoffenbart, er vergilt ihm im Leben nach seinen Werken; aber der Mensch ist auch vergänglich, deshalb übt Gott an ihm Erbarmen; auch durch die Leidenstage sucht er ihn zurechtzuweisen. Was hier besonders auffällt, ist das vollständige Zurücktreten des Gedankens, daß Gottes Gnade auf Israel besonders ruhe. Auch das Gesetz ist hier dem Menschen gegeben, mit ihm ist Gottes ewiger Bund aufgerichtet; ja, es wird ausdrücklich hervorgehoben, daß Gottes Erbarmen sich auf alle Menschen beziehe, und dieses Erbarmen wird durch einen in der Naturanlage des Menschen begründeten Mangel hervorgerufen. Denn der Verfasser hält nicht mit der Erzählung der Genesis den Tod für eine Strafe der Sünde, sondern er hält nach althebräischer Anschauung den Menschen für zur Sterblichkeit geschaffen. Dem entspricht die ebenfalls althebräische Auffassung der Totentrauer: „Sohn, über einen Toten laß Thränen fließen und als einer, der schwer leidet, beginne den Trauergesang; besorge wie es ihm gebührt seinen Leichnam und vernachlässige seine Bestattung nicht; — trauere wie es ihm zukommt, einen und zwei Tage um der Verleumdung willen; dann tröste dich der Trauer wegen, denn von Trauer kommt der Tod, diesem wirst du nicht nützen, dir aber schaden." Wenn sich Jesus Sirach in seiner Personification der Weisheit im Wesentlichen an die Sprüche Salomos anzuschließen scheint, so hat er einen andern philosophischen Gedankenkreis, wie es scheint, zuerst in hebräischer Sprache zum Ausdruck gebracht. Er redet nemlich davon, daß Gott nicht den Menschen zur Sünde treibe, sondern daß der Mensch die Wahlfreiheit zum Guten oder Bösen besitze. Noch der zweite Jesaja leitet das Böse ausdrücklich von Jahve her. Hier aber liest man: „Sprich nicht, durch den Herrn ward ich abtrünnig; denn was er hasset, sollst

du nicht thun; sprich nicht, er selbst verführte mich, denn des sündigen Mannes bedarf er nicht. Jeglichen Greuel haßt der Herr und nicht lieben solchen, die ihn fürchten. Er schuf von Anfang an den Menschen und überließ ihn seinem Ratschlusse. Wenn du willst, hältst du die Gebote und Treue zu üben ist Sache des Gefallens: Feuer und Wasser hat er dir vorgelegt, wohin du willst magst du deine Hand strecken. Vor dem Menschen liegt das Leben und der Tod und woran er Gefallen hat, das wird ihm gegeben werden; durchaus keinem gebot er gottlos zu sein und niemandem hat er Sünde erlaubt." Eine solche Betrachtungsweise ist religiös angesehen freilich nicht die höchste, weil ihr zufolge die Sünde immer nur als That des einzelnen Menschen und nicht als eine über dem einzelnen Menschen stehende und ihn knechtende Sündenmacht begriffen werden kann. Aber einen absoluten Maßstab anlegen heißt oft den langsamen geschichtlichen Fortschritt übersehen. Es ist der Gedanke an die unerschütterliche Heiligkeit Gottes, der Jesus Sirach zu seinen Aussagen drängt. Und dieser Gedanke mußte notwendig zur Geltung gebracht sein, ehe man das Verhältnis des Einzelnen zur allgemeinen Sündenmacht in das Auge fassen konnte. Die sündlose Vollkommenheit Gottes mit aller Kraft festzustellen, war aber für die Zeit des Siraciden besonders nötig, weil in ihr dasjenige Glaubensstück in den Hintergrund trat, das der früheren Zeit der Ersatz und die Quelle aller guten Eigenschaften Gottes gewesen war, das besondere Verhältnis Gottes zu Israel. Faßt man alle diese Gesichtspunkte zusammen, so erkennt man von hier aus, wie nahe dieses Judentum durch seine eigene innere Entwicklung dem philosophischen Hellenentum seiner Zeit gekommen war. Denn der letzte Grund dieser Entwicklung war kein äußerer Einfluß, sondern die Verpflichtung jedes einzelnen Israeliten auf das geschriebne Gesetz, so daß von da ab nicht mehr das Volk Israel, sondern der einzelne, gesetzestreue Mensch Gegenstand der Liebe seines Gottes zu sein schien.

Ähnlich wie diese Verteidigung der Wahlfreiheit ist es auch zu beurteilen, wenn Jesu ben Sira vor dem Umgang mit Sündern in einer den Christen notwendig abstoßenden Weise warnt: „Wenn du wohlthust, wisse wem du es thust und es wird deinen Wohlthaten Dank werden. Thue wohl dem Frommen und du wirst Vergeltung finden, wenn nicht von ihm, so doch vom Höchsten. Nicht sind Wohlthaten für den, der immer auf Böses ausgeht, und für den, der nicht willig Wohlthätigkeit übt. Gieb dem Frommen und nicht nimm dich des Sünders an; thue wohl dem Gedrückten und nicht gieb dem Gottlosen. Enthalte ihm das Brot vor und gieb es ihm nicht, damit er nicht dadurch Gewalt über dich bekomme. Denn so viel Übles wirst du erfahren bei allen Wohlthaten, die du ihm erzeigtest. Denn auch der Herr hasset die Sünder und den Gottlosen vergilt er mit Rache. Gieb dem Guten und nicht nimm dich des Sünders an." Auch hier darf man den geschichtlichen Maßstab nicht vergessen. Dem heiligen Gott soll eine heilige Gemeinde geschaffen werden, das ist der einzige Gesichtspunkt, der für den Siraciden hier Geltung

hat. Er konnte gar nicht einen Grund zum Erbarmen mit dem Sünder haben, weil er vermöge seines Gedankens von der Wahlfreiheit des Menschen zum Guten und zum Bösen von einem Sündenelende nichts wußte, aus dem sich der Mensch nicht selber befreien kann. In diesen Dingen klarer zu sehen, war einem Größeren vorbehalten. Und doch hat Jesus Sirach in bemerkenswerter Weise diese eigentümliche Schranke seines Lebensideals selbst durchbrochen. Er fordert nemlich auf das dringlichste von den Menschen, daß sie sich gegenseitig vergeben. „Wer sich rächt, spricht er, erfährt Rache vom Herrn und seine Sünden läßt dieser nicht unvergessen. Vergieb das Unrecht deinem Nächsten und dann, wenn du bittest, werden deine Sünden vergeben sein. Der Mensch hält gegen den Menschen den Zorn fest und verlangt vom Herrn Verzeihung? — Sei eingedenk der Gebote und grolle dem Nächsten nicht, des Bundes mit dem Höchsten und übersieh den Fehl!" Wo die Fehler dem Andern vergeben werden, da wird die vorher bestehende Gemeinschaft durch solche Fehler nicht durchbrochen, da schließt man sich also nicht von dem Sünder ab, wie das in dem vorhererwähnten Spruche von dem Siraciden grundsätzlich gefordert wird. Tritt also hier die Schätzung der Nächstenliebe ebenso schön und warm hervor, wie in den Sprüchen Salomos, so sagt uns Jesu ben Sira auch gelegentlich, aus welcher Quelle seinen Zeitgenossen die Erkenntnis einer Pflicht der allgemeinen Menschenliebe erwuchs. Er sagt nemlich einmal: „Jedes lebende Geschöpf liebt seines Gleichen und jeder Mensch seinen Nächsten." Hier ist der große Erfolg der Völkermischung in den hellenistischen Reichen mit kurzen Worten deutlich ausgesprochen. Der Unterschied zwischen Hellenen und Barbaren, auch der Unterschied zwischen Israel und der Heidenwelt ist zurückgetreten; der Gedanke eines viele, ja alle Völker umfassenden, einheitlichen Menschengeschlechtes ist zur Herrschaft gelangt. Das ist um so wichtiger als dieser Gedanke für Heiden und Juden ein gemeinsamer Boden wird, auf dem für beide eine wesentliche neue Gestaltung sittlichen Gemeinschaftslebens erwachsen kann. Dies äußert sich bei dem Siraciden namentlich in seiner Beurteilung der Sklaverei: „Mißhandle den Sklaven nicht, der treu arbeitet, noch den Lohnarbeiter, der sich hingiebt; liebe den einsichtsvollen Sklaven; die Freilassung enthalte ihm nicht vor." Damit können wir die Schrift des Siraciden verlassen, indem wir nur noch hervorheben, daß sie ohne Zweifel das bedeutendste Denkmal des palästinensischen Judentums dieses Zeitraumes ist, und daß sie als solches uns besonders deshalb von Wert sein muß, weil sie einmal das durchaus freie Schaffen der damaligen Schriftgelehrten, das noch in keiner Weise vom Gesetzesbuchstaben gefangen ist, und weiterhin die aus der inneren Entwicklung des damaligen Judentums von selbst sich ergebende Annäherung an die Welt und Lebensauffassung des philosophischen Heidentums jener Zeit offenbart.

Es ist hier vielleicht der passendste Ort, eine von einem jüdischen Verfasser herrührende griechische Spruchsammlung in Hexametern zu besprechen, deren Zeit zwar nicht genau bestimmt werden kann, die aber recht wohl schon

während der Ptolemäerherrschaft geschrieben worden sein könnte. Es sind dies die sogenannten Sprüche des Phokylides. Phokylides von Mylet lebte im sechsten Jahrhundert vor Christus. Wir besitzen von ihm eine Reihe höchst wahrscheinlich echter Fragmente. Daneben ist aber ein Lehrgedicht unter seinem Namen überliefert, das durchaus jüdischen Charakter trägt. Zwar treten in ihm die Uraniden auf, aber sie sind zu leeren Personificationen der Weltdinge geworden. Die Stelle lautet:

Nicht beneide den Feinden ihr Glück noch tadle sie drüber.
Auch die Uraniden sind neidlos unter einander;
Nicht beneidet der Mond der Sonne stärkere Strahlen,
Nicht die Erde unten des Himmels erhabene Höhe,
Nicht die Flüsse das Meer; sie halten immerdar Eintracht;
Hätten die Seligen Streit, nicht stünde das Himmelsgewölbe.

Könnte eine solche Ausdrucksweise einen dazu verleiten, das Gedicht wirklich für ein Erzeugnis des Heidentums zu erklären, so wird man durch mancherlei davor verwahrt. Einmal ist in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle nicht von Göttern, sondern von Gott die Rede und die alttestamentliche Forderung, auf ihn allein das ganze Vertrauen des Herzens zu setzen, wird in der Form ausgedrückt:

Rühme dich nicht der Weisheit, der Stärke nicht, noch auch des Reichtums:
Nur der eine Gott ist weise und mächtig und selig.

Demnach kann über den Monotheismus des Verfassers kein Zweifel bestehn. Und wenn Forderungen ausgesprochen werden, wie: „sieh nicht die Person an", „meide falsches Zeugnis", so sind das ganz unverkennbar jüdische Forderungen. Aber jeder Zweifel wird gehoben, indem die fast wörtliche Übersetzung einer noch dazu recht nebensächlichen Gesetzesvorschrift mitgeteilt wird. Im Gesetze heißt es: „Wenn du auf dem Wege findest ein Vogelnest auf einem Baume oder auf der Erde, mit Jungen oder mit Eiern und daß die Mutter auf den Jungen oder auf den Eiern sitzet, so sollst du nicht die Mutter mit den Jungen nehmen, sondern sollst die Mutter fliegen lassen und die Jungen nehmen, auf daß dirs wohl gehe und du lange lebest." Das drückt Pseudophokylides aus:

Nicht sollst alle Vögel zumal du dem Neste entnehmen;
Laß die Mutter entfliegen, von ihr hast du später noch Junge.

Ein Unterschied ist nur vorhanden, was die leitende Absicht betrifft. Die Nachahmung hat mehr den augenblicklichen Nutzen im Auge als den an die gottwohlgefällige Handlung sich knüpfenden Gottessegen. Ganz ähnlich wie dieses Gebot wird auch das mosaische Verbot, von Tieren zerrissene Tiere zu essen, wiederholt und besonders eingehend werden die jüdischen Anschauungen von der Ehe wiedergegeben. Demnach kann davon keine Rede sein, daß ein Heide dies Gedicht verfaßt habe. Man hat es nun aber neuerdings einem Christen

zuschreiben wollen. Dafür hat man folgende, jedenfalls das höchste Interesse darbietende Stelle angezogen:

> Erde soll man geben den unbestatteten Toten.
> Brich nicht auf der Verstorbenen Grab, noch zeige der Sonne,
> Was zu schauen verwehrt: du weckst sonst göttliche Rache.
> Nicht ist schön, den Bau der menschlichen Glieder zu lösen.
> Und wir hoffen, daß bald aus der Erde zum Lichte erstehen
> Der Verstorbenen Reste; nachher dann werden sie Götter:
> Denn es bleiben die Seelen ganz unverletzt in den Toten;
> Gottes Geschenk und Bild ist der Geist in den sterblichen Menschen.
> Leiblich sind wir der Erde entstammt und wieder zur Erde
> Lösen wir auf uns in Staub; den Geist empfänget der Luftraum.

Man hat geglaubt, diese Apotheose der Toten überhaupt widerspreche ebenso dem jüdischen wie dem heidnischen Bewußtsein. Dagegen auf christlichem Gebiete findet sie sich schon im zweiten Jahrhundert. Nun ist hier aber der von den christlichen Apologeten vertretene Gedanke einer Auferstehung des Fleisches entschieden abgelehnt. Nirgends tritt irgendwelche Bezugnahme auf eine Erlösung, nirgends eine Anspielung an die Worte Jesu Christi hervor. Man darf dem nicht entgegenhalten, das hier gepredigte Judentum habe auch alles speziell Jüdische abgeworfen. Gewiß ist das der Fall, aber dieselbe Erscheinung begegnet uns in den Sprüchen Salomos und mit geringer Modification auch in dem Buche des Siraciden. Aber nirgends begegnet uns in der ersten Christenheit eine Entwicklungsepoche, in der sich die Christen begnügt hätten unter heidnischer Maske nicht etwa ihren Glauben, sondern einzelne diesem Glauben entstammende Lebensregeln zu predigen. Dagegen ist uns bereits in unsern früheren Ausführungen klar geworden wie das Judentum in bestimmter Zeit zu solchen auffallenden Versuchen kam. Indem man seit 444 mehr und mehr den Einzelnen in ein unmittelbares Verhältnis zu Gott setzte, war eine Grundbedingung der althebräischen Religion bei Seite geschoben. Wenn es nur auf das Halten der Gebote ankam, um bei Gott in Gnade zu kommen, dann war kein trennender Unterschied zwischen Juden und Heiden mehr vorhanden und es war nur das die Aufgabe, die Heiden allmählich zur Übernahme des jüdischen Gesetzes zu bringen.

Dazu gab es aber kein verführerischeres Mittel als wenn man den Heiden in ihrer eigenen Sprache durch Männer ihres Geschlechtes, die bei ihnen in Ansehen standen, predigen ließ. Das hatte schon Pseudohekatäus in seiner Geschichtschreibung so gemacht, das versuchte nun Pseudophokylides in einem zusammenhängenden Lehrgedichte. Ethische Bedenken hatten beide bei diesem Unternehmen ebensowenig wie der andre Schriftsteller, der seine Sprüche für das Werk König Salomos ausgab. Der allgemeine Grundsatz antiker Geschichtschreibung, daß gewisse Ausmalung der ungenauen Überlieferung nicht nur erlaubt sondern gradezu geboten sei, hatte sich speziell auf jüdischem Gebiete schon frühe zu dem Grundsatze erweitert, daß das jedesmal Erbaulichste auch als Geschichte zu geben sei. So besitzen wir ganz verschiedenartige Geschichts-

bilder über die Zeiten Samuels, Sauls, Davids und Salomos; die ganze Königsgeschichte ist uns mindestens doppelt und zwar mit wesentlich verschiedener Charakteristik überliefert. Ließ man nun in der Geschichtschreibung die Personen nach dem Gutdünken des Schriftstellers reden und handeln, so wäre es eine unglaubliche Prüderie gewesen, hätte man Bedenken getragen, sie ein nach der Meinung des wahren Verfassers jedenfalls durchaus heilsames Buch schreiben zu lassen.

Und gewiß kann man grade an dem pseudophokylidischen Lehrgedichte sehen, wie wohlthätig der Einfluß war, der von dem Judentum aus auf die verdorbene griechische Welt einwirkte. Die Mahnungen zur Wahrhaftigkeit, zur Liebe, zur Reinheit im geschlechtlichen Leben thaten der hellenistischen Bildung ebenso not, als sie selten von ihr gehört wurden. Speziell über die helfende Liebe heißt es:

Gieb dem Armen sofort, heiß ihn nicht morgen erst kommen;
Dem Bedürftigen reiche aus vollen Händen die Gabe.
Obdachlosen öffne dein Haus und führe die Blinden.

Daneben erinnert es an die Worte des Siraciden, wenn davor gewarnt wird, den Frevler zu verbergen, der seines Frevels noch nicht überwiesen wurde:

„Denn oft sterben zugleich mit den Bösen der Bösen Genossen“

An den Siraciden erinnert auch die Mahnung, wegen der Sklaven, nur daß sie hier weit ausführlicher ist:

Reiche den Dienenden dar des Leibes schuldige Nahrung,
Gieb nach Gebühr dem Sklaven, so ist er dir gerne zu willen;
Präge kein Zeichen ihm auf mit Schmach bedeckend den Diener.
Schade dem Sklaven nicht bei seinem Herrn durch Verleumdung;
Höre auch gerne den Rat von einem verständigen Diener.

Inbezug auf die Vorstellungen vom Leben nach dem Tode hat dagegen Pseudophokylides entschieden von den Griechen gelernt. Es ist nicht die später den Juden geläufig gewordene Vorstellung von der einstigen Totenauferstehung, sondern die platonische Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, die nicht bloß in der oben angeführten Stelle, sondern noch öfters hervortritt. Es ist kein genuin israelitischer Gedanke, wenn es heißt, daß die unsterbliche und nicht alternde Seele immerdar fortlebt. Aber wir haben schon bei Besprechung der Sprüche Salomos auf die innere Notwendigkeit hingewiesen, durch die das Judentum zu einer Umgestaltung seiner Anschauung über das Leben nach dem Tode gedrängt wurde. Hatte Gott ein besonderes Verhältnis zum einzelnen Menschen gewonnen, so litt es der Glaube von Gottes Treue nicht, daß der Mensch im Tode zum leeren Schatten werde. Es war nur natürlich, wenn man sich von der Lehre Platos über die Unsterblichkeit der Seele angezogen fühlte. Doch hat Pseudophokylides auch sonst Anlehen bei den Griechen gemacht. Zum Beispiel sagt er: „Maß ist immer das Beste, das Übermaß aber verwerflich.“ Das ist ein im Judentum

unerhörter, in der griechischen Philosophie aber immer wiederholter Gedanke. Dagegen tritt uns der ganze sittliche Ernst des Judentums in einer ausführlichen Mahnung zur Arbeit entgegen. Am Schlusse werden Ameise und Biene als Vorbild solcher Arbeit dargestellt. Das Bild der Ameise ist uns hier besonders merkwürdig. Dasselbe Bild fanden wir schon in den Sprüchen Salomos und es begegnet uns nachher in klassischer Ausprägung bei dem Römer Horaz. Hier ist also an einem deutlichen Beispiel zu erkennen, wie durch die pseudepigraphe Schriftstellerei der Juden jüdische Gedanken, sogar bei ausgesprochenen Judenfeinden (das ist Horaz) Eingang finden konnten.

Zu erwähnen ist noch, daß Pseudophokylides die große Gefahr, die den Juden durch ihre Gewöhnung an Handel und Geldgeschäfte drohte, offenbar erkannt und gewürdigt hat. Sehr lehrreich ist in dieser Hinsicht folgende Stelle:

„Liebe zum Geld ist doch die Mutter jeglicher Bosheit,
Trügerischer Besitz ist Gold und Silber den Menschen.
Gold, du Führer zum Bösen, du Weltbedrücker, du Mörder,
Wärst du den Sterblichen nie ein ersehntes Übel geworden!
Deinetwegen sind Kämpfe, Mordthaten, blutige Schlachten,
Hassen sich Kinder und Eltern, Geschwister und Stammesverwandte."

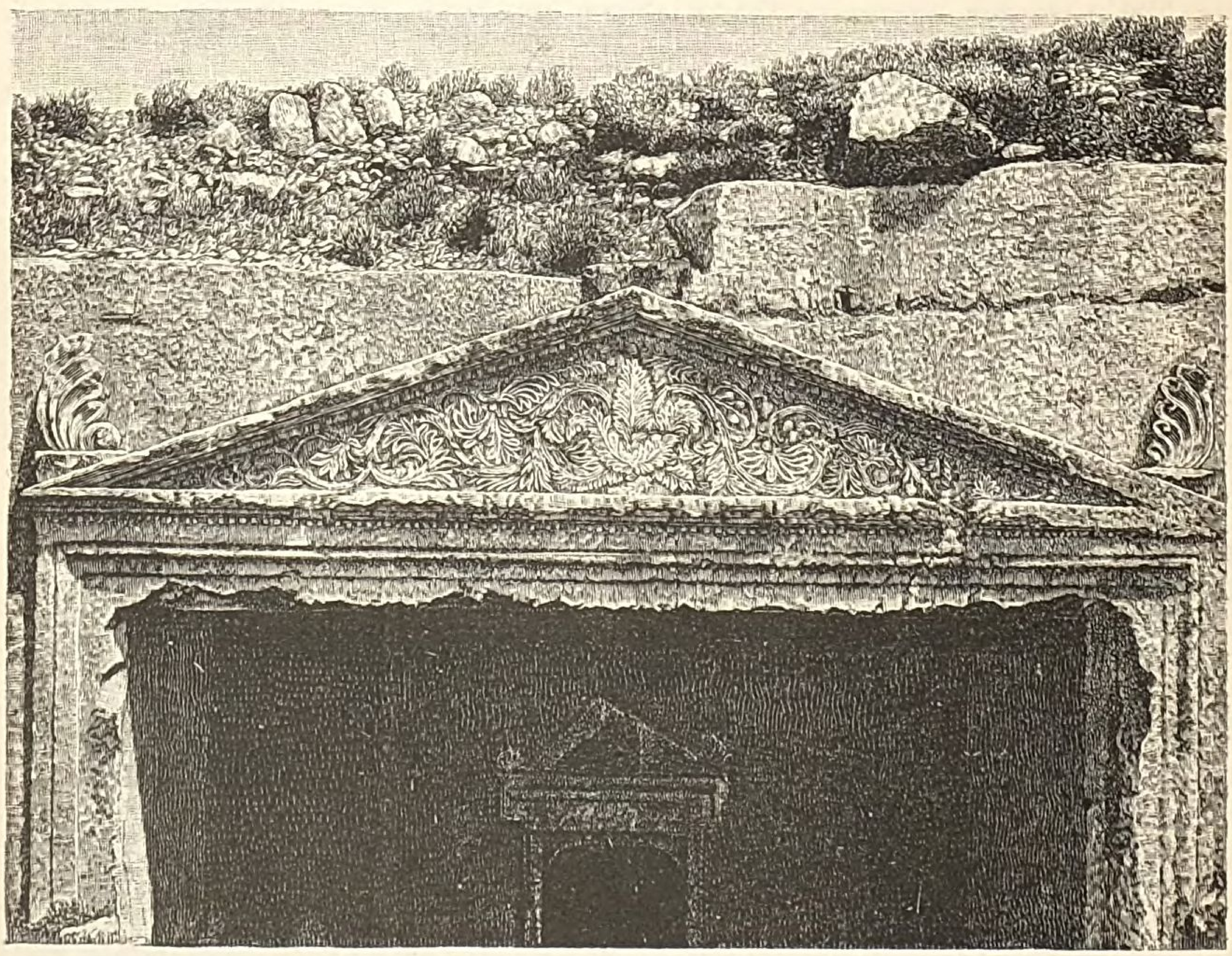
Zu diesen Versen geben die Streitigkeiten im Hause jenes Großsteuerpächters Joseph die beste Illustration (S. 287).

8. Ende des Antiochus III. Seleukus IV.

Antiochus der Große hatte gegen die Römer einen durchaus unglücklichen Krieg geführt und mußte sich in dem Frieden 189 v. Chr. verpflichten, alle kleinasiatischen Besitzungen bis zum Taurusgebirge abzutreten, 15,000 euböische Talente, also etwa 96 Millionen Mark in bestimmten Jahresraten an Rom zu zahlen, alle Kriegselephanten und Kriegsschiffe bis auf zehn auszuliefern, keinen Angriffskrieg gegen Westen zu unternehmen und seine Schiffe in den westlichen Meeren nicht kreuzen zu lassen. Außerdem mußte er zwanzig junge Leute des vornehmsten Adels, darunter seinen eigenen Sohn Antiochus, den Römern als Geiseln stellen. Damit war die syrische Macht für immer gebrochen. Als Antiochus bei seinem Tode (187) sein Reich seinem Sohne Seleukus Philopator hinterließ, hatte dieser nichts Nötigeres zu thun, als auf Mittel zu sinnen, wie die an die Römer zu zahlenden Gelder aufgebracht werden könnten. Es ist herzlich wenig, was wir über die Zustände Palästinas während seiner Regierung erfahren. Er sandte den Dränger hin über die Zierde seines Reiches.[1]) Er herrschte ohne Erfolg und schwach wegen der

1) Nach Jerusalem kam dieser „Dränger" in Gestalt eines gewissen Heliodorus, der im Auftrage des Königs den Tempelschatz wegführen sollte, zurückgekehrt aber seinem Herrn berichtete, er solle seinen Todfeind mit solchem Auftrage nach Jerusalem schicken; so schlimm sei er mißhandelt worden. Übrigens ließ auch Seleukus Philopator so gut wie sein Vater die Kosten des jerusalemer Tempeldienstes aus der Staatskasse bestreiten.

Niederlage seines Vaters. In Jerusalem war damals der Großsteuerpächter Joseph gestorben. Seine älteren Söhne hatten schon früher ihren Stiefbruder Hyrkan bekämpft und ihrer zwei waren bei dieser Gelegenheit gefallen. Jetzt, nach des Vaters Tode, brach der Kampf aufs Neue aus. Als Hyrkan sah, daß er nichts ausrichten könne und daß auch der Hohepriester sich auf die Seite seiner Brüder schlage — nach dem Bericht war es Simon, was wieder auf eine spätere Regierungszeit dieses Mannes hinweist —, da beruhigte er sich und blieb jenseits des Jordans, indem er von seiner Burg aus die Araber überfiel und ausraubte. So soll er die sieben letzten Jahre des Seleukus Philopator gewirtschaftet haben. Als 176 v. Chr. des Seleukus Bruder Antiochus IV. Epiphanes auf den Thron kam, wurde Hyrkan wegen seines Treibens zur Rechenschaft gezogen und er erkannte ohne Zweifel, daß sein Leben verwirkt sei. Denn auch diesem neuen Könige kam es jedenfalls ebenso auf den Besitz des großen Vermögens des Hyrkan wie auf die Herstellung der Ordnung im Reiche an. Hyrkan tötete sich und Antiochus IV. confiscierte sein Vermögen.



Gesims von den angeblichen Gräbern der Richter bei Jerusalem. Gegenwärtiger Zustand.

Zweites Capitel.

Der Befreiungskampf der Makkabäer bis zum Tode des Judas.

1. Antiochus IV. und der Hohepriester Jason.

Antiochus IV. von Syrien, mit dem Zunamen der Edle (Epiphanes) war ein Sohn Antiochus III. des Großen. Nach dem schmählichen Friedensschlusse seines Vaters mit den Römern im Jahr 189 v. Chr. kam der junge Antiochus mit 19 andern edeln Jünglingen des hellenistisch-syrischen Adels als Geisel nach Rom. Er wurde dort durchaus seiner hohen Geburt entsprechend erzogen und war mit dem jungen Adel der mächtig aufblühenden Weltstadt vielfach befreundet. Im Jahr 176 v. Chr. berief ihn aber sein älterer Bruder, Seleukus IV. Philopator, der seit dem Tode Antiochus III. (187 v. Chr.) König war, nach Syrien zurück und sandte seinen eigenen elfjährigen Sohn Demetrius statt seiner nach Rom. Noch war Antiochus Epiphanes auf der Heimreise nach Syrien begriffen, da erreichte ihn die Kunde von dem Tode seines königlichen Bruders. Seleukus IV. war in dem syrischen Antiochien ermordet worden. Sein Mörder, ein Höfling Namens Heliodorus — vielleicht derselbe, der den Tempelschatz in Jerusalem vergeblich auf Befehl des Seleukus hatte rauben wollen — wurde von dem pergamenischen Könige Eumenes und dessen Bruder Attalus vom Throne gestoßen und dieselben Fürsten führten nun den neuankommenden Antiochus in sein Reich ein. Es liegt nicht allzu fern, alle diese Veränderungen auf einen zusammenhängenden Plan der Römer zurückzuführen. Wie dem nun sei, der neue König zeigte sich bald im Unterschiede von seinem Bruder thätig und seiner Herrscherstellung deshalb nicht unwert. Persönlich vergnügte er sich zwar oft genug in recht läppischen Scherzen, wie wenn er einen im Bade mit einer überaus köstlichen Salbe übergießen ließ, um die ihn jener beneidet hatte, wobei er selbst zuschaute; oder wenn er sich unangemeldet plötzlich in eine ihm unbekannte frohe Gesellschaft zu deren größtem Erstaunen mischte, um an ihr teilzunehmen. Doch das ist jenes leichte gräcisierende Wesen, das die damalige gebildete Welt überhaupt gerne zur Schau trug, und wenn derselbe Mann sich andrerseits wieder von seinen orientalischen Unterthanen als Gott bezeichnen und verehren ließ, so liegt die Schuld dieses seltsamen Widerspruches weniger an ihm als an den von ihm bereits überkommenen Verhältnissen. Derselbe Widerspruch begegnet uns fast auf jedem Blatte der damaligen ägyptischen Geschichte

Aber als Herrscher hatte Antiochus während seines römischen Aufenthaltes offenbar manches gelernt. Wir haben schon gesehen, wie er im Ostjordanlande dem Treiben jenes Hyrkan ein Ende machte. Seine Feldzüge hat er mit Geschick und siegreich geführt, er hat es auch mitten in seinem Siegeslaufe verstanden, sich einer größeren Gewalt klug zu unterwerfen. Ein Römer, der für die politischen Plane dieses Antiochus nicht wohl einen Sinn haben konnte, hat doch seine Gaben an die Städte und seine Hochschätzung der Religion wahrhaft königlich genannt.

Das Unglück des Seleucidenreiches war von Anfang an sein Mangel an rechter Einheitlichkeit gewesen. Antiochus IV. schlug einen neuen Weg ein, solche Einheitlichkeit zu erreichen: das führte ihn zu verhängnisvollen Streitigkeiten mit den Juden und gab ihm eine traurige Berühmtheit in der Geschichte. Der Hohepriester Onias III., der Sohn des durch Jesus Sirach verherrlichten Simon, hatte sich gegen Ende seiner Regierung durch eine Reise zu Seleukus IV. mißliebig gemacht. Er hatte diese Reise unternommen, um sich wegen allerhand auf ihn gehäufter Verleumdungen zu rechtfertigen. Aber er lernte durch Erfahrung, wie klug sein Großvater Onias II. gewesen war, als er trotz des Drängens seines Neffen Joseph damals nicht an den Hof des ptolemäischen Königs ging. Die Partei, die Onias III. bei dem syrischen Hofe verleumdet hatte, deutete jetzt seine Reise nach Antiochien als Verrat am eigenen Volke. Onias mußte ja, um sich zu rechtfertigen, über gewisse Juden bei dem heidnischen Herrn Klage führen. Dazu kam er offenbar an dem syrischen Hofe nicht recht an. Unter seiner Regierung war der Tempelraub des Heliodorus mißglückt. Er hatte auf strenge Gesetzlichkeit gehalten, seine Gegner hatten sich mit der hellenistischen Bildung befreundet. Nun hatten die Seleuciden freilich immer den Heiden gegenüber die Besonderheit der jüdischen Sitte geschützt. Jetzt, wo sich innerhalb des Judentums eine hellenistisch-freigesinnte und eine starrconservative Richtung bekämpften, wo noch dazu die hellenistisch gesinnten Juden die heiligen Schätze des Tempels für den König flüssig zu machen versprachen, während die Altgläubigen diese Schätze eifersüchtig vor fremden Eingriffen bewahrten — grade um dieses letzten Punktes willen war es in Jerusalem schon zu Mord und Totschlag gekommen —, da konnte Onias III. trotz all seiner offenkundigen Treue und Frömmigkeit am syrischen Hofe kaum auf großen Erfolg rechnen.

Wir wissen nicht, ob er bei Seleukus IV. etwas ausrichtete; jedenfalls hatte Antiochus IV. sich noch nicht lange in den Vollbesitz seines Reiches gesetzt, als der Bruder dieses Onias III. ihm mit merkwürdigen, für einen Juden gradezu ruchlosen Vorschlägen sich nahte. Dieser Bruder Onias III. und jüngere Sohn des früheren Hohenpriesters Simon hieß mit seinem jüdischen Namen Jesus; ein Zeichen der Zeit war es schon, daß mit diesem Manne die Reihe der doppelnamigen Juden beginnt; er übersetzte seinen Namen in das Griechische und nannte sich als Hellenist Jason. Er machte

nun dem neuen syrischen Könige den Vorschlag, er wolle ihm zu den 300 Silbertalenten, die der Hohepriester offenbar seit dem römisch-syrischen Friedensschlusse statt der noch zur Zeit Onias II. an die Ptolemäer gezahlten zwanzig Silbertalente aufzubringen hatte, noch sechzig weitere verschaffen und aus einer andern, neu zu erschließenden Quelle noch achtzig, wenn der König ihn an Stelle seines Bruders Onias zum Hohenpriester ernenne. Weiterhin versprach er noch volle 150 Talente, wenn ihm gestattet würde, aus eigener Macht in Jerusalem ein Gymnasion und ein Ephebeion (Ring- und Turnstätten für die Jugend) zu errichten und den Bewohnern Jerusalems das antiochenische Bürgerrecht zu erwerben. Es ist nicht zu verwundern, daß Antiochus auf diese Vorschläge des Jason gern einging. Geldbedürfnis war damals im syrischen Reiche im höchsten Maße vorhanden. Weiterhin kam aber Jason mit seinen Gräcisierungsvorschlägen einem Herzenswunsche aller hellenistischen Könige entgegen. Bei dem Charakter Jasons ist wohl auch anzunehmen, daß diese Vorschläge mit Rücksicht auf einen bekannten persönlichen Wunsch des Herrschers erfolgten. Immerhin ist aber auch nicht zu vergessen, daß Jason solche Vorschäge gar nicht hätte machen können, wenn er nicht eine große, griechenfreundliche Partei hinter sich gewußt hätte. Es war zunächst noch kein Heidentum, das er einführen wollte. Er mochte in seinen Gedanken sich leichtlich einreden, es sei ein vaterländisches Werk, das er vollbringe. Er wollte seine Vaterstadt auf die Stufe der Bildung heben, welche die griechischen Städte ringsum so blühend machte. Er wollte ihren Bürgern die Rechte der Bürger der syrischen Hauptstadt verleihen. Wenn er dabei sich selbst eine hohe Machtstellung und vielleicht trotz der hohen Abgabe an den König doch noch einigen materiellen Gewinn zu verschaffen hoffte, so erschien ihm das jedenfalls einerseits als der verdiente Lohn einer großen Arbeit, andrerseits war diese Arbeit gar nicht wohl auf anderm Wege zu vollbringen. Unbedingt verwerflich mußte freilich in den Augen jedes frommen Juden die Absetzung eines Hohenpriesters sein, der auf Lebenszeit sein Amt bekleiden sollte, also nach jüdischem Gesetze gar nicht abgesetzt werden konnte, und dieses Vorgehen des Jason gegen den regierenden Hohenpriester war um so schlimmer, als derselbe sein Bruder war und seiner Amtsführung offenbar kein wesentlicher Vorwurf gemacht werden konnte. Endlich ist diese Abmachung zwischen Jason und Antiochus IV. nur die gesteigerte Wiederholung dessen, was jener Joseph, der Sohn des Tobias, keine fünfzig Jahre vorher am ptolemäischen Hofe verübt hatte. Denn auch Jason konnte die Versprechungen, die er dem Könige machte, offenbar nur durch Bedrückung seiner Volksgenossen erfüllen und bei ihm gestaltet sich das Urteil notwendig noch schlimmer als bei Joseph, weil er die höchste priesterliche Würde seines Volkes zum Zweck gemeiner Erpressung an sich riß. Freilich war dieser nächste Zweck seines Hohenpriestertums für ihn selber nicht der höchste; er mußte ja eine überaus große Summe an den König bezahlen; aber auch nach dem Urteil seiner Zeit war es nimmermehr erlaubt, die eigenen Volksgenossen zu bedrängen, die

geheiligte Person des Hohenpriesters und damit Gottes Gesetz anzutasten, nur um ein verhältnismäßig doch kleines Ziel, die Gleichstellung Jerusalems mit gebildeten Heidenstädten zu erreichen.

Jason setzte bei Antiochus IV. leichtlich alles durch. Was kein heidnischer König auf eigene Faust hin gewagt hatte, vollbrachte er auf das Anstiften eines angesehenen gebornen Juden. Er setzte Onias III. ab und ernannte selber dessen Bruder Jason zum Hohenpriester. Das war eine bisher unerhörte Einmischung in die religiösen Einrichtungen des jüdischen Volkes; der syrische König erlaubte sich dieselbe, nachdem er dazu ausdrücklich aufgefordert worden war. So wurde denn auch am Fuße der Burg von Jerusalem ein Gymnasion errichtet und die Überlieferung sagt, die Priester im Tempel hätten sich keine Zeit mehr genommen, den Opferdienst dem Gesetze gemäß zu vollziehen, so mächtig habe es sie gedrängt, das Spiel der Diskuswerfer mitzumachen. Freilich gab den zuschauenden Griechen das Auftreten nackter jüdischer Jünglinge erst recht Anlaß zum Spotte. Das altheilige Merkmal des Judentums wurde offen verhöhnt. Und Jason wußte zum mindesten nicht abzuwehren, was die einfache Folge seiner hellenistischen Bemühungen war. Es gab junge Jerusalemer, die das Bundeszeichen Jahves an ihrem Leibe künstlich vernichteten. Immerhin traf die Schuld dieses Vergehens den Jason nicht unmittelbar. Einen weit schlimmeren Eindruck als durch alles Vorhergehende machte aber dieser Hohepriester, als er bei Gelegenheit eines Festspieles zu Tyrus, bei dem der König zugegen war, durch einige zu Antiochenern umgewandelte Bewohner von Jerusalem Opfergaben an den phönicischen Herakles überreichen lassen wollte. Hier wagten es gradezu die Abgesandten nicht, die Absicht ihres Absenders auszusprechen. Sie gaben die 300 Silberdrachmen zwar als ein Festgeschenk ab; jedoch nicht zum Opfer für Herakles, sondern zum Bau neuer Dreiruderer. Natürlich hatte Jason auch hiebei nicht eigentlich die Absicht, sein Judentum zu verleugnen; er wollte nur eben in hellenistischer Weise Jude sein, d. h. er wollte die freundliche Sitte des ihn umgebenden Heidentums mitmachen, das neben der eigenen Gottesverehrung gerne auch die fremde schützte und ehrte. Hatten es die Jerusalemer nicht ungerne gesehen, wenn Ptolemäus Euergetes I. und Ptolemäus Philopator in ihrem Tempel opfern ließen und wenn die späteren syrischen Könige den Opferdienst des jerusalemer Tempels bezahlten — was freilich jetzt unter Jason auch ein Ende hatte —, so schien es nur die Kehrseite derselben Anschauung zu sein, wenn auch die Juden im Tempel des Herakles zu Tyrus ein Opfer darbrachten. Aber nicht so dachten die gläubigen Juden. Die Opfer der Heiden im jerusalemer Tempel betrachteten sie als ein Zeichen der Herrlichkeit ihres Gottes, aber diese Herrlichkeit Gottes schien vernichtet, wo sich Juden dazu hergaben, fremden Göttern Geschenke zu bringen. So hatte einstmals schon der Prophet Elia geurteilt, als die Boten des kranken Königs Ahasja in die Philisterstadt Ekron mit ihren Geschenken zogen, um Baal-Sebub zu fragen. Und die religiöse Entwicklung Israels, die große prophetische und gesetzliche

Bewegung hatte diesen Gedanken Einzelner allmählich dem ganzen jüdischen Volke als ein unveräußerliches Besitztum mitgeteilt. Jetzt war man vor die Frage gestellt, ob diese große geschichtliche Vergangenheit Israels im Sande verlaufen dürfe. Diesmal hatte also noch das religiöse Ehrgefühl der Juden den Versuch des Jason zu nichte gemacht.

Bald darauf hatte Jason Gelegenheit, seinen hohen königlichen Gönner in den Mauern Jerusalems zu empfangen. In Ägypten war nemlich der Schwiegersohn Antiochus des Großen und Schwager Seleukus IV. und Antiochus IV., König Ptolemäus Epiphanes, schon im Jahre 181 v. Chr. gestorben. Er hinterließ zwei unmündige Söhne Ptolemäus Philometor und Physkon. Philometor war nächster Thronerbe. Als er soweit herangewachsen war, daß er bei Tisch obenan gesetzt werden konnte, wurde ein großes Fest veranstaltet, zu welchem auch sein Oheim Antiochus IV. von Syrien einen Gesandten schickte. Bei dieser Gelegenheit nahm aber Antiochus eine große Entfremdung des ägyptischen Hofes vom syrischen wahr. Namentlich scheint der Besitz von Cölesyrien, Phönicien und Palästina den Syrern von den Ägyptern mißgönnt worden zu sein; möglich ist, daß auch die syrische Königin-Mutter, Kleopatra, das Feuer schürte, da sie durch ihren Heiratsvertrag ein Recht auf diese Provinzen zu haben meinte, während man sich sonst am ägyptischen Hofe lieber auf die weit ältere Abmachung zwischen Ptolemäus Lagi und Seleukus Nikator vor ihrem gemeinsamen Kampfe gegen Antigonus berief. So traf denn Antiochus IV. Epiphanes alle Maßregeln, um sein Land für den Fall eines Krieges mit Ägypten zu schützen. Deshalb kam er auch in die wichtige Hafenstadt Joppe und von da nach Jerusalem. Jason empfing ihn auf das glänzendste. Ein Fackelzug ging ihm aus der Stadt entgegen; mit lautem Zurufe wurde er begrüßt und hereinbegleitet. Über die Dauer des Aufenthaltes erfahren wir nichts. Dem Hohenpriester hat aber alle seine Liebesmühe nicht viel geholfen. Er hatte gewiß an seinem Vorgänger und an seinem Volke nicht schön gehandelt und dennoch sollte er bald in beiden Beziehungen seinen Meister finden.

2. Der Streit um das Hohepriestertum.

Ein Jude vom Stamme Benjamin, aber als Hellenist kenntlich schon durch seinen griechischen Namen Menelaus, aus angesehner Familie, wurde von Jason zur Ablieferung der versprochenen Gelder und zur Berichterstattung zum Könige gesandt. Der Bruder dieses Menelaus, Simon, hatte sich bei Seleukus IV. dadurch verdient gemacht hat, daß er den Blick des Königs auf den jerusalemer Tempelschatz lenkte, was damals zu der freilich mißglückten Sendung des Heliodorus nach Jerusalem den Anlaß gab. Nachher war Simon ein Hauptgegner des früheren Hohenpriesters Onias III., des Bruders des Jason, gewesen. Derselbe Geist, der in diesem Simon lebte, scheint auch seinen Bruder Menelaus beherrscht zu haben. Als Menelaus an den syrischen

Königshof kam, wußte er sich ebenso geschickt daselbst zu benehmen, wie wir das als die neujüdische Art jener Zeit von Joseph, Tobias Sohn und seinem Sohne Hyrkan, und erst wenige Zeit früher von dem jetzt regierenden Hohenpriester Jason kennen gelernt haben. Er überbot den Jason um 300 Silbertalente und erkaufte sich so auf die schmählichste Weise die hohepriesterliche Würde. So ward eine Gesetzesvorschrift nach der andern bei Seite geschoben. Denn Jason hatte zuerst die dem Gesetze nach unmögliche Absetzung eines Hohenpriesters von dem heidnischen Könige erkauft. Nun geschah das Unglaubliche, daß ein Mann, der gar nicht zum heiligen Stamme Levi gehörte, also im Tempel nicht einmal die untergeordneten heiligen Dienste hätte verrichten dürfen, mit einem Schlage und um schnödes Geld in die höchste priesterliche Stellung gelangte, deren Besitz nach mosaischem Rechte nur ganz bestimmten Familien aus dem Geschlechte der Aharoniden zukam. Es kann uns nicht wundern, daß Jason sich dem königlichen Beschlusse gegenüber nicht halten konnte. War doch sein eigenes Hohepriestertum nur durch Gewaltthat wirklich geworden und entzog ihm doch derselbe Mann seine Gnade, dessen Gnade allein ihn mit dem hohenpriesterlichen Schmucke bekleidet hatte. Aber während Onias III. seinem Bruder offenbar gutwillig gewichen war, setzte sich Jason dem anrückenden Menelaus gegenüber eine Zeit lang zur Wehr, bis er endlich vertrieben nach dem Ammoniterlande hinüber floh. Menelaus aber bemächtigte sich des Hohepriestertums. Sein Auftreten war nichts weniger als priesterlich. Er hauste wie ein blutdürstiger Tyrann und ein wildes Tier. Da kann man begreifen, daß Jason der Mehrheit des Volkes noch immer lieber war, als Menelaus. Nur in einer Familie hatte Menelaus treue Anhänger, im Geschlechte des Tobias, des längst verstorbenen Vaters des damals auch schon verstorbenen Generalpächters Joseph. Diese Familie kannte so gut wie die seinige und wie sein Vorgänger Jason keine religiösen und keine wissenschaftlichen Ideale; der ganze Ehrgeiz dieser Leute richtete sich auf möglichste soziale und ökonomische Unabhängigkeit. Zur Erreichung dieser Ideale war ihnen kein Mittel zu schlecht. Wir haben schon darauf hingewiesen, daß unter diesen Verhältnissen die Begriffe für Zöllner und Sünder in der Auffassung des jüdischen gemeinen Mannes zusammenliefen; es ist aber auch zu betonen, daß ganz naturgemäß seit dieser Zeit die Begriffe für reich und gottlos und für arm und fromm mit einander verschmolzen. Denn die Zöllner waren die Reichen und wie der Zoll für die heidnischen Herrn von ihnen eingetrieben wurde, so vertraten sie auch durchgängig den geistigen Einfluß des hellenistischen Heidentums auf die Judengemeinde, der sie doch selber entstammt waren. Ihr Treiben mußte naturgemäß gleichzeitig als Verrat an Gott und als Verrat am Vaterlande erscheinen.

Menelaus konnte übrigens das Geld, das er versprochen hatte, nicht zahlen und wurde infolge dessen von dem syrischen Befehlshaber der jerusalemer Burg gemahnt, da dieser Befehlshaber zugleich oberster Steuereinnehmer war. Es kam zwischen beiden Männern zu Auseinandersetzungen

und sie wurden beide vom Könige vorgeladen. Da ließ aber Menelaus in Jerusalem seinen Bruder Lysimachus als Stellvertreter zurück. Als er nach Antiochien kam, war der König nicht dort. Unruhen in Cilicien hatten ihn weggerufen. Zur Ordnung der Regierungsgeschäfte während der Abwesenheit des Königs war ein Andronikus bestellt. Diese Sachlage beutete Menelaus aus. Er bestach den Andronikus mit Goldgefäßen aus dem Tempel. Das scheint nun große Erbitterung unter der Judenschaft erregt zu haben. Und ein Mann namentlich lebte in der Nähe von Antiochien, der die Wirksamkeit dieses Hohenpriesters mit scharfem Auge beobachtete. Über dem Orontes, nur durch ihn von Antiochien getrennt, lag das Städtchen Daphne. Hier war eine heilige Freistätte für politische Verbrecher. Hieher hatte sich auch der frühere Hohepriester Onias III. nach dem Sturze durch seinen Bruder Jason zurückgezogen. Dieser Mann erfuhr von den Geschenken des Menelaus an den königlichen Statthalter Andronikus. Er brachte weiter in Erfahrung, daß Menelaus in seiner Geldnot andere heilige Gefäße des jerusalemer Tempels nach Phönicien verkauft habe. Da wagte er es, offenherzig dem Menelaus Vorwürfe zu machen. Das war nun freilich sein Verderben. Menelaus hinterbrachte wieder dem Andronikus, daß Onias ihn für bestechlich ausgebe, und Andronikus tötete den Onias, nachdem er ihn mit heiligen Versprechungen aus seinem Asyle hervorgelockt hatte. Für diesen Mord soll Andronikus nachher vom Könige abgesetzt und vielleicht sogar mit dem Tode bestraft worden sein, was doch recht fraglich ist.

Menelaus fuhr nach der Rückkehr des Königs in seiner bei Andronikus erprobten Weise fort. Sein Bruder Lysimachus schickte Goldgefäße aus dem jerusalemer Tempel oder deren Erlös nach Antiochien und so wurde des Königs Geldnot beseitigt und sein Zorn über die verfängliche Nichterfüllung der Versprechungen des Menelaus beschwichtigt. Aber jetzt regte sich der allgemeine Unwille in Jerusalem. Es kam zu einem Straßenkampf und Lysimachus mußte vor der Wut des Volkes mit seinen 3000 Mann nach vielen Verlusten weichen. Ja er wurde zuletzt selbst bei dem von ihm geplünderten Schatzhause des Tempels niedergemacht. Damit war nun der jerusalemer Adelsversammlung (Gerusia) die Regierung zugefallen. Sie wandte sich sofort gegen Menelaus. Drei Abgesandte von ihr gingen nach Tyrus, wo Antiochus IV. grade weilte, um den Menelaus als Tempelräuber zu verklagen. Es ist sehr leicht möglich, daß Menelaus auch bei dieser Gelegenheit wieder durch mancherlei freundliche Gaben der Rechtsfindung nachhalf. Antiochus IV. hätte aber in diesem Fall ihm vielleicht auch ohnedies Recht gegeben. Er sah in den Klagen über des Menelaus Tempelraub nur Widerspenstigkeit gegen die Zahlung des auferlegten Tributes. Demgemäß sprach er Recht. Menelaus blieb Hoherpriester, die drei Gesandten der Gerusia wurden hingerichtet. Auch hier wie bei der Erzählung vom Tode Onias III. enthält der jüdische Bericht einen unwahrscheinlichen und in seiner Tendenz sehr durchsichtigen Abschluß. Die Bewohner von Tyrus hätten dem Antiochus

Epiphanes ihren Ärger über seine Rechtsprechung durch eine überaus glänzende Bestattung der Hingerichteten kundgethan. Das wird er ihnen aber wohl verwehrt haben und sie werden schwerlich ein so unbesonnenes Wagnis auf sich genommen haben.

Aber in Jerusalem war der Widerwille über den Mißbrauch des hohepriesterlichen Amtes zu mächtig erwacht, als daß man sich auf den ungerechten Bescheid eines heidnischen Königs hin ruhig gefügt hätte. Onias III. war tot. So war jetzt Jason sein rechtmäßiger Erbe. Derselbe war ja in das Ammoniterland hinübergeflohen. Er konnte unmöglich auf Erfolg einer gegen Menelaus gerichteten Unternehmung hoffen, solange Antiochus IV. diesen schützte. Aber nun zog Antiochus im Jahre 170 gegen Ägypten mit großer Heeresmacht zu Felde, siegte bei Pelusium über die Truppen seines Schwestersohnes Ptolemäus Philometor und nahm diese wichtige Grenzfestung ein. Da hieß es in Palästina einmal, der syrische König sei gefallen. Auf diese Nachricht hatte Jason nur gewartet. Er zog gegen Menelaus, belagerte und erstürmte die Stadt Jerusalem und Menelaus entfloh auf die Burg. Jason aber, der anfangs, wie es scheint, freundlich aufgenommen wurde und großen Anhang fand, machte sich bald durch Rache an seinen früheren Feinden sowie durch offenkundige Gesetzesübertretungen wieder unbeliebt. Er erlangte die Herrschaft nicht und scheint ziemlich schmachbedeckt wieder in das Ammoniterland zurückgegangen zu sein. Aber auch dort war seines Bleibens nicht. Menelaus hatte offenbar bei Antiochus Epiphanes über Empörung geklagt und diese Klage hatte für Jason, wie es scheint, die Folge, daß ihm auch der Araberfürst Aretas, dem das Ammoniterland gehörte, aus einer auf Furcht beruhenden Zuvorkommenheit gegen den Großkönig den Schutz verweigerte, so daß Jason heimatlos von Ort zu Ort fliehen mußte, bis er endlich in Lacedämon Ruhe fand. Die Lacedämonier hatten nemlich unter der Regierung des Onias III., seines Bruders, herausgefunden, daß sie die nächsten Anverwandten der Juden seien, und infolge dessen durch eine feierliche Gesandtschaft mit den Juden ein Treubündnis geschlossen. Darauf hat sich Jason augenscheinlich berufen.

3. Der jerusalemer Tempelraub und die Religionsverfolgung.

Auch für Jerusalem war der Kampf des Jason mit Menelaus verhängnisvoll. Antiochus Epiphanes konnte darin nur offne Empörung sehen. Er eilte noch im Jahre 170 v. Chr. aus Ägypten herbei und behandelte die Stadt als im Kriege gewonnen. Zwar ward er von seinen Anhängern ohne Kampf in sie eingelassen. Trotzdem soll er seinen Soldaten geboten haben, alle die ihnen in den Weg kämen, erbarmungslos niederzuhauen. Im Übermut des Sieges ging er jetzt auch in den Tempel. An Stelle der sachten Beraubung, wie sie Menelaus geübt hatte, setzte der König den offenen Tempelraub. Der goldne Räuchertisch, der goldne Leuchter mit den dazu

gehörigen Geräten, der Schaubrottisch mit Weinkannen, Schalen, goldnen Opferpfannen, sogar der Vorhang, die Kränze und der goldne Schmuck des äußeren Tempels wurden geraubt. Zudem wurde natürlich alles im Tempelschatze befindliche Geld mitgenommen. Auch die Verwaltung des Ortes wurde, wie es scheint, neu bestellt. Über Jerusalem wurde ein Phrygier, Namens Philippus, gesetzt, der noch roher als der König selbst dort wirtschaftete. Menelaus blieb natürlich Hoherpriester. Die Aufgabe beider Männer war, das jüdische Volk zum Gehorsam gegen den König in jeder Weise zu zwingen. Aber bald mußten sie die Erfahrung machen, daß der vollständigen Hellenisierung dieser Provinz ein fast unübersteigliches Hemmnis im Wege stand, das war die bisher von allen hellenistischen Fürsten den Juden garantierte Giltigkeit des mosaischen Gesetzes. Dieses Gesetz regelte in einer für die übrige Völkerwelt vollkommen unbekannten Weise fast alle Lebensäußerungen des Volkes. Speise und Trank, das geschlechtliche Leben, Arbeits- und Feiertag, der gesamte Ackerbau, die Abgaben an die Priesterschaft waren in genaue heilige Ordnungen gebannt, deren Verletzung Sünde hieß. Durch das Bilderverbot schien der künstlerische Sinn des Volkes gelähmt, durch das Verbot der Ehe mit Heiden war das wirksamste Mittel der Hellenisierung des Volkes unmöglich gemacht. So ist es ganz glaublich, daß aus den hellenistischen Kreisen zu Jerusalem selbst die Aufforderung an den König erging, das Gesetz der Juden aufheben zu lassen. Einfach folgerichtig aber war es, wenn sich Antiochus Epiphanes dann auch nicht mehr mit einem gemäßigten Judentum zufrieden gab, sondern zugleich mit der hellenistischen Städteordnung auch die hellenische Götterverehrung in Jerusalem einzuführen beschloß.

Soweit kam es freilich erst zwei Jahre nach dem jerusalemer Tempelraub, also 168 v. Chr. In der Zwischenzeit hatte Antiochus IV. noch zwei Feldzüge gegen Ägypten unternommen, deren erster ihn bis vor das feste Alexandrien und bis zur Herstellung einer Doppelherrschaft der beiden Brüder Ptolemäus Philometor und Physkon führte, wobei Antiochus die Sache des älteren, Philometor, vertreten hatte. Der zweite Feldzug des Antiochus gegen beide Brüder war überaus glänzend und siegreich, wieder stand der syrische König vor Alexandrien; da erschien plötzlich eine römische Gesandtschaft unter seinem früheren Studienfreunde Popilius Länas im Lager des Antiochus IV. Antiochus ging dem Popilius entgegen, ihn zu küssen und ihm die Hand zu schütteln. Popilius Länas aber streckte ihm statt jeder Antwort den schriftlichen Senatsbeschluß, der ihn hieherführte, entgegen und gebot ihm zu lesen und zu befolgen. Der Senatsbeschluß aber lautete auf sofortige Beendigung des Krieges. Betreten erklärte Antiochus, er wolle die Sache in Erwägung ziehen. Da beschrieb der stolze Römer mit dem Stocke in seiner Hand einen Kreis um Antiochus und erklärte, das sei der Ort, an dem er sich zu beraten habe; von da dürfe er nicht weggehen ohne Erklärung darüber, ob er dem Senate gehorchen wolle, d. h. ob er Roms Freund oder Feind sein wolle. Noch blutete das Reich des Antiochus an den furchtbaren Wunden, die es im Kriege seines Vaters

mit den Römern erhalten hatte, und eben jetzt war die Kunde von der Vernichtung des hellenistisch-macedonischen Reiches in der Schlacht bei Pydna (Juni 168) zu Antiochus herübergedrungen. Da gab es kein langes Überlegen. „Ich werde thun, was der Senat für gut findet" erklärte er und der Krieg mit den beiden Ptolemäern war zu Ende. Die Römer hatten die Ausbreitung des syrischen Reiches gefürchtet. Ihre Herrschsucht litt nicht, daß neben ihnen noch eine Großmacht am Mittelmeere vorhanden sei. Antiochus aber handelte jedenfalls klug, wenn er ihrer Macht sich fügte. Daß er die Stimme der Klugheit bei solch roher Herausforderung überhaupt noch hörte, bezeugt eine große Selbstbeherrschung.

In der Aufregung über diesen Mißerfolg aber war er, wie es scheint, den Vorschlägen der von ihm bestellten Ratgeber in jüdischen Angelegenheiten besonders zugänglich. Es scheint, daß man sich diesen Mißerfolg des tempelräuberischen und mörderischen Königs in Jerusalem zu Herzen genommen und darin den Anfang der göttlichen Strafe über ihn gesehen hatte. Nur so erklärt sich das plötzliche, überaus harte Vorgehen des Antiochus. Er sandte zunächst einen Steuerobersten Apollonius gegen Jerusalem mit großer Heeresmacht. Der that anfangs ganz friedlich; aber als Sabbat war, hieß er seine 22,000 Soldaten unter Waffen treten und jeden, der sich zeige, niederschießen. Dann drang er in die Stadt ein mit Morden und Brennen; die Mauern, die Häuser wurden geschleift; Weiber, Kinder, Vieh weggetrieben; alles bewegliche Gut geplündert. Neu aufgebaut wurde dagegen die Davidsstadt mit großer, starker Mauer und starken Thürmen; hier wurde der Raub aus der Plünderung Jerusalems zusammengehäuft; hier hausten Heiden und Heidengenossen; von dieser Hochburg (Akra) aus überwachten und verunreinigten sie durch ihr Treiben die heilige Stätte, so daß die Feste und Sabbate nicht mehr ungestört gefeiert werden konnten. Schon jetzt floh ein großer Teil der Bevölkerung aus der Stadt auf das flache Land, Und doch waren das nur die Anfänge einer drückenden Verfolgung. Nach dem Wortlaute der ältesten Überlieferung erging ein Erlaß des Königs, „daß alle zu einem Volke sein und jeder seine Eigenart aufgeben solle". Das war höchst wahrscheinlich die allgemeine Begründung des besondern Gebotes an die Juden. Dasselbe wurde durch eine königliche Botschaft, deren Führer Athenäus hieß, nach Jerusalem und den Städten Judas überbracht. Es lautete auf Einführung neuer Lebensordnungen: verboten ward der herkömmliche Opferdienst in Jerusalem, die Sabbat- und Festfeier, die Beschneidung, die Beschäftigung mit dem Lesen und Lehren des Gesetzes; geboten wurde der heidnische Gottesdienst mit seinen vielen Altären, heiligen Hainen, Gottesbildern, mit seinen dem Juden oft unreinen Opfertieren. Und auf die Übertretung dieses königlichen Befehls war der Tod gesetzt; besondere Aufseher hatten seine genaue Befolgung zu überwachen. Dem ganzen Unternehmen wurde die Krone aufgesetzt, als am 25. Kaslew (Dezember) 168 v. Chr. ein heidnischer Altar, auf dem Schweine dargebracht wurden, oben auf dem großen Brandopferaltar errichtet worden ist. Damit war der Höhepunkt der Verfolgung erreicht.

Wendet man von hier aus die Blicke zurück und fragt sich, wie denn die Juden eigentlich so rasch in solche Not kamen, so sind hier offenbar zwei Hauptursachen wirksam gewesen, die von bestimmten Nebenumständen begleitet eine solche Wirkung hervorriefen. Die erste Hauptursache war die Geldnot der syrischen Könige seit dem römisch-syrischen Friedensschlusse von dem Jahr 189 v. Chr. Unter dieser Geldnot haben sicher damals alle Provinzen des syrischen Reiches leiden müssen. Die andere Hauptursache des furchtbaren Unglücks, das damals das jüdische Volk traf, lag in der Verschlechterung des Charakters vieler Juden durch den Einfluß des Hellenismus. Die Bewunderung der philosophischen und ästhetischen Bildung der Griechen führte zur Geringschätzung der Bestandteile der heimischen Religion, die nicht mit den philosophischen Erkenntnissen des Auslandes sich vergleichen und messen ließen. Ferner fand die Erwerbslust in den großen hellenistischen Reichen umfassendere Aussichten, als auf dem Boden der engen jüdischen Heimat. Der Jude wurde zum vaterlandslosen Geldmenschen. Es war ein tragisches Schicksal, daß grade die edeln Bestandteile des jüdischen Volkes zum ersten Male unter diesen Mißgeburten des Judentums zu leiden hatten. Denn daß Antiochus IV. eine Änderung der Religion der Juden durchsetzen wollte, war eine nicht dem weitherzigen Hellenentum entstammte Maßregel. Wir sahen, wie Antiochus dazu kam einen Hohenpriester abzusetzen, später sogar einen nichtlevitischen Hohenpriester einzusetzen; wir sahen, wer ihm zuerst die Schätze des jerusalemer Tempels flüssig machte, wer ihm die jüdische Gesetzlichkeit als Lust zur Empörung darstellte: so können wir uns nicht wundern, wenn Antiochus endlich dem Drängen dieser mächtigen und angesehnen Juden nachgab und auf ihr Anstiften gegen ihre Volksgenossen etwas unternahm, was in der römisch-griechischen Welt bis dahin unerhört war, eine Religionsverfolgung. Für die Geschichte Israels sind dagegen Kämpfe und Verfolgungen um der Religion willen nichts Neues. Die ganze Geschichte der Propheten verläuft in solchen. Die Kehrseite der Reformen des Elia, des Hiskia, des Josia, ja schließlich auch des Nehemia war nichts anderes als Religionsverfolgung. Namentlich die Reform des Josia verlief kaum weniger gewaltsam als dieses Unternehmen des syrischen Königs. Der Unterschied war nur der, daß jetzt wieder alles zu nichte gemacht werden sollte, was die prophetische und gesetzliche Bewegung in jahrhundertelangem Ringen zu Wege gebracht hatte.

Die Maßregeln des Antiochus wurden mit aller Strenge durchgeführt. Die Gesetzesbücher wurden verbrannt; wer sie verborgen hatte, wurde getötet. Ebenso traf der Tod jeden, der einen Knaben beschnitt, also namentlich viele Mütter. Endlich wurde eine große Zahl Menschen hingeschlachtet, die sich weigerte, unreine Speisen zu essen. Besonders abscheuerregend war für die Juden das Treiben im Tempel, in dessen Hallen die wildesten Orgien gefeiert wurden. Als sich manche entschlossen, in die hellenistischen Städte der Umgegend zu ziehen, in denen sie sicher ihrem Glauben nachleben zu dürfen hofften, wurde auf den Rat eines gewissen Ptolemäus hin das königliche Gebot auch

auf diese Städte ausgedehnt, so daß ein Entrinnen kaum mehr möglich schien. Man durfte weder Sabbat, noch die herkömmlichen Feste feiern, ja nicht einmal bekennen, daß man ein Jude sei. Selbstverständlich waren die meisten zu schwach, um in solcher Versuchung Stand zu halten. Die lange Gewöhnung an griechisches Wesen seit Beginn der Ptolemäerherrschaft bis auf Jasons Hohepriestertum hatte Unzählige zu diesem letzten Schlage reif gemacht. Viele haben ohne Zweifel die neuen Einrichtungen verwünscht und sich ihnen doch als einer harten Notwendigkeit unterworfen. Aber die thatkräftigen, glaubensstarken und vaterlandsliebenden Juden gingen lieber in den Tod, als daß sie ihrem Glauben und ihrer heiligen Sitte untreu geworden wären. Und alle betrauerten tief, daß Gottes schwerer Zorn auf Israel lastete.

In dieser Zeit hatten auch die Samariter, die man für eine jüdische Sekte hielt, zu leiden. Da wandten sie sich mit einem für dieses Volk sehr kennzeichnenden Briefe an den König. Die Adresse lautet: An König Antiochus, den Gott, den Edeln Bericht der Sidonier zu Sichem. In dem Schreiben wird die samaritanische Sabbatfeier als Nachbildung der jüdischen bezeichnet und gesagt, dieselbe sei eingeführt worden als abergläubisches Mittel gegen das häufige Auftreten der Pest. Nachdem auf diese Weise die heikelste Frage glücklich gelöst ist, wird der Bau eines namenlosen Tempels auf Garizim und die Darbringung der üblichen Opfer erwähnt, dann über die mißbräuchliche Anwendung der Judengesetze auf die Berichterstatter Klage geführt, weiter um die Erlaubnis gebeten, den Tempel auf Garizim dem Zeus zu weihen, und endlich eine Vergrößerung der königlichen Einkünfte für den Fall der Beruhigung ihres Landes versprochen. Im Jahr 167 erfolgte denn auch ein königlicher Befehl an die Statthalter, der die Wünsche dieser in Sichem wohnenden Sidonier erfüllte. Gegen die Juden aber dauerte die Verfolgung fort.

4. Schriftwerke aus der Verfolgungszeit.

Die Stimmung während dieser Religionsverfolgung erkennen wir noch deutlich aus einzelnen Liedern des Psalmbuchs. So beginnt ihrer eines mit der Frage, warum doch Gott die Seinigen verwerfe und über die Schafe seiner Weide so zürne, woran sich die Aufforderung an Gott schließt, sich der von ihm erworbenen Gemeinde und des von ihm bewohnten Berges Zion anzunehmen. Dann folgt die Schilderung des Unglücks: „Alles verderbt ein Feind im Heiligtum. Es brüllen deine Gegner inmitten deines Festhauses; ihre Zeichen setzen sie zu Zeichen ein. Sie erscheinen wie einer, der im Dickicht des Holzes eine Axt emporhebt. Sein Schnitzwerk zumal zerschlagen sie mit Beil und Hämmern. Sie stecken in Brand dein Heiligtum, reißen entweihend zur Erde die Wohnung deines Namens. — Sie verbrennen alle Gotteshäuser im Lande.“ Da nun die Frommen weder ein Zeichen mehr in ihrer Mitte haben, noch einen Propheten, der ihnen die Dauer des Unheils ansagen konnte, so fragen sie Gott danach, indem sie seine Strafe über die Frevler

herausfordern. „Aber Gott ist mein König von Alters her, der Rettung bringt inmitten des Landes.“ Es ist überaus bezeichnend, daß offenbar gegenüber dem erst vor Kurzem erstandenen königlichen Tyrannen der Gedanke an die Königsherrschaft Gottes über sein Volk wieder erwacht. Denn damit ist der Gedanke, daß Gott der besondere Schützer Israels sei, den wir in der gesamten hellenistisch beeinflußten Litteratur der Juden bisher vermissen mußten, wieder auf einen klaren und faßlichen Ausdruck gebracht. Die Helfermacht dieses Königs wird nun an der Schöpfung und Leitung der Naturwelt nachgewiesen. Darauf schließt das Lied mit einem nochmaligen längeren Gebet um Gottes Hilfe. Auch hier wird Gott an den (mit Israel geschlossenen) Bund erinnert.

In einem andern, offenbar derselben Zeit angehörigen Liede wird nach der Schilderung der Entweihung des Tempels durch die Heiden und des in Jerusalem angerichteten Blutbades neben der Bitte um das Ende der Verfolgung und um die Bestrafung der Feinde auch die Bitte um Vergebung der Schuld ausgesprochen. Dem steht gegenüber der Abschnitt eines dritten Liedes aus den Tagen der Verfolgung, in welchem es heißt: „Wir vergaßen dich nicht und wurden nicht untreu deinem Bunde; unser Herz fiel nicht ab noch wandte sich unser Schritt, als du uns zermalmtest in der Wildnis und uns umhülltest mit Finsternis. Nein, wir vergaßen nicht den Namen unsres Gottes, hoben nicht unsre Hände zu einem fremden Gott —, sondern deinetwegen würgte man uns stets und hielt uns wie Schlachtvieh.“

Aber ein weit umfassenderes Bild von der geistigen Bewegung innerhalb der gläubigen Judenschaft jener Zeit gewährt uns das merkwürdige Buch, das damals höchst wahrscheinlich in der Form einzelner Flugblätter als Schrift vom Propheten Daniel ausging und gewiß nicht wenig zu der späteren Gestaltung der Ereignisse beitrug. Dieses Buch, das ja einen Bestandteil der Bibel bildet, zerfällt seinem Inhalte nach in zwei Teile. Die erste Hälfte will nicht von Daniel geschrieben sein, sondern ist auch der Form nach ein Buch über Daniel, das zum Beispiel angiebt, wie lange Daniel gelebt habe. Schon hier treten die Bezugnahmen auf die griechische Zeit deutlich hervor. In der ersten Erzählung wird von der Wegführung Daniels durch Nebukadnezar im Jahr 597 v. Chr. berichtet und von seiner Erziehung am königlichen Hofe. Hier wird zunächst sein und seiner Genossen Namen geändert; wir sahen, wie die hellenistischen Juden ihre Namen gerne mit griechischen vertauschten. Der Hauptnachdruck der Erzählung liegt aber darauf, daß Daniel und seine Freunde auf die unreinen Speisen am königlichen Hofe verzichteten und dabei doch frischer und wohlgenährter aussahen als alle andern. Das war eine Hauptversuchung, die bei der hellenistischen Vermengung der Juden mit der griechischen Welt immer wieder an den Einzelnen herantrat, ob er inbezug auf die Speisegebote gesetzestreu bleiben wolle oder nicht. Endlich paßt auch ein letzter Zug nur in die griechische Zeit. Es heißt nämlich von Daniel und seinen Freunden: „In jedem Stück verständiger Wissenschaft, darüber

der König sie befragte, da fand er sie zehnmal überlegen all den Traumdeutern und Beschwörern, die in seinem ganzen Reiche waren." Das ist dasselbe Ideal des Judentums, wie es sich auch im Aristeasbriefe breit macht. Dieses Ideal haben aber die Juden nicht im chaldäischen noch im persischen Reiche, sondern nur unter griechischer Herrschaft im Verkehr mit den bildungsdurstigen Hellenen sich angeeignet.

Das zweite Bild, das uns vorgeführt wird, ist eine deutliche Nachbildung der Geschichte Josephs. Durch Deutung eines Traumes des Nebukadnezar wird Daniel Statthalter über die ganze Landschaft Babel, wie Joseph seine hohe Stellung in Ägypten sich durch Deutung der Träume des Pharao erwirbt. Auch der Zug, daß die Wahrsager zuerst den Traum des Königs erraten sollen, ehe sie ihn deuten, ist der Josephsgeschichte entlehnt. Wenn aber die Bezeichnung der Magier als Chaldäer uns mindestens aus der Zeit der Chaldäerherrschaft in die Zeit der Perserherrschaft verweisen würde, so thut sich die Erzählung als jedenfalls sehr spät kund darin, daß sie diese Berufschaldäer ausdrücklich syrisch reden läßt, und durch den Traum Nebukadnezars selbst werden wir auf das deutlichste in die Zeit der hellenistischen Reiche versetzt. Daniel teilt nemlich dem Könige geflissentlich mit: „Das Geheimnis, welches der König verlangt, vermögen keine Weisen, Beschwörer, Traumdeuter und Wahrsager dem Könige zu verkündigen. Aber es ist ein Gott im Himmel, der die Geheimnisse offenbart, und der hat kundgethan dem König Nebukadnezar das was geschehen wird in der Folge der Tage." Der letzte Ausdruck ist derselbe, wie der, welcher in einem bei Jesaja und Micha überlieferten Spruche eine Schilderung der messianischen Friedenszeit einleitet. Dem entspricht, daß König Nebukadnezar nicht wie der Pharao der Josephsgeschichte von fetten und mageren Kühen oder von vollen und leeren Ähren geträumt hat, sondern in seinem Traume die Entwicklung der Weltgeschichte bis zum messianischen Reiche hin vorhersah. Nebukadnezar sah ein großes Bild, furchtbar anzusehen, nach der Deutung des Daniel die Verkörperung verschiedener Reiche. Das goldne Haupt ist das Chaldäerreich Nebukadnezars; Brust und Arm von Silber sind nach der merkwürdigen Geschichtsdarstellung des ganzen Buches das Mederreich des Darius; Leib und Lenden von Erz bedeuten das Perserreich des Cyrus, die eisernen Schenkel das Reich Alexanders des Großen, die Füße aus Eisen und Thon gemischt die hellenistischen Reiche. Von ihnen heißt es in der Deutung: „Daß du gesehen hast das Eisen vermischt mit lehmigem Thon, das bedeutet: sie werden sich zu vermischen suchen durch menschlichen Samen, aber sie werden nicht aneinander hangen, ebenso wie das Eisen sich nicht vermischt mit dem Thon." Man kann diese Stelle entweder auf die Vermählung der ägyptischen Berenice mit Antiochus Theos von Syrien oder auf die Heirat der Tochter Antiochos des Großen Kleopatra mit Ptolemäus Epiphanes beziehen. Jedenfalls haben wir es hier mit einer sehr genauen Angabe von Ereignissen zu thun, die mindestens drei volle Jahrhunderte nach Nebukadnezars Regierung statthatten.

Und an die so zu deutenden Füße aus Thon und Eisen trifft nun nach Nebukadnezars Traum ein Stein, der doch nicht von Menschenhänden abgerissen wurde, und zermalmt die Füße. „Da zerstoben zumal das Eisen, der Thon, das Erz, das Silber und Gold und sie wurden wie Spreu von Sommertennen, der Wind nahm sie fort und man fand sie nirgend mehr; der Stein aber, der das Bild geschlagen, wurde zu einem großen Berge und erfüllte die ganze Erde." Die Deutung dieser Worte könnte auch ohne Daniels Hilfe nicht schwer fallen, nachdem die Deutung des Kolosses gegeben ist. Die Weltreiche werden zertrümmert zur Zeit jener hellenistischen Reiche. Aber wer ist der nicht von Händen abgerissene Stein, der zu einem die ganze Erde bedeckenden Berge wird? Daniel belehrt uns: „In dieser Könige Tagen (die sich vergebens durch Heirat vereinigen wollen) wird aufrichten der Gott des Himmels ein Reich, das in Ewigkeit nicht zerstört werden wird und dessen Herrschaft keinem andern Volke überlassen werden wird; es wird zertrümmern und vernichten alle diese Reiche, während es selbst bestehen wird bis in Ewigkeit." Schon hier tritt also im Danielbuche die Erwartung des messianischen Reiches als eines die irdischen Reiche vernichtenden, in Ewigkeit fortbestehenden Weltreiches so klar und bestimmt wie in keiner andern Schrift der jüdischen Litteratur hervor. Und zwar wird die Aufrichtung des messianischen Reiches deutlich in der Zeit erwartet, da Seleuciden und Ptolemäer einander bekämpften. Nun mag man den Wert dieser Fortbildung des messianischen Gedankens noch so hoch anschlagen, so muß man doch jedenfalls zugeben, daß das messianische Reich nicht zu der erwähnten Zeit und auch nicht in der Form dieser Weissagung sich verwirklicht hat. Deshalb erscheint es nicht fromm, sondern thöricht, wollte man annehmen, Nebukadnezar habe, wie angegeben wird, im zweiten Jahre seiner Regierung, das ist vor der Wegführung des Jojakim, einen Traum gehabt, den der nach der Angabe desselben Schriftstellers erst mit Jojakim weggeführte Daniel zu einer Zeit gedeutet haben müßte, da er also noch gar nicht am babylonischen Hofe war. Und auch die Annahme läßt sich schwer rechtfertigen, daß Gott in einem ausführlichen Traumgesicht eine lange geschichtliche Entwicklung dem Nebukadnezar wahrheitsgetreu vorherverkündet hätte, um ein der Wirklichkeit nicht entsprechendes Schlußbild daran zu heften. Ferner ist diese Zukunftsoffenbarung an Nebukadnezar vollkommen ziellos. Sie treibt ihn zu keiner andern Handlung an, als daß er Gott wegen der wundersamen Offenbarung preist und den Daniel für die Findung und Deutung seines Traumes königlich belohnt. Der Inhalt der Offenbarung selbst beunruhigt ihn nicht im Geringsten, da er nirgends eine augenblickliche Gefahr für sein Reich sieht. Aber um so eindrucksvoller mußte dieser Traum Nebukadnezars auf die Zeit wirken, in der und für die er offenbar erzählt wurde, nemlich die Zeit der hellenistischen Könige. Und da ist es wiederum klar, daß an eine Vernichtung des Ptolemäer- und Seleucidenreiches zu denken für einen Juden erst in der Religionsverfolgung des Antiochus Epiphanes ein Grund vorlag. Da erwartete man

das Gottesgericht über den frevelnden König, damals war auch das ägyptische Reich zerteilt und durch das syrische Heer erst kürzlich besiegt und niedergeschlagen, da erinnerte man sich auch wie wir aus jenem Psalme gesehen haben, aufs Neue daran, daß Gott von Alters her der König Israels sei. So war es nur folgerichtig, wenn man in der augenblicklichen Not auf den gottgesandten Anbruch eines ewigen weltumfassenden Gottesreiches harrte. Durch die mancherlei pseudonyme Schriftstellerei war es nahegelegt, auch diese Zukunftshoffnung einem berühmten Manne der Vorzeit unterzulegen; so gut man die Sprüche Salomos damals verfaßte, konnte man auch die Gesichte und Traumauslegungen Daniels niederschreiben. Damit war aber die Notwendigkeit gegeben, auch das für die Gegenwart bereits Vergangene weissagen zu lassen und diese bereits eingetroffenen Vorhersagungen gaben den noch ausstehenden größere Gewißheit. Die schriftstellerische Form, die auf diese Weise entstand, nennt man Apokalyptik. Dieselbe verwertet den von der Prophetie ausgebildeten Gedanken an eine messianische Zukunftszeit ähnlich wie die Prophetie als Tröstung für die Gegenwart. Aber dieser Zweck wird dadurch verdeckt, daß die messianische Weissagung einem berühmten Manne der Vergangenheit in den Mund gelegt wird, der seine Kenntnis jener letzten weltgeschichtlichen Entwicklung dadurch bewährt, daß er den Zeitgenossen des wahren Verfassers die zwischen ihm und ihnen liegenden Ereignisse genau offenbart.

Im Buche Daniel folgt auf die Geschichte von Nebukadnezars Traum die Erzählung von der Bewahrung der drei Genossen Daniels im Feuerofen. Die drei weigerten sich, bei der feierlichen Einweihung eines Götzenbildes dasselbe anzubeten. In welcher Zeit der Schriftsteller lebt, der uns davon berichtet, erkennen wir aus dem Namen der musikalischen Instrumente, die bei dem Götzenfeste zur Verwendung kommen. Denn Kithros, Psantrin und Sumponja sind so deutlich die griechischen Worte für Cither, Psalter und Symphonie, daß man sich über diesen Gebrauch griechischer Fremdwörter im Hebräischen zu jeder andern als der hellenistischen Zeit sehr verwundern müßte. Da nun Daniels drei Genossen das Bild nicht anbeten, werden sie in den geheizten Feuerofen geworfen. Die Männer, welche die drei in den Ofen zu werfen haben, werden von den Flammen getötet. Aber zu seinem großen Erstaunen sieht Nebukadnezar die drei, die gebunden in den Ofen geworfen sind, mit einem vierten göttergleichen frei darin herumgehen. Er ruft sie heraus und nun erkennen alle die versammelten Machthaber „diese Männer, an deren Leibern das Feuer keine Macht gehabt und deren Haupthaar nicht versengt war, deren Beinkleider unverletzt geblieben und an die kein Brandgeruch gekommen war". Dies führt natürlich zu einem Lobpreise des israelitischen Gottes. Die Absicht der Erzählung ist offenkundig. Sie zeigt die Bewahrung der gottgetreuen Menschen auch in schwerer Verfolgung. Und zwar haben wir es mit einer Religionsverfolgung durch Heiden zu thun. Die erste solche Religionsverfolgung und die einzige, zu deren Zeit das Buch Daniel noch geschrieben sein kann, ist die des Antiochus Epiphanes.

Darauf folgt ein Ausschreiben des Königs Nebukadnezar, in welchem er allen Völkern seines Reiches ein an ihm geschehenes Gotteswunder kundthut. Gemäß einem ihm von Daniel gedeuteten Traume „ward er (eine Zeit lang) ausgestoßen von den Menschen, aß Kraut gleich den Stieren, sein Leib netzte sich vom Thau des Himmels, bis sein Haar gewachsen war gleich Adlern und seine Nägel gleich Vögeln". Nachher aber erhielt er seinen Verstand wieder und erkannte, daß der Höchste herrschet über das Reich der Menschen und wem er will dasselbe verleihen kann. Das Ziel des Abschnittes ist also die Erkenntnis, daß Gott große Könige demütigen und wieder erheben kann, „daß der Himmel regiert" wie es einmal mit einem an den späteren Ausdruck „Himmelreich" erinnernden Worte heißt. Ganz derselbe Gedanke liegt auch der sich hieran anschließenden Erzählung vom Festmahle des Königs Belsazar zu Grunde. Belsazar gilt dem Schriftsteller als Sohn Nebukadnezars. Er läßt die goldenen und silbernen Gefäße holen, die sein Vater Nebukadnezar aus dem Tempel zu Jerusalem geraubt hatte. Daraus tranken der König und seine Großen, seine Gemahlinnen und seine Kebsweiber. Dabei sangen sie Loblieder auf die Götter von Gold und Silber, von Erz, Eisen, Holz und Stein. Plötzlich schreibt eine Hand auf den Kalk der Wand des Königssaales geheimnisvolle Worte. Alle herbeigerufenen Weisen und Chaldäer vermögen die Schrift nicht zu deuten. Da tritt die Königin (wie es scheint, ist die Mutter des Königs gemeint) herein und macht den tieferschrockenen König auf Daniel aufmerksam, der Nebukadnezars Träume gedeutet habe. Daniel weist die ihm angebotenen Geschenke zurück, erinnert den König an die in dem vorigen Abschnitte des Buches erzählte Demütigung seines Vaters, hält ihm darauf den soeben in der Entweihung der heiligen Gefäße bekundeten Übermut vor, tadelt ihn, daß er den Göttern von Gold, Silber, Erz, Eisen und Holz Loblieder singe, welche doch nichts sehen und nichts hören und nichts wissen. „Den Gott aber, in dessen Hand dein Lebenshauch ist und bei dem alle Schicksale stehen, hast du nicht verherrlicht. Da wurde von ihm die Hand gesandt und diese Schrift aufgezeichnet. Und das ist die Schrift, welche aufgezeichnet ist: Gezählt, gezählt, gewogen und Zerbrechende (Meneh, meneh, tekêl upharsîn). Und das ist die Auslegung der Worte: Gezählt: — gezählt hat Gott deine Regierung und macht ihr ein Ende. Gewogen: — gewogen bist du auf der Wage und wurdest zu leicht befunden. Zerbrochen: — zerbrochen wird deine Herrschaft und wird den Medern und Persern gegeben werden." Auf diese Auslegung hin wird Daniel wiederum ähnlich wie Joseph belohnt. Aber — „in selbiger Nacht wurde Belsazar der König der Chaldäer getötet".

Nach einer geschichtlich ganz unhaltbaren Chronologie folgt nun in dem Buche Daniel zunächst auf Belsazar der Mederkönig Darius. Der setzt Daniel als Verwalter der königlichen Einkünfte über ein Drittel sämtlicher Provinzen des Reiches. Deshalb beneiden die Statthalter dieser Provinzen den Daniel. Aber in seiner Verwaltung können sie ihm nichts anhaben, da erwirken sie

einen königlichen unwiderruflichen Befehl, binnen dreißig Tagen dürfe niemand im ganzen Reiche von irgend einem Gott oder Menschen etwas erbitten außer vom Könige. Die Durchführbarkeit und darum geschichtliche Möglichkeit eines solchen Befehls erscheint mehr als fragwürdig. Aber die Statthalter erreichen ihr Ziel. Daniel hält als Muster eines gesetzestreuen Israeliten auch jetzt seine täglichen drei Betstunden ein, wird angezeigt, und muß trotz der Trauer des Königs, der ihn liebt, in die Löwengrube geworfen werden. Hier geht es ähnlich wie bei den Männern im Feuerofen. Der König geht nach durchwachter Nacht an die mit seinem Siegel verschlossene Grube, da findet er Daniel von den Löwen unberührt. Als dagegen seine Neider nun hineingeworfen wurden, sind sie sofort zermalmt und zerrissen worden. Der König aber erläßt den Befehl in sein ganzes Reich, vor dem Gotte Daniels zu zittern und zu beben. „Denn er ist der lebendige Gott und der in Ewigkeit bestehende, dessen Reich nicht zerstört wird und dessen Herrschaft dauert bis ans Ende.“ Also auch hier wird Gottes Macht bei der Bewahrung seiner Frommen und zwar grade in der Not einer Verfolgung um des Glaubens willen geschildert. Das paßt nur auf die Religionsverfolgung Antiochus IV. Mit dieser Geschichte schließt die erste Hälfte des Danielbuches.

Die zweite enthält vier Offenbarungen an Daniel selbst. Er wird auch als Erzähler gedacht, so daß meistens in diesem Teile des Buches Daniel über seine eigenen Erlebnisse in der ersten Person berichtet. Doch kann auch hier über die Entstehungszeit kein Zweifel sein. Das erste dieser Gesichte ist ein Traum, der seinem Inhalte nach dem Traume Nebukadnezars im ersten Teile überaus verwandt ist. Vier wunderbare Tiere, deren Schilderung an die Beschreibung der Kerube bei Ezechiel erinnert, steigen aus dem Meere hervor. Sie bedeuten nach der beigefügten Auslegung vier Reiche, die sich auf Erden erheben werden. Offenbar sind das dieselben Reiche wie im Traume Nebukadnezars. Jede Beziehung auf das zur Chaldäerzeit bereits zerstörte assyrische Reich ist hier wie dort deutlich durch den Ausdruck ausgeschlossen. Nach der besondern Chronologie des Danielbuches sind auch hier die Reiche der Chaldäer (Löwe mit Adlerflügeln), Meder (Bär), Perser (Parder) und Macedonier (ein unbenanntes Ungeheuer) gemeint. Das letzte Tier hat zehn Hörner, was überaus verständlich auf die Zerteilung des macedonischen Weltreichs gedeutet wird. Endlich wächst ein kleines Horn noch besonders hervor. Nach der Auslegung ist dies ein anderer König nach jenen zehn, der wird verschieden sein von den vorigen. „Reden wird er gegen den Höchsten ausstoßen und die Heiligen des Höchsten bedrängen, und er wird sinnen, abzuändern die Festzeiten und das Gesetz und sie werden in seine Hand gegeben werden.“ Daß mit diesem Könige niemand anderes als Antiochus IV. gemeint sein kann, ist klar. Er unterscheidet sich von seinen Vorgängern durch die wesentlich andere Stellung zu den Juden; ebendadurch paßt nur auf ihn von allen hellenistischen Königen die Prophezeiung bestimmter, gegen die jüdische Religion gerichteter Maßnahmen. Aber diese

Verfolgung der Juden durch Antiochus, die Überwältigung der Heiligen des Höchsten dauert nur so lange, „bis daß der Alte an Tagen kam und Recht verschafft wurde den Heiligen des Höchsten". Dieser Alte an Tagen ist der ewige Gott, der auf einem Throne sitzend, umgeben von seinen Richtern nach seinen Büchern Gericht hält. Das letzte Tier wird getötet, den andern wird die Herrschaft genommen „Und siehe, mit den Wolken des Himmels kam einer, wie eines Menschen Sohn; — ihm wurde gegeben Herrschaft und Ehre und ein Königreich und alle Völker, Volksstämme und Zungen dieneten ihm; seine Herrschaft ist eine ewige Herrschaft, die nicht vergehen wird, und sein Reich ein solches, das nicht zerstört werden wird." Dazu lautet die kurze Deutung: „Und das Reich und die Herrschaft und die Oberhoheit über die Reiche unter dem ganzen Himmel wird gegeben werden dem Volke der Heiligen des Höchsten; sein Reich ist ein ewiges Reich und alle Herrscher werden ihm dienen und gehorchen".

So nahe sich diese Schilderung mit der früher besprochenen in Nebukadnezars Traum berührt, so ist doch hervorzuheben, daß grade die Aufrichtung des messianischen Reiches in diesem Traum Daniels heller beleuchtet wird als in jenem Nebukadnezars. Dort kam es nur darauf an, die Vergänglichkeit der irdischen Reiche zu kennzeichnen. Nicht einmal das war gesagt, wer eigentlich jenes ewige Gottesreich schließlich besitzen soll. Hier ist das anders. Den Heiligen des Höchsten, d. h. den treuen Israeliten wird das ewige Reich schließlich gegeben, dem alle Völker dienen sollen. Auch über den Zeitpunkt der Aufrichtung des Gottesreiches war es dort nicht möglich, ganz ins Klare zu kommen. Das letzte dortgenannte Ereignis war die Vermählung eines Gliedes der seleucidischen mit einem der ptolemäischen Dynastie zum Zwecke einer doch nicht geglückten Versöhnung. Hier werden wir auf das klarste in die Zeit des Antiochus Epiphanes verwiesen. Weiterhin war dort nur die alles zermalmende Größe des messianischen Reiches geschildert. Hier wird einmal hervorgehoben, daß das nach dem Maßstabe größter Gerechtigkeit sich vollziehende Gericht in keiner Weise mit der Aufrichtung des Gottesreiches vermengt ist; dann aber wird namentlich der höhere Wert des messianischen Reiches gegenüber den vorangehenden irdischen Reichen in einem Gedanken ausgedrückt, der unbestreitbar zu jenen ewigen Gedanken gehört, welche die israelitische Religionsgeschichte hervorgebracht hat. Die irdischen Reiche haben Symbole aus der Tierwelt, das ewige Gottesreich hat das Symbol des Menschensohns. Erst in ihm erreicht der Mensch die ihm zukommende Würde, während er bis dahin die Stufe der Tierwelt qualitativ nicht überschreitet. Diese Tierungeheuer kommen aus dem Meere, der Menschensohn aber kommt vom Himmel, der Wohnung Gottes, herab. Man hat darüber gestritten, ob hier der Menschensohn den Messias als Bringer des Gottesreiches oder das messianische Reich selbst bedeute. Die Lösung dieser Frage ist einfach. Der Menschensohn ist ebenso symbolische Figur wie die vier Tiere und stellt das Gottesreich dar. Aber der fromme Israelit sah ebenso gewiß

in diesem Bilde eine Darstellung des künftigen Bringers und Königs des Gottesreiches, des Messias. Es ist nun schon oben darauf hingewiesen worden, wie wichtig das Hervortreten des nationalen Elementes der jüdischen Religion damals war, nachdem die Juden unter der Ptolemäerherrschaft und infolge der besondern Entwicklung des religiösen Gedankenkreises seit der Verpflichtung auf das Gesetz grade das nationale Element durchweg hatten zurücktreten lassen. Aber ebenso wichtig ist, daß dieses Neuauftauchen des messianischen Gedankens nicht einfache Wiederbelebung eines früher dagewesenen war, sondern daß das neue Messiasbild an der Bereicherung des jüdischen Gedankenkreises durch den Hellenismus teil hat. Der Gedanke, daß der Mensch im Lauf der Weltgeschichte zu einem gottgesetzten Ziele hinanreife, wie er in unserm Abschnitte unleugbar vorliegt, konnte erst auf dem Boden der hellenistischen Welt gedacht werden. Denn erst für diese Welt milderten sich die Gegensätze Hellene und Barbar, Jude und Heide und ließen sich unter dem Gemeinbegriff des Menschen zusammenfassen. Erst von da ab weiß man, daß es für Hellenen und Barbaren, Juden und Heiden ein gemeinsames Menschheitsideal geben muß, so verschiedenartige Züge man demselben auch noch leihen mag. Und das Buch Daniel vertritt in der von uns geschilderten Weissagung den großartigen Gedanken, daß die Menschheit in dem unter Führung der Juden zu gründenden ewigen Reiche ihr höchstes Ideal dauernd erreichen werde. Dieser Gedanke ist um so erhebender, weil er mitten aus der ärgsten Not harter Religionsverfolgung heraus geredet wurde. Und soweit menschliche Weissagungen überhaupt in Erfüllung gehen, ist diese Weissagung — dafür bürgt die Geschichte — in Erfüllung gegangen. Denn vom Judentum ist der Heiland der Menschheit ausgegangen, dessen Menschheitsideal grade den weltgeschichtlichen Völkern der Erde der Jungbrunnen wurde, aus dem sie immer wieder Lebenslust und Schaffensfreudigkeit schöpfen. Und dieser Heiland hat mit ausdrücklichen Worten an dieses Gesicht des Propheten Daniel vom Menschensohn und seinem Reiche angeknüpft.

Das nächste Gesicht Daniels ist weniger wegen seines besondern Gedankenreichtums als wegen seiner deutlichen Beziehung auf das Hauptereignis während der Verfolgung des Antiochus merkwürdig. Ein Widder, nemlich Persien, wird von einem Ziegenbock, nemlich dem makedonischen Reiche, vernichtet. Darauf zerbricht das eine große Horn des Ziegenbocks: Alexander der Große stirbt. An Stelle des zerbrochenen Horns wachsen vier Hörner auf, die hellenistischen Reiche. Eins davon wird besonders groß und erstreckt sich auch nach dem heiligen Lande. „Bis zum Fürsten des Himmelsheeres erhob es sich und entzog ihm das Opfer und verwarf seine heilige Wohnstätte. Die Heerschaar wurde dahingegeben wegen des täglichen Opfers als eines Frevels.“ Hier ist also eine ganz bestimmte Maßregel Antiochus IV. genannt. Noch Seleukus IV. hatte das tägliche Opfer in Jerusalem aus der Staatskasse bestreiten lassen. In der Deutung des Bildes wird Antiochus Epiphanes namentlich als schlauer Ränkeschmied gekennzeichnet. Den Schluß bildet dies-

mal der tröstliche Hinweis auf die kurze Zeit der Bedrängnis. — Eine sehr gelehrte Untersuchung bildet den wesentlichen Inhalt des folgenden Gesichtes. Daniel wird von einem Engel darüber unterrichtet, wie das Wort Jeremias von der siebzigjährigen Dauer der babylonischen Gefangenschaft zu verstehen sei. Die Schwierigkeit löst sich durch die Erklärung, es sei dort nicht von Jahren, sondern von Jahrwochen die Rede. Solche Jahrwochen existieren ja auch für das Gesetz, das alle sieben Jahre ein Ruhejahr festsetzt. Da nun aber nach Ablauf der letzten Jahrwoche von einem frevlerischen Fürsten die Opfer im Tempel abgeschafft und Greuelaltäre aufgerichtet werden sollen, womit fragelos Antiochus IV. gemeint ist, so hat sich der Verfasser in seiner Chronologie offenbar sehr verrechnet. Er setzt die Zerstörung Jerusalems zur Zeit Jeremias wahrscheinlich noch in die erste Hälfte des siebenten Jahrhunderts v. Chr. (etwa 660 statt 586 v. Chr.). Wichtiger als die Deutung mancher Einzelheit in diesem Abschnitte des Danielbuches ist die Erkenntnis, daß zur Zeit der Abfassung dieser Schrift der Prophet Jeremia bereits in den Büchern, d. h. offenbar in einer Sammlung heiliger Litteratur, Aufnahme gefunden hatte und daß man schon damals über die Schwierigkeit der Deutung einzelner Bibelworte nachdachte. Dazu kommt, daß in einem in dieses Stück eingeflochtenen Gebete des Daniel die Zeit der Propheten als vergangen betrachtet wird. Mit andern Worten, zur Zeit der Abfassung dieses Buches ist bereits die Schriftgelehrsamkeit durchgedrungen.

Hieran schließt sich die letzte und ausführlichste Geschichtsoffenbarung, die dem Daniel zuteil wird. Alle Einkleidung fällt in diesem letzten Stücke weg, den Ersatz für sie bildet der Bericht über die Erscheinung des Engels, der die zukünftigen Dinge ziemlich trocken und ausführlich erzählt, nachdem er zuerst von seiner Teilnahme an den Kämpfen der Schutzengel der verschiedenen Völker unter einander berichtet hat. Die Zeit, von der er bei seiner Erzählung ausgeht, ist die Zeit des Cyrus. Nach der Zwischenregierung dreier Könige, von Cyrus ab gerechnet, soll einer mit gewaltiger Heeresmacht gegen Griechenland ziehen. Auf Cyrus folgen Kambyses, Pseudosmerdis, Darius und als vierter Xerxes. Aber über diese Zeit ist der Schriftsteller offenbar nicht sich klar, da er, wie wir gesehen haben, den Darius als Herrscher eines medischen Reiches dem Cyrus vorangehen läßt. Und so scheint es wenigstens als schlösse er die Regierung Alexanders des Großen unmittelbar an die griechischen Perserkriege des fünften vorchristlichen Jahrhunderts an. „Und auftreten wird ein heldenmäßiger König und wird eine große Herrschaft haben und wird thun nach seinem Belieben. Doch beinahe zugleich mit ihm wird vernichtet werden sein Reich und wird zerteilt werden nach den vier Winden des Himmels und wird nicht seinen Nachkommen verbleiben und wird nicht gleich sein der Herrschermacht, mit welcher er herrschte, sondern ausgerissen wird seine Herrschaft werden und kommt an andere mit Ausschluß jener." In diesem Stile geht es nun weiter und die anfangs überaus dürftige Erzählung wird immer genauer. Von den hellenistischen

Reichen werden auch diesmal wie bisher nur die der Ptolemäer und Seleuciden berücksichtigt; und zwar gilt dem Verfasser das Seleucidenreich als die Gründung eines Feldherrn der Ptolemäer, da Seleukus I. mit Soldaten des Ptolemäus Lagi sein Reich in Babylon gründete, bevor er mit Ptolemäus verbündet in der Schlacht bei Ipsus die Macht des Antigonus vernichtete. Darauf wird die Heirat der ptolemäischen Berenice mit Antiochus II. und der unselige Ausgang dieses Ehebundes erwähnt, dann der Rachekrieg des Bruders der Berenice („des Sprößlings ihrer Wurzeln"), Ptolemäus III. Euergetes, gegen Seleukus II. Kallinikos. Länger verweilt der Verfasser bei Antiochus III., dem Großen. Die Schlacht bei Raphia wird geschildert, die Schwäche des siegreichen Ptolemäers als Grund der Rückkehr des besiegten Seleuciden angegeben, ein Abfall vieler Juden von den Ptolemäern hervorgehoben: „In jenen Zeiten werden viele aufstehen gegen den König des Südens und gewaltthätige Volksgenossen von dir werden sich empören und — zu Falle kommen." Weiter folgt die Eroberung Palästinas durch Antiochus III. nach der Schlacht bei Paneas; die Vermählung der syrischen Kleopatra mit Ptolemäus Epiphanes; der unglückliche Krieg Antiochus III. gegen Rom und sein plötzlicher Tod. Die kurze Regierung Seleukus IV. berührt die Darstellung mit wenigen Worten, um schließlich mit ganz besonderer Ausführlichkeit bei Antiochus IV. zu verweilen. Die besondere Art seines Regierungsantrittes, die ägyptischen Feldzüge mit ihren merkwürdigen Ausgängen, der Tempelraub und die Religionsverfolgung in Palästina werden mit aller wünschenswerten Deutlichkeit vorgeführt. Über die letztere heißt es: „Er wird Wut schnauben gegen das heilige Bundesvolk und danach handeln und er wird wiederum Gehör schenken den Abtrünnigen des heiligen Bundes. Und eine Kriegsmacht wird auf sein Geheiß stehen bleiben und wird entweihen das befestigte Heiligtum und abschaffen das tägliche Opfer und aufrichten den entsetzlichen Greuel. Und die, welche den Bund verdammen, wird er zum Abfall verleiten mit glatten Worten, doch das Volk, das da kennt seinen Gott, wird sich ermannen und wird handeln, da Lehrer des Volkes die Menge zur Einsicht bringen. Aber zu Falle kommen werden sie eine Zeit lang durch Schwert und Feuer und Gefangenschaft und Raub. Und indem sie zu Falle kommen, wird ihnen mit geringer Hilfe geholfen werden und viele werden sich ihnen anschließen mit Gleisnerei. Auch von den Lehrern werden manche fallen, um sie zu läutern und zu reinigen bis zur Zeit des Endes; denn noch ferner geht es auf die bestimmte Zeit."

Damit schließt dieser merkwürdige zeitgenössische Bericht die Erzählung der jüdischen Religionsnot ab. Der Verfasser hat also noch den Beginn des Volksaufstandes gegen Antiochus, auch den Tod einzelner Führer, aber nicht die Wiedereinweihung des Tempels gesehen. Seinen Bericht über Antiochus Epiphanes schließt er aber erst, nachdem er zuvor die Untreue dieses Mannes gegen seine heimischen Götter gekennzeichnet und einen letzten, überaus siegreichen Feldzug des Antiochus gegen Ägypten erwähnt hat, von dem er nur

durch beunruhigende Gerüchte aus dem Norden und Osten zurückgerufen worden sei. Da habe er zwischen Jerusalem und der Mittelmeerküste sein Lager geschlagen. Von diesem Feldzuge des Antiochus erfahren wir sonst lediglich nichts. Der einzige Mann, der uns außer dem Danielbuche darüber zu berichten scheint, hat offenbar eine auf dieses Buch sich stützende Quelle benützt; die Jahreszahl, die er für diesen Feldzug angiebt, das elfte Jahr des Antiochus, also 165, ist nachweislich falsch; denn sonst müßte die Neueinweihung des Tempels, die im Dezember 166 erfolgte, dem Verfasser des Danielbuches bekannt sein. Da aber das Danielbuch grade in diesen Abschnitten durchaus glaubwürdig ist und da im Jahr 166 v. Chr. Antiochus in den Osten zog, in welchen ihn die erwähnten beunruhigenden Gerüchte riefen, so ist eben anzunehmen, daß ihn schon 167 seine Gehorsamsthat gegen Rom reute und daß er in diesem Jahre einen neuen, glänzenden Feldzug gegen Ägypten unternahm. Aber während er hier kämpfte, verloren seine Feldherrn die Schlachten gegen die aufständischen Juden. Da zog er zurück, lagerte eine Zeit lang in Palästina und zog dann von hier aus gegen die Empörer, die sich im Osten seines Reiches erhoben. In diesem Jahre 167 ist also offenbar das Buch Daniel geschrieben.

Merkwürdig sind noch die Zukunftshoffnungen am Ende dieser letzten großen Weissagung. Der Schutzengel Israels, Michael, wird sich erheben; aus furchtbarster Drangsal wird das Volk errettet werden. Und hier tritt eine auf hebräischem Boden bis dahin unbekannte Erwartung auf: „Viele von denen, die im Erdboden schlafen, werden erwachen; diese zum ewigen Leben und jene zur Schande, zum ewigen Abscheu. Und die Lehrer werden glänzen wie der Glanz des Himmels, und die, welche die Menge zur Gerechtigkeit geführt, wie die Sterne, auf immer und ewig.“ Also hier wird mit Bestimmtheit eine Auferstehung der Toten gelehrt. Das ist eine fast ebenso bedeutsame Verbindung hellenischer und jüdischer Gedanken, wie die frühere Darstellung des Gottesreiches unter dem Bilde des vom Himmel herabsteigenden Menschensohnes. Den eigentümlich griechischen (platonischen) Gedanken von der Unsterblichkeit der Seele trafen wir bei Phokylides. Hier ist das Wertvolle dieses Gedankens dagegen angelehnt an die jüdische Erwartung eines auf Erden zu verwirklichenden Gottesreiches. Sollten beide Gedanken dauernd neben einander bestehen, so mußte die griechische Auffassung diese Umgestaltung erleiden. Aber sie trat damit auch aus dem Kreise metaphysischer Speculation heraus und mußte mit der ganzen Wärme jüdischer Religiosität erfaßt werden. Die Frommen dürfen durch ihren Tod dem Gottesreiche nicht verloren sein, das war der Gedanke, aus dem dieser neue, jüdische Auferstehungsglaube seine Kraft schöpfte. — Das Buch Daniel schließt endlich mit der, nochmals in der Form eines (den übrigen durchaus untergeordneten) Gesichtes gegebenen Verheißung, daß die Drangsal bald zu Ende sein werde. Daniel wird ermahnt, sein Buch zu versiegeln und ruhig hinzugehen. Das Buch aber werden viele lesen und die Erkenntnis wird sich mehren!

5. Der Religionskrieg bis zum Abzuge des Bakchides.

Der letzte Abschnitt des Danielbuches greift über den geschichtlichen Gang, den wir erzählten, bereits hinaus. Wir sehen aus ihm, daß zur Zeit der Religionsverfolgung des Antiochus vor allem Gesetzeslehrer thätig auf das Volk einwirkten, ihm die Schmach vorhielten, in der es sich befinde, und es zu einem mutigen, kräftigen Handeln ermahnten. Wir hören auch, daß sie mit ihrem Wirken Erfolg hatten, daß Gott durch eine anfangs geringe Schaar bald so mächtig half, daß selbst Leute sich der Sache anschlossen, die ihr innerlich wenig zugethan waren. Die Verfolgung hört damit freilich nicht auf; sie dauert fort und auch einzelne dieser gepriesenen Lehrer fallen den Feinden in die Hand. Es gilt nun, diese im Danielbuche kurz erwähnten Thatsachen näher kennen zu lernen. Die Zeit, die jetzt für das jüdische Volk anbrach, ist ohne Zweifel die erhebendste in der ganzen Geschichte des jüdischen Staatswesens seit der babylonischen Gefangenschaft. Was an ihr besonders erfreut, ist das Wiedererwachen eines starken Nationalbewußtseins auf Grund der alten, nationalgerichteten Religiosität. Durch die Verfolgung des Antiochus IV. hat das Judentum die Gefahr überwunden, der es während der langen Friedenszeit unter der Ptolemäerherrschaft fast erlegen wäre, daß es nemlich die Gewißheit verlor, in besonderem Sinne Gottes Volk zu sein. Selbst das Buch Daniel läßt diesen Grundgedanken der israelitischen Religion mehr erraten, als daß es ihn ausspricht. Denn Israel hat nach diesem Buche seinen Schutzengel Michael, wie das persische und das griechische Reich ihre Schutzengel haben. Daß derselbe als besonders gewaltig gedacht wird, daß dem Volke der Heiligen des Höchsten schließlich das ewige Reich gegeben wird, sind Züge, die der nationalen Färbung des althebräischen Glaubens entsprechen. Aber Gott selbst ist durch diesen vermittelnden Schutzengel Michael in die Ferne gerückt und wo er, wie in der Vision vom Menschensohn, in nähere Beziehung zu den Menschen tritt, da ist dieses Verhältnis augenscheinlich mehr in der Treue der einzelnen Frommen, als in der ursprünglichen Erwählung Israels durch Gott begründet. Immerhin suchte Israel sich im Kampfe um die ererbte Religion jedenfalls wieder mehr denn früher als das von Gott in besonderer Weise geliebte und begnadigte Volk zu fühlen.

Es war ein Priester Mattathias, der Sohn des Johannes und Enkel Simeons,[1]) von der Priesterabteilung Joarib, also dem höchsten Priesteradel entstammt; der zog mit seinen fünf Söhnen zur Zeit der Religionsverfolgung Antiochus IV. nach Modeïn, heute El-Medje im Nordosten von Lydda. Sein Geschlecht leitete er von einem Manne Namens Chaschmonai (Asamonaios) her, weshalb auch seine Familie kurz als die der **Hasmonäer** bezeichnet wird. Seine fünf Söhne hießen, Johannes genannt Gaddis, Simon genannt Thassi, Judas

1) Vielleicht liegt hier eine Verwechselung mit dem sofort zu erwähnenden Chaschmon oder Chaschmonai vor.

genannt Makkabaios, Eleasar genannt Auaran, Jonathan genannt Apphus. Die Entstehung und Bedeutung dieser Zunamen ist nicht durchweg sicher festzustellen; der einzige, der geschichtlich bedeutsam ist, ist auch in seinem Ursprunge trotz des Schwankens mancher Gelehrten vollkommen klar. Makkabaios bedeutet, wie das germanische Martell, den Hammer, d. i. die Streitaxt; der Zuname bezeichnet den Helden. Die ältere Annahme, als ob der Name eine Abkürzung des für die Makkabäerbewegung scheinbar kennzeichnenden Satzes sei: mi khamokha belohim Jahve? (Wer ist wie du unter den Göttern, Jahve), erweist sich als falsch schon dadurch, weil sie auf der späteren Schreibart Makhabi statt auf der älteren Makkabaios beruht. Mattathias und seine Söhne scheinen nun die ganze Schwere der durch die Schändung und Beraubung des Gotteshauses entstandenen Not ihres Volkes empfunden zu haben. Es ist nichts Unmögliches, wenn es auch lediglich schriftstellerische Ausmalung sein könnte, was erzählt wird: diese Israeliten hätten sich in Trauergewand gekleidet aus Schmerz über das viele Leid ihres Volkes. Aber es kam der Augenblick, da sie aus dieser stillen Trauer zu todesmutigem Handeln getrieben wurden. Auch nach Modeïn kamen die Gesandten des Königs, an ihrer Spitze ein gewisser Apelles. Ihre Aufgabe war, ein offenkundiges Bekenntnis jedes einzelnen Bürgers zu dem hellenistischen Glauben zu erreichen. Man verfuhr dabei so, daß angesehene Männer, deren Beispiel bei der Menge etwas galt, zuerst zum heidnischen Opfer veranlaßt wurden, und dann predigte man den Grundsatz: Konnte es der thun, so kannst du es auch thun. Unglücklicherweise meinte nun die hellenistische Partei in Modeïn, sie könne den Mattathias zu solch verführerischem Vorbilde brauchen. Der aber dachte in anderer Weise seinem Volke zum nachahmenswürdigen Vorbilde zu werden. Mit lauter Stimme erklärte er: wenn alle Völker im Königreiche dem Gebote des Königs gehorsam von ihrer gewohnten Sitte lassen würden, er, seine Söhne und seine Brüder würden nimmermehr von ihrer Gottesverehrung und von dem Bunde ihrer Väter mit Gott lassen. Da ging nach dieser Rede des Mattathias ein jüdischer Mann an den heidnischen Altar und wollte daselbst nach dem Befehle des Königs ein Opfer darbringen. Mattathias aber sah es, entbrannte vor Zorn, stürzte sich auf den Missethäter und schlug ihn an dem Altare nieder. Alsbald wurden auch Apelles und seine Helfer niedergemacht und der heidnische Altar zu Boden gerissen. Das Zeichen zum allgemeinen Aufstande war gegeben.

In Modeïn war Mattathias nun nicht mehr sicher. Da rief er selbst die Getreuen um sich. „Jeder, der um das Gesetz eifert und den Bund aufrecht erhält, der ziehe mit mir hinaus!" So schaarten sich auf dem flachen Lande viele um Mattathias; mit Weib, Kind und Vieh verließen sie die Ortschaften, in denen sie hätten opfern müssen. Unwillkürlich erinnert diese Geschichte an den Aufenthalt Davids in der Höhle Adullam, in manchen Zügen auch an die Erzählung von der Erhebung Gideons gegen die Midjaniter. Aber die Leute des Königs hatten zuerst ein einfaches Mittel, um dieser Aufrührer

Herr zu werden. Sie lauerten ihnen am Sabbattage auf. „Noch ist es Zeit, sagten sie, kommt aus euren Verstecken; thut nach dem Worte des Königs, so bleibt ihr am Leben!" Da lernten die Juden in schlimmer Lage die Gefahr kennen, der sie sich durch die genaue Erfüllung ihres Gesetzes preisgaben. Und zunächst war es doch ein Zeichen großer Charakterstärke, wenn gegen 1000 Menschen, Männer und Weiber, ohne einen Stein gegen ihre Feinde zu erheben und ohne ihren Versteck gegen das Eindringen derselben zu schützen, sich hinmorden ließen, nur um nicht selber durch eine Sabbatverletzung als Übertreter des Gesetzes erfunden zu werden. Aber auf diese Weise wären in wenigen Wochen die getreuen Israeliten hilflos verloren gewesen. Und so war es andrerseits ein Zeichen kerngesunden Sinnes, wenn diese gesetzestreuen Israeliten grade zu dem Zwecke, um diesem Gesetze eine Gemeinde zu erhalten, beschlossen, auch am Sabbattage gegen die angreifenden Feinde zu kämpfen. Dieser Grundsatz wurde von da ab allgemein giltig. Wir haben hier ein sehr deutliches Beispiel der Entstehung einer jener gewohnheitsmäßigen Übungen, die man später unter dem Begriff der Halacha — auf gut Deutsch etwa mit Praxis zu übersetzen — zusammenfaßte. An die Empörer schloß sich bald die Synagoge der Asidäer, d. i. Frommen an, tüchtige Leute, deren jeder sich dem Gesetze freiwillig weihte. Wir haben es hier zum ersten Male mit einer besonders gesetzeseifrigen Schule unter den Juden zu thun. Dieselbe hatte den Kampf nicht begonnen, sie war bei der wichtigen Entscheidung wegen des Kampfes am Sabbat noch nicht zu der Kriegspartei übergegangen; sie spielte auch jetzt offenbar durchaus nicht die führende Rolle. Außer ihr schloß sich überhaupt alles, was der syrischen Zwingherrschaft überdrüssig war, an Mattathias an. Und die Begeisterung half ihnen zum Siege. Wohin sie drangen, stürzten sie die heidnischen Altäre und beschnitten die noch unbeschnittenen Knäblein. Aber bald traf diese gesetzestreuen Juden ein harter Schlag: der erste Führer des Aufstandes, Mattathias, starb, wie es scheint nicht im Kampfe, sondern an einer Krankheit schon im Jahr 167 v. Chr. Da war es für die weitere Entwicklung des Krieges von überaus großer Bedeutung, daß die Führung nicht dem Gliede einer andern Familie, sondern zunächst dem heldenmütigsten Sohne des Verstorbenen Judas genannt Makkabaios übertragen wurde. Er war nicht der älteste, sondern der dritte Sohn des Mattathias und eignete sich wirklich zum Leiter der Bewegung ganz vorzüglich. Aber indem man echtsemitisch die einem Manne um seiner Verdienste willen zugekommene Würde für seine Nachkommen festhielt, wuchs den Juden unversehens aus einer Heldenfamilie ein neues Königsgeschlecht herauf. Diese Entwicklung wurde dadurch begünstigt, daß die Brüder des Judas sich ihm, wie es scheint, ohne Eifersucht anschlossen. Seine Schaar zählte nach einer freilich nicht ganz sichern Angabe an 6000. Die Arbeit des Mattathias wurde von ihr treulich fortgesetzt. Unerwartet erschien Judas vor Städten und Dörfern und steckte sie in Brand, am passenden Orte überfiel er die Feinde und verjagte ihrer viele; besonders gern benutzte er, ähnlich wie Gideon, die

Nacht zu solchen Unternehmungen. Die Syrer konnten diesem Treiben selbstverständlich nicht müßig zusehen. Der syrische Feldherr Apollonius, der mit der Ausführung des königlichen Religionserlasses betraut im Jahr 168 nach Jerusalem gekommen war, stand noch immer mit seinem Heere daselbst. Ihm fiel nun zuerst die Aufgabe zu, die Empörung zu unterdrücken. Heiden und Samariter führte er gegen die Juden zu Felde. Aber Judas zog ihm entgegen; Apollonius wurde mit vielen der Seinigen erschlagen, die übrigen flohen. Auf diese Nachricht hin rückte der Oberbefehlshaber des Antiochus IV. über die in der Provinz Syrien stehenden Truppen, ein Mann Namens Seron, aus. Mit einer gewaltigen Menschenmenge kam er bis nach Bethoron, einer Ortschaft fünf Stunden von Jerusalem in nordwestlicher Richtung entfernt. Ein Teil der Ortschaft liegt auf der nach Jerusalem hinführenden Höhe, der andere Teil noch unten auf niedrigem Hügelrücken. Oben stand Judas mit den Seinigen, unten sahen sie die Heeressäulen des Seron gegen sich heranziehen. Da wankte doch auch dem Tapfersten der Mut. Zu allem hin hatten die Leute des Judas den Tag über noch nichts gegessen, sei es, daß grade Fasttag war, sei es, was wahrscheinlicher ist, aus Mangel an Vorräten. Aber Judas ermutigte sie: „Gott kann auch mit wenigen retten!“ Seron wurde überfallen und mit seinem ganzen Heere vernichtet. 800 Feinde lagen erschlagen auf der Walstatt; die übrigen entflohen in das Philisterland von den Leuten des Judas bis weit in die Ebene hinein verfolgt. Diese Schlacht bei Bethoron begründete den Ruhm des Judas. Auf seine Rede vor dieser Schlacht scheint das Wort des Danielbuches die Antwort zu sein: Es wird ihnen geholfen werden mit Hilfe weniger.

Hier haben wir nun, wie schon oben bei Gelegenheit der Besprechung des Danielbuches gezeigt wurde, aus der in diesem Buche enthaltenen Überlieferung eine Lücke auszufüllen, welche unsere sonstigen Quellen offen lassen. Während des Kampfes des Judas gegen Seron war Antiochus Epiphanes offenbar wieder nach Ägypten gezogen; die Kunde von der Vernichtung des Seron rief ihn nach Palästina zurück, wo er zwischen Jerusalem und dem Mittelmeer lagerte, als die letzten Stücke des Danielbuches ausgegeben wurden. In diesem Augenblick erwarteten die Juden die wunderbare Aufrichtung des Gottesreiches in ihrem Lande durch ein mächtiges Eingreifen Gottes. Man mochte sich an die Zeit des Jesaja und an den Ansturm des Assyrerkönigs Sanherib erinnert fühlen. Allein da trat ein Ereignis ein, das freilich den Propheten nicht Lügen strafte, aber auch nicht der hochgespannten Hoffnung entsprach. Antiochus unternahm nichts Besonderes gegen Judas und gegen Jerusalem, sondern zog weiter. Man mochte sich freilich auch hier an den wundersamen Wegzug Sanheribs von den Mauern Jerusalems erinnern und in der Wiederholung dieser Gottesthat wenigstens eine vorläufige Erfüllung der Prophetie Daniels erblicken. Aber weder war mit dem Abzug des Antiochus der Tempel vom Götzendienst gereinigt noch auch nur das Ende des Krieges in absehbare Nähe gerückt. Denn es waren noch immer genug Hände gegen

die Partei des Judas thätig, auch wenn Antiochus selber sich auf keinen Kampf mit ihr einließ. Den König trieb ganz offenbar die Sorge um seine östlich vom Euphrat gelegenen Provinzen aus Palästina weg. Diese Provinzen waren schon längst größtenteils nur dem Namen nach Teile des syrischen Reiches. Die lange Abwesenheit des Königs aus diesen Gegenden führte vollends zu ihrer Verselbständigung. Auch die Tributzahlung scheint sehr unregelmäßig erfolgt zu sein. So setzte Antiochus IV. einen angesehenen Mann seiner Verwandtschaft, Lysias, zum Reichsverweser in den vom Euphrat westlich gelegnen Provinzen und zugleich zum Vormund seines Sohnes Antiochus V. ein und reiste selbst über den Euphrat. Dies geschah im Frühjahr 166 v. Chr.

Lysias entsandte nun ein stattliches Heer, angeblich 40,000 Mann Fußvolk, 7000 Mann Reiterei nach Palästina. Drei Feldherrn, Ptolemäus der Sohn des Dorymenes, Nikanor und Gorgias führten diese Truppen. Der Auftrag, den diese Männer auszuführen hatten, ging dahin, die Empörer zu vernichten und das Land an fremde Colonisten zu geben. Als sie sich in der Nähe von Emmaus, etwa fünf Stunden westlich von Jerusalem in der Ebene lagerten, erschienen in ihrem Lager bereits Händler mit dem nötigen Gelde und den nötigen Fesseln, um die jüdischen Gefangenen ihnen als Sklaven abzukaufen. Da sammelten sich die gesetzestreuen Israeliten in dem altheiligen Mizpa, dem Orte Samuels, zwei Stunden nordwestlich hoch über Jerusalem, von wo aus man die heilige Stadt schauen kann. Mit seltener Feierlichkeit rüstete man sich hier zum heiligen Kampfe. Man fastete, zog das Trauergewand an, zerriß das Oberkleid, streute Asche auf das Haupt. Dann wurde gleichsam die ganze Entweihung des Glaubens durch die Heiden öffentlich vor Gott veranschaulicht und dargestellt. Eine Gesetzesrolle wurde entfaltet, über welche heidnische Bilder und Abzeichen gemalt waren. Man legte die heiligen Gewande, die Erstlinge und die Zehnten hin, führte die Nasiräer vor, welche die Zeit ihres Gelübdes nach dem Gesetze vollendet hatten und doch von ihrem Gelübde jetzt in dem Tempel nicht gelöst werden konnten. Daran schloß sich ein feierliches gemeinsames Gebet um Abhilfe in dieser Drangsal. Die Stimmen der Betenden wurden noch unterstützt vom Schall der Posaunen. Wir werden kaum fehlgreifen, wenn wir annehmen, daß diese Feier von Judas Makkabäus mehr geduldet als gewünscht wurde. Es mußte ihm um die Gewinnung möglichst aller gesetzestreuen Juden zu thun sein und das schriftgelehrte Element, das bei der Menge in hohem Ansehen stand, konnte nur festgehalten werden, wenn man ausdrücklich bekannte, man wolle nicht durch eigene Kraft, sondern allein durch Gottes Kraft siegen. Das wurde denn auch mit großer Schärfe betont. Daneben ließ es aber Judas an Thatkraft und Einsicht nicht fehlen. Eine durchaus notwendige Arbeit war noch zu vollbringen. Seine Leute bildeten einen ungeordneten, zusammengelaufenen Haufen; er ordnete sie jetzt zu einem Heer. Über jedes Tausend, jedes Hundert, über je fünfzig, je zehn setzte er Führer ein. Aber auch hier mußte er den gesetzeskundigen Herrn merkwürdige Zugeständnisse machen, die schwerlich

seinen Wünschen gemäß waren. Das Gesetz befreit nemlich ausdrücklich eine Menge Leute aus seltsamen Gründen vom Kriegsdienst. Wer ein neues Haus gebaut hat und es noch nicht einweihte; wer einen Weingarten pflanzte und ihn noch nicht gebrauchte; wer ein Weib freite und sie noch nicht heimführte; ja endlich sogar, wer sich fürchtet und schwachmütig ist, soll am Kriegsdienst nicht teilnehmen. Das waren doch eigentlich Bestimmungen, die zwar ganz menschenfreundlich sind, aber jede große, das ganze Volk erfordernde Unternehmung im Voraus lähmen konnten. Trotzdem hielt Judas Makkabäus sie ein, um ja in keinen Widerspruch mit dem Gesetze zu kommen. Dann brach er von Mizpa auf und lagerte südlich von Emmaus. Da zog Gorgias mit 5000 Mann Fußvolk und 1000 Mann erlesener Reiterei des Nachts aus dem syrischen Lager, um über das jüdische Lager herzufallen. Leute aus der Burg Jerusalem zeigten ihm den Weg. Judas hörte von dem Anschlag und brach selber mit seinen Soldaten auf, um die Macht des Königs zu schlagen, solange noch dessen Streitkräfte zersplittert seien. Als Gorgias in das jüdische Lager kam, fand er niemand und suchte nun im Gebirge nach seinen Feinden. Aber Judas erschien bei erstem Morgengrauen mit 3000, freilich schlecht bewaffneten Leuten in der Ebene. Dagegen waren die Feinde stark gewappnet und von kriegskundiger Reiterei umgeben. Aber trotzdem war der Sieg des Judas vollständig. Das feindliche Heer floh, Judas verfolgte sie mit den Seinigen bis Geser, Asdod und Jabne und bis ins Gefilde Edom. Als die Verfolgung zu Ende war, galt es noch, das Heer des Gorgias zu vertreiben. Das fiel freilich nicht schwer. Als Gorgias in das gemeinsame Lager zurückkehren wollte, sahen seine Leute von der Höhe des Gebirges aus die Feuersflammen und den Rauch davon aufsteigen und das jüdische Heer in Schlachtordnung. Denn Judas erlaubte den Seinigen die Plünderung nicht, solange sie nicht mit Gorgias abgerechnet hätten. Der Anblick ihres brennenden Lagers und der siegreichen Feinde erregte unter den Syrern solches Entsetzen, daß sie schleunigst die Flucht ergriffen, um sich auf nichtjüdischen Boden zu retten. So war dieses gewaltige Heer vor einer unscheinbaren und übelausgerüsteten, aber glaubensmutigen Schaar zerstoben.

Der Reichsverweser Lysias war begreiflicherweise darüber sehr aufgebracht. Im Jahre 165 v. Chr. zog er nun selber mit 60,000 Mann Fußvolk und 5000 Reitern gegen Judas zu Felde. Er lagerte sich in Bet-Zur an der Straße von Jerusalem nach Hebron. Da schlug ihn Judas mit 10,000 Mann, so daß gegen 5000 Syrer fielen. Wenn es nun heißt, daß Lysias auf diese Schlappe hin umgekehrt sei, um in Antiochia sich neue Söldner zu werben, so tritt hier die Ungenauigkeit der Zahlenangabe, auch wie wir sie in unsern besten Berichten finden, handgreiflich hervor. Hätte Lysias nach dem Verlust dieser 5000 noch 60,000 Mann in Palästina zur Verfügung gehabt, so hätte er um dieser verhältnismäßig kleinen Schlappe willen sich gewiß nicht zur Rückkehr entschlossen.

Nach dem Abzuge des Lysias war Judas so weit gekommen, daß er an

die Wiedereinweihung des Tempels denken konnte. Mit seinem ganzen Heere zog er nach dem Tempelberg. Da sahen sie das Heiligtum verlassen, den Brandopferaltar entweiht, die Thore niedergebrannt, die Vorhöfe vom Unkraut überwuchert, die Hallen niedergerissen. Nachdem die erste Klage verhallt war, ordnete Judas einen Zug Soldaten ab, der die syrische Besatzung in der Burg während der feierlichen Neueinweihung des Tempels beschäftigen mußte. Dann gebot Judas einer Anzahl untadliger, gesetzeseifriger Priester, das Heiligtum zu säubern und alle mit Unreinheit behafteten Steine hinwegzuräumen. Ein Zweifel erhob sich wegen des entweihten Brandopferaltars. Endlich entschloß man sich, ihn ganz abzureißen, seine Steine aber an bestimmtem Ort aufzubewahren, bis ein Prophet über sie endgiltigen Bescheid sagte, und einen neuen reinen Brandopferaltar zu bauen. Desgleichen ersetzte man die entwendeten und geraubten heiligen Gefäße durch neue; das sogenannte Heilige (der Vorraum des Tempelhauses) wurde wieder wie früher mit Leuchter, Rauchaltar und Schaubrotetisch, auch mit den Vorhängen vor den Thüren ausgestattet. Endlich am 25. Dezember (= Kaslew), demselben Tage, an dem drei Jahre zuvor auf Befehl des Antiochus zum ersten Male dem Zeus ein Opfer vor diesem Tempel dargebracht worden war, wurde jetzt auf dem neuen Brandopferaltar das erste dem jüdischen Ritual genau entsprechende Opfer wieder dargebracht. Acht Tage lang wurde nun das Freudenfest gefeiert und zu einer jährlich wiederkehrenden Einrichtung erhoben. Dann machte man sich daran, den Tempelberg ringsum mit hohen Mauern und starken Thürmen zu umgeben, eine Besatzung ward hieher gelegt und desgleichen wurde Bet-Zur als Burg gegen Idumäa hin befestigt.

Die nächste Zeit hindurch blieb Judas vonseiten der syrischen Regierung ganz ungestört. Er stärkte seine Stellung, indem er mit seinem Bruder Jonathan den Juden in Gilead über dem Jordan zu Hilfe kam und seinen Bruder Simon die Juden in Galiläa unterstützen ließ. In beiden Gegenden waren die Juden von ihren heidnischen Umwohnern hart bedrängt. Ohne Zweifel war dies die Folge des Aufstandes in Judäa; sie hatten bei der syrischen Regierung nun keinen Schutz mehr, vielmehr dachte man außerhalb Judäas den Plan des Königs, die jüdische Religion zu vernichten, eher ausführen zu können als innerhalb dieses Landes. Judas konnte nun nicht hoffen, in diesen entlegenen Gegenden seinen Einfluß auch bei persönlicher Abwesenheit schon jetzt aufrecht zu erhalten. So entschloß er sich, sowohl aus Galiläa als auch aus dem linksjordanischen Gilead die gesetzestreuen Juden, soweit sie der Aufforderung folgen konnten und wollten, nach Judäa übersiedeln zu lassen. Seitdem die Einheit des Opferdienstes in Jerusalem einmal durchgeführt war, mußte es ja ein natürlicher Wunsch jedes Juden sein, in der Nähe des heiligen Berges zu wohnen, und durch die Neuansiedlung von Galiläern und Gileaditen in und bei Jerusalem waren nicht bloß diese Ansiedler gegen ihre früheren Feinde geschützt, es war auch wieder ein natürliches Band zwischen Judäa und den beiden Gegenden Palästinas, in welchen

die Juden noch am dichtesten beisammen wohnten, geknüpft durch die lebendigen Beziehungen, welche diese Ansiedler mit ihrer früheren Heimat unterhielten. Übrigens führte Judas diesen Krieg mit der ganzen Grausamkeit religiöser Schwärmerei. Eine ganze Reihe von Städten wird aufgezählt, in der er alle männliche Einwohnerschaft niederhauen ließ und die er niederbrannte.

Auch Judäa selber hatte er gegen die Umwohner zu schützen. Er besiegte die Idumäer (Edomiter) auf den Bergen im Süden Palästinas. Ihnen nahm er z. B. das alte Hebron ab und verbrannte die Thürme, die es rings umgaben. Ein ander Mal zog er gegen eine Räuberhorde zu Felde, die Söhne Baians, die an den Landstraßen ihre Burgen hatten und den Wanderern auflauerten. Judas verbrannte die Burgen samt ihren Bewohnern. Im Ammoniterlande nahm er die früher moabitische Stadt Jaeser weg und strafte so den Ammoniterhäuptling Timotheus für mancherlei Unbill. Endlich hatte er auch in Samarien und im Philisterlande zu arbeiten. Hier kam er nach Asdod, wo er die heidnischen Altäre zerstörte und die Götterbilder verbrannte.

Ohne allen Kampf gegen die Syrer vergingen jedoch auch diese Jahre nicht. Gorgias, der uns bekannte Feldherr des Reichsverwesers Lysias war in Jamnia (Jabne) geblieben. Als nun Simon in Galiläa und Judas im Gileaditerlande war, wollten die beiden von Judas bestellten Heerführer zu Jerusalem, Joseph ben Sacharja und Asarja, nicht unthätig dasitzen und zogen gegen Gorgias in Jabne zum Kriege. Aber sie wurden elendiglich geschlagen, bis an die Grenze Judäas verfolgt und es fielen ihrer 2000 Mann. Natürlich wußte man ihnen für diese Heldenthaten wenig Dank. Um so heller strahlte aber in solcher Nacht das Gestirn der Söhne des Mattathias. Die Form, wie man sich über die Niederlage tröstete, ist bezeichnend: „Sie waren nicht von dem Geschlechte der Männer, durch welche Israel Heil gegeben wurde." Über diesen Kämpfen kam das Jahr 164 v. Chr. In ihm starb Antiochus IV. Epiphanes nach vierzehnjähriger Regierung. Als die Nachricht von seinem Tode aus Babylon, wo er starb, nach Antiochia drang, zögerte der Reichsverweser Lysias nicht, den jungen Sohn des Verstorbenen, Antiochus V. Eupator, zum Könige zu ernennen. Damit war aber noch ein neuer Anlaß zu mancherlei Wirren im syrischen Reiche gegeben, die den Römern am meisten, nicht zum mindesten aber auch den Juden zu gute kamen.

Nach dem Tode des Antiochus Epiphanes beschloß Judas, die syrische Besatzung aus der Burg von Jerusalem zu vertreiben. Erst wenn dies geschehen war, konnte der Tempeldienst wirklich wieder in ein geordnetes Geleise gebracht werden. Aber der neue König erhielt von der Belagerung der Festung durch Judas bei Zeiten Kunde und war durchaus nicht willens, diesen hervorragenden Platz ohne Gegenwehr preiszugeben. Mit erdrückender Übermacht (die jüdischen Berichte erzählen von 100,000 Mann Fußvolk und 20,000 Reitern), auch mit 32 Elephanten kam er mit Lysias als Oberfeldherrn auf einem Umwege durch Idumäa von Süden her zunächst vor das von den Juden

neubefestigte Bet-Zur. Durch seine Belagerungsmaschinen hoffte er die Stadt zu gewinnen; aber die Bürger machten Ausfälle und verbrannten die gefährlichen Werkzeuge. Indessen hörte Judas von der Bedrängnis der in Bet-Zur Belagerten und dachte, er habe Besseres zu thun als selber die Burg von Jerusalem zu belagern. So machte er sich mit seinem Heere auf und zog nach Bet-Sacharja, einem Orte zwischen Bet-Zur und Jerusalem bei einem Engpasse. Offenbar dachte er denselben ähnlich zu benützen, wie er die Steige bei Bethoron in der Schlacht gegen Seron benützt hatte. Und richtig lockte er den König von Bet-Zur in diese für eine große Heeresmasse durchaus ungünstige Gegend weg. Aber beim Sonnenaufgang erstrahlten die Berge vom Glanze der feindlichen Rüstungen und das geordnete Vorgehen der syrischen Soldaten grade bei so ungeeigneten Bodenverhältnissen erregte bei den wenig geübten jüdischen Truppen Erstaunen und Schrecken. Hauptsächlich aber die durch besondere Reizmittel angefeuerten Elephanten mit ihren Thürmen und ihrer Besatzung ohne den Inder, der sie lenkte, jagten gewaltige Furcht ein. An einen Sieg der Leute des Judas war nicht zu denken. Da entschloß sich Eleasar genannt Auaran, ein Bruder des Judas Makkabäus, zu einer noch lange bewunderten Heldenthat. Einer der Elephanten war besonders stattlich anzusehen; der, sagte man, trage den König. Da kämpfte sich Eleasar mit furchtbarer Anstrengung durch die Reihen der Feinde bis zu diesem Elephanten durch, stach ihn von unten her, daß er tot darniederstürzte. Unter der Wucht seines Falles starb auch Eleasar. Aber Antiochus V. Eupator war auf diese Weise nicht um das Leben gekommen; vielmehr mußte sich Judas angesichts der großen Überzahl seiner Feinde nach dem befestigten Tempelberge zurückziehen. Das syrische Heer folgte ihm und schloß die heilige Stätte ein. Bet-Zur dagegen wurde eine ehrenvolle Übergabe gewährt, da der Hunger die immer noch von einem Teile der Syrer umschlossenen Bewohner zu Friedensverhandlungen zwang. Dabei machte das Gesetz wieder seine böse Eigenart geltend, daß es für ein Volk im Kriege durchaus nicht berechnet war. Die Vorräte gingen nemlich deshalb besonders frühe aus, weil grade das siebente Jahr war, in welchem das Land nicht bebaut werden durfte. Nach der Übergabe legte der König eine syrische Besatzung nach Bet-Zur. Und ähnliches Glück schien er auch bei Jerusalem haben zu sollen. Zwar wehrten sich die Juden mit Verzweiflung und stellten seinen Kriegsmaschinen die ihrigen gegenüber. Aber einmal war die Stadt überfüllt durch den Zuzug der auswärtigen Juden aus Gilead und Galiläa, welche Judas Makkabäus und sein Bruder Simon erst hier angesiedelt hatten; dann waren auch hier die vorhandenen Vorräte um des Sabbatjahres willen gering; und endlich — was gewiß das Schlimmste war, führte die sonst unerhörte Legitimation der Feigheit und Fahnenflucht durch das Gesetz, die wir bereits bei Gelegenheit jener Versammlung zu Mizpa vor dem Kampfe gegen die Feldherrn des Lysias kennen gelernt haben, in diesem Augenblick der Belagerung des Heiligtums durch die heidnische Heeresmacht zu einem schmachvollen allgemeinen Davonlaufen.

So wären die Syrer damals unzweifelhaft Herr über das aufrührerische Volk geworden, wenn sie nur selbst im ruhigen Besitz ihrer Macht gewesen wären. Aber im Lager vor Jerusalem erfuhr der frühere Reichsverweser und jetzige erste Minister Antiochus Eupators, daß ein gewisser Philippus, der in Babylon an dem Sterbelager Antiochus IV. gestanden hatte, unter dem Vorwand, ihm sei von dem sterbenden Könige die Sorge für Antiochus Eupator und die oberste Verwaltung des Gesamtreiches übertragen worden, gegen Antiochia heranrücke. Auf diese Nachricht hin leitete man sofort mit den belagerten Juden Friedensverhandlungen ein. Und Lysias griff diesmal wirklich das Übel bei seiner Wurzel an. Den Juden wurde Religion und Sitte wieder freigegeben; der verhaßte, unrechtmäßige Hohepriester Menelaus wurde zunächst nach Syrien mitgenommen, dann daselbst hingerichtet und ein freilich den Syrern zugethaner, aber doch auch aharonidischer Hoherpriester mit hebräischem Namen Jakim, mit griechischem Alkimus eingesetzt. Antiochus Eupator ging selbst in das Heiligtum und als er die Festigkeit der Ummauerung sah, ließ er dieselbe niederreißen. Diese letzte Handlung wurde ihm zwar als Eidbruch gedeutet; sonst aber hatte dieser Friedensschluß für die Syrer einen großen Erfolg. Mit der Freigebung der Gesetzeserfüllung waren die Frommen im Lande gewonnen, welche nicht sowohl die staatliche Freiheit und Machtstellung Israels, als vielmehr die Richtigkeit seiner Gottesdienste und das peinliche Halten der einzelnen Gottesgebote als das einzige wahre Heil ihres Volkes erstrebten.

So kehrten denn Antiochus V. und Lysias rasch nach Antiochien zurück. Dort fanden sie bereits den Philippus im Besitze der Hauptstadt, nahmen sie aber im Sturm ein. Philippus fiel in ihre Hände und wurde getötet. Da kehrte im Jahre 162 v. Chr. ohne die von ihm nachgesuchte Erlaubnis des römischen Senates Demetrius, der Sohn Seleukus IV., der an Stelle des Antiochus Epiphanes als Geisel nach Rom gekommen war, aus Rom zurück und bemächtigte sich überaus rasch des syrischen Thrones; Antiochus V. Eupator und Lysias wurden hingerichtet. Zu diesem König Demetrius I., der später den Beinamen Soter erhielt, kam nun bald nach seiner Thronbesteigung der neue jüdische Hohepriester Alkimus mit einer Anzahl hellenistisch gesinnter Juden, um sich über Judas Makkabäus und seine Brüder zu beklagen. Die Familie des Mattathias wollte sich offenbar mit dem errungenen halben Erfolg nicht begnügen; sie erstrebte die Selbständigkeit und politische Freiheit der Juden. Demetrius I. verstand sich auch dazu, seinen Feldherrn Bakchides mit einem Heere nach Palästina zu schicken, um Judas zu strafen und Alkimus mit Nachdruck in die hohepriesterliche Würde einzusetzen. Da war es verhängnisvoll, daß die Schriftgelehrten und allen voran die Schule der Asidäer, jene gesetzeseifrige Genossenschaft, die sich bald nach dem Ausbruche der Empörung an Mattathias angeschlossen hatte, die Notwendigkeit fernerer Kämpfe nicht einsehen wollten. Sie schlossen sich vertrauensvoll an diesen Nachkommen Aarons an. Aber im Besitze der Macht ließ Alkimus

ihrer sechzig auf einen Tag umbringen. Desgleichen schlug Bakchides in der Nähe Jerusalems ein Lager auf und ließ von hier aus eine Anzahl jüdischer Leute, die zu ihm übergelaufen waren, und andere Juden aufgreifen, töten und in einen großen Brunnen werfen. Nach solchen Heldenthaten zog er wieder heim; doch behielt Alkimus eine syrische Schaar bei sich, mittels der er um sein Hohepriestertum kämpfte. Judas aber durchzog ganz Judäa und zwang alle Überläufer auf seine Seite zu treten. Da wuchs seine Macht so rasch, daß sich Alkimus zur Rückreise nach Antiochien entschließen mußte.

6. Das ägyptische Judentum der Makkabäerzeit. — Romanlitteratur.

Inzwischen war das Judentum in Ägypten ganz in seiner alten Stellung zum Hellenismus geblieben. Die Ptolemäer verfielen niemals auf den Gedanken, die jüdische Religion durch ein Verbot abzuschaffen. Ein gleichnamiger Sohn des Hohenpriesters Onias III. war zu Ptolemäus Philometor geflohen, wahrscheinlich schon als Menelaus die Würde des Hohenpriesters erlangte. Auf diesen Mann richteten sich nun die Augen der außerhalb Palästinas wohnenden Judenschaft, als der Tempel zu Jerusalem in die Hände der Heiden gefallen und von ihnen entweiht worden war. Man berief sich auf eine merkwürdige Prophetie des Jesaja, in welcher die dereinstige Bekehrung der Ägypter in der Weise vorhergesagt wird, daß ein Altar mit Malstein daselbst für Jahve errichtet werden solle. Dies schien der späten an Einheitlichkeit des Tempeldienstes gewohnten Zeit ein Hinweis darauf zu sein, daß nach der Entweihung des jerusalemer Tempels ein Tempel in Ägypten gebaut werden dürfe. Ptolemäus Philometor hatte dagegen selbstverständlich nichts einzuwenden und so wurde 180 Stadien von Memphis entfernt ein Tempel nach dem Muster des jerusalemischen erbaut. Der Ort war die Stadt Leontopolis im Bezirk von Heliopolis, wo schon vordem ein Heiligtum gestanden hatte, das einer ägyptischen Gottheit, der sogenannten wilden Bubastis geweiht gewesen, jetzt aber verödet und verfallen war. Später entdeckte man bei näherer Vergleichung mit dem (freilich ganz umgebauten) jerusalemer Tempel mehrere Unterschiede, an denen das Sündhafte in dem Unternehmen des Onias noch besonders deutlich erkennbar sein sollte. So soll der Tempel von Leontopolis die Gestalt eines sechzig Ellen hohen Thurmes aus gewaltigen Steinen gehabt haben. Statt des heiligen Armleuchters soll nur eine eherne, aber goldbronzierte Lampe gebrannt haben, die an einer goldenen Kette hing. Endlich war der gesamte heilige Raum mit einer Backsteinmauer umgeben. Nur die Thore waren aus natürlichem Gestein. Dieser Tempel zu Leontopolis hat mit seiner Priesterschaft und seinem Opferdienst fortbestanden, solange ein jüdisches Staatswesen bestanden hat. Aber seine Bedeutung hatte er ohne Zweifel sofort nach seinem Entstehen wieder eingebüßt. Sobald in Palästina der alte Opferdienst wiederhergestellt worden war, hatte dieser Tempel samt seiner einzig rechtmäßigen Priesterschaft sein Ansehen eingebüßt. Der Ort,

den der Herr zur Wohnstätte erwählt hatte, war doch allein der Tempel auf Zion. Aber es entspricht ganz der hellenistischen Gleichgiltigkeit gegen die Erwählung Israels, wenn dieser Tempel zu Leontopolis nicht nur erbaut und geweiht, sondern Jahrhunderte lang neben dem jerusalemischen offiziell benützt wurde, ohne daß man den Widerspruch gegen die deutlichen Bestimmungen des Gesetzes von der einen Wohnstätte Gottes auf Erden besonders empfunden hätte. Ja, die späteren Schriftgelehrten haben sogar ihre Satzungen darüber aufgestellt, in welchem Falle die Darbringung eines Brandopfers oder die Lösung eines Nasiräatsgelübdes im Oniastempel statthaft sei. Allerdings tritt hier eine starke Geringschätzung dieses Tempels im Verhältnis zum jerusalemer Tempel hervor; aber die Erörterung selber zeigt zur Genüge, wie sehr die alexandrinischen und sonstigen ägyptischen Juden den Besitz eines rechten Gotteshauses in ihrer Nähe zu schätzen wußten. Dies hinderte sie freilich nicht, dem altheiligen Tempel in der Davidsstadt die von jedem Israeliten geschuldeten Ehrfurchtsbezeugungen zu erweisen: dahin wallfahrtete man, dahin zahlte man die Tempelsteuer. Und gewiß hätte man den offenen Widerspruch zwischen dem Verbot des Gesetzes und diesem zweifachen Opferdienst zu Jerusalem und Leontopolis klar erkannt, wenn nicht die eigentümliche Weltanschauung der platonischen Philosophie damals sich dem ägyptischen Judentum überaus tief eingeprägt hätte. Denn nach dieser Weltanschauung giebt es verschiedene Grade der Wirklichkeit, so daß jedes im höchsten Grade Wirkliche eine Reihe minderwirklicher Abschattungen seines Wesens hervorruft. So vertrug auch der Tempel zu Jerusalem eine seiner Einzigkeit durchaus nicht hinderliche Abschattung seines Wesens zu Leontopolis. Nur der jerusalemer Tempel war im vollen Sinne des Wortes eine Wirklichkeit; der zu Leontopolis war nur ein Gleichnis und Sinnbild dessen zu Jerusalem. Daß grade unter Ptolemäus Philometor solche Gedankenreihen sich bilden konnten, zeigt sich deutlich daran, daß unter ihm der älteste jüdische Philosoph geschrieben hat, von dessen Werken uns noch einige Bruchstücke erhalten sind.

Aristobulus, von den Späteren mit nicht mehr zu controlierender Aussage als Schüler der aristotelischen Philosophie, als Peripatetiker, bezeichnet, schrieb an den König Philometor ein mehrere Bücher umfassendes Werk betitelt: Erklärung der Schrift des Mose. In diesem Werke erklärt er weitläufig, wie mit dem Reden Gottes beim Schöpfungswerke lediglich Gottes allmächtige Kraftwirkung gemeint sei. Darin stimme also die alttestamentliche Erzählung mit den Meinungen der griechischen Philosophen und den Dichtungen des Orpheus und Aratus überein. Bei Besprechung der Einsetzung des Ruhetages werden ebenfalls die Dichter der grauen Vorzeit Homer, Hesiod und Linus in freilich gefälschten Versen als Zeugen der Wahrheit angeführt. Ein ander Mal zeigt er bei seinen Angaben über die Zeit des Passahfestes, wie tief die Juden (natürlich schon zur Zeit des Mose) in die Geheimnisse der Astronomie eingeweiht waren.

Alles zusammengenommen, geht Aristobul darauf aus, nachzuweisen, daß alle Weisheit der Griechen den Schriften Moses und der Propheten entnommen sei. Auch wurde gegenüber einem etwaigen Hinweise auf das junge Alter der Septuaginta hervorgehoben, daß es schon ältere Übertragungen der jüdischen Schriften aus dem Hebräischen in das Griechische gegeben habe. Damit war der Vorwand abgeschnitten, als seien diese Schriften den griechischen Denkern gar nicht zugänglich gewesen. Aber es muß doch ein überaus mächtiges Selbstgefühl in diesem jüdischen Volke gelebt haben, da in der Zeit tiefster politischer Erniedrigung ein Mann aus seiner Mitte es wagte, einem der damals höchsten Vertreter des bildungsstolzen Griechentums alle griechische Bildung und Weisheit als einen Raub aus den Schätzen des Judentums darzustellen. Über die besondere Art der Philosophie Aristobuls erfahren wir aus den uns erhaltenen Bruchstücken kaum etwas; nur soviel läßt sich klar erkennen, daß er die Gottheit möglichst aus aller Analogie des Weltlebens entrückt gedacht hat. Ist es ein Bild, wenn Gott nach der Schöpfungsgeschichte redet, so sind auch die biblischen Ausdrücke, denen zufolge der Herr seinen Arm ausstreckt oder über die Erde hin wandelt, symbolisch zu verstehen. Der überweltliche Gott wirkt doch in der Welt. Aber indem so ein höherer Sinn des Schriftwortes gesucht wird, neben dem der gemein wörtliche nur eine untergeordnete Berechtigung hat, bildet Aristobul die seltsame Kunst aus, die heilige Schrift allegorisch auszulegen, eine Kunst, die späterhin dem alexandrinisch-jüdischen Gedankenkreise nicht zum mindesten zu seiner Eigenart verholfen hat. Auch noch eine andere Seite der späteren jüdischen Philosophie, die Zahlenspielerei, tritt schon bei Aristobulus deutlich hervor. Man hat ihn deshalb mit den Pythagoräern zusammengestellt. Wahrscheinlicher jedoch als eine Anlehnung an die Pythagoräer möchte der Anschluß des Aristobulus an die heiligen Zahlensysteme der Babylonier sein, von denen auch Pythagoras gelernt hat. Denn bei Aristobul tritt uns grade bei der Erwähnung der siebentägigen Woche solche Zahlenspielerei entgegen. Die Wochenrechnung ist aber altbabylonisch und als Jude konnte Aristobul sehr leicht rege Beziehungen zu Babylon haben, wo fast eine ebenso große Judenschaft lebte wie in Ägypten.

Eine Litteraturgattung, die in der hellenistischen Welt allenthalben blühte, war die unterhaltende Erzählung. Der Roman bürgerte sich denn auch im hebräischen und hellenistischen Judentum ein. Namentlich drei Erzählungen sind hochberühmt geworden: die Erzählung von der frommen Moabitin Ruth, der Großmutter des Königs David, einer Proselytin des Judentums; dann die rauhe Erzählung von der Ermordung des assyrischen Feldhauptmanns Holophernes durch die jüdische Witwe Judith und endlich die freundliche Geschichte der beiden Tobias. Nur durch die philosophische Tiefe der Behandlung unterscheidet sich von diesen Erzählungen der große philosophische Roman: Hiob. Ruth und Hiob weisen keine genaue Spur ihrer Entstehungszeit auf. Um so sicherer lassen sich Judith und Tobias etwa in die Makkabäerzeit verweisen. Es ist nach dem in der jüdischen

Litteraturgeschichte im Ganzen geltenden Grundsatz, daß gleichartige Schriftwerke derselben Litteraturepoche angehören, von vorn herein anzunehmen, daß auch Ruth und Hiob wie Judith und Tobias in der hellenistischen Zeit entstanden sind. Und das wird durch die Untersuchung dieser Erzählungen nur bestätigt. Betrachten wir diese vier Geschichten einmal genauer.

Höchst einfach ist die Geschichte von Ruth. Zur Richterzeit wanderte bei einer Theurung Elimelech mit seinem Weib Naemi und zwei unverheirateten Söhnen von Bethlehem aus in das Moabiterland. Hier verheiraten sich beide mit Moabitinnen und dann sterben der Vater und beide Söhne. Inzwischen hört Naemi, daß die Theurung in Juda zu Ende ist, und beschließt, dahin zurückzukehren. Ihre beiden Schwiegertöchter Arpa und Ruth begleiten sie; sie aber fordert sie auf, heimzukehren und sich im Moabiterlande zu verheiraten. Denn sie könne nicht hoffen, je von ihnen einen Erben zu erhalten, da sie selber kinderlos und alt sei, also keinen Sohn habe, durch den die beiden jungen Witwen Mutter werden könnten. Daraufhin kehrt Arpa um; Ruth aber sagt, sie wolle nicht umkehren: „Dein Volk ist mein Volk und dein Gott ist mein Gott.“ Um die Gerstenernte kommen beide nach Bethlehem. Ruth macht sich daran, auf den abgeernteten Feldern Nachlese zu halten. Da zeigt sich ein Mann aus der Verwandtschaft ihres Schwiegervaters ihr besonders freundlich. Und zwar thut er das in Anerkennung ihrer Liebesthat an Naemi: „Der Herr vergelte dir deine That,“ spricht er, „und müsse dein Lohn vollkommen sein bei dem Herrn, dem Gott Israels, zu welchem du gekommen bist, daß du unter seinen Flügeln Zuversicht hättest.“ Diesen Mann gewinnt nun Ruth auf eine ebenso naive, als für unser Gefühl etwas anstößige Art zu einem Eheversprechen. Nemlich als einstiger Erbe des Feldes der Naemi soll er auch die Sorge für die Nachkommenschaft Elimelechs übernehmen. Darauf läßt sich nun freilich Boas nur unter der Bedingung ein, daß ein anderer gemäß der Verwandtschaft eigentlich näherstehender Erbe auf die Heirat mit Ruth nicht eingeht. So verhandelt denn Boas mit diesem rechtmäßigsten Erben zunächst. Am Stadtthore wird die Sache besprochen. Der Erbe möchte wohl das Gut, nicht aber die Ruth zur Frau haben. Darum zieht er seinen Schuh in Gegenwart der Ältesten der Stadt aus und verzichtet dadurch auf die Erbschaft. Boas übernimmt sie, heiratet die Ruth und diese wird durch ihn die Urgroßmutter König Davids.

In dieser Erzählung hat man Spuren hohen Alters entdecken wollen. Zum Beispiel glaubte man in ihr noch die altisraelitische Vorstellung von der Gebundenheit Jahves an sein Land zu finden, wenn Ruth bei ihrem Entschluß, mit Naemi nach Juda zu ziehen, es ausspricht, daß Naemis Gott nun auch ihr Gott sei. Allein daran soll man nur erkennen, daß Ruth als Proselytin gedacht ist, wie das auch wenigstens an einer Stelle der Schrift mit unmißverständlichen Worten ausgedrückt ist. „Der Gott Israels, zu welchem du gekommen bist, daß du unter seinen Flügeln Zuversicht hättest.“

Damit erledigt sich auch ein anderer Einwand, der gegen das junge Alter dieser Erzählung erhoben werden könnte. Die Heirat der Söhne Elimelechs mit zwei Moabitinnen verliert das Anstößige, das sie für einen Juden nach der Zeit Nehemias haben mußte, sobald diese moabitischen Frauen als zum Judentum übergetreten gedacht sind. Andrerseits ist die verhältnismäßig späte Abfassung des Buches unschwer zu erweisen. Nicht nur gründet sich die ganze Geschichte auf die im Gesetze niedergelegte volkswirtschaftliche Weisheit von der Erhaltung des Grundeigentums für die Familie durch die Schwagerehe, welche für die beiden jüdisch-moabitischen Witwen Arpa und Ruth insofern unmöglich geworden ist, als sie keinen Schwager mehr haben, für welche aber die Heirat der Ruth mit dem nahe verwandten Boas einen gewissen Ersatz bietet; auch das Proselytentum der Ruth, das Zurücktreten aller politischen Verhältnisse und die eingehende Schilderung des häuslichen und geselligen Lebens einzelner Privatpersonen sind deutliche Zeichen einer späten, jedenfalls hinter Esra fallenden Zeit. Eine genaue Zeitbestimmung läßt sich hier freilich nicht geben.

Hinter Esra gehört auch das Buch Hiob. Auch hier ist das Individuum als solches der Beziehungspunkt der Thätigkeit Gottes. Nur so läßt sich das ganze Problem des Buches verstehen. Hiob scheint gar nicht als Israelit gedacht zu sein, wenn gleich seine Heimat, das Land Uz, nicht genau festgestellt werden kann. Auf Edom als Schauplatz dieser Geschichte weist uns nicht bloß der Umstand hin, daß Uz in den edomitischen Geschlechtsregistern der Genesis als Sohn Seirs und Vater der Horiter aufgeführt wird, ja daß in den Klageliedern das Land Uz geradezu als Name Edoms vorkommt und im Buch Jeremia Uz als ein Teil des Edomiterlandes erscheint; sondern Hiob wird auch unter die Söhne des Ostens gerechnet, was ihn sicher von den Israeliten unterscheiden soll, und sein Freund Eliphas stammt aus dem berühmten edomitischen Stamme Theman. Trotzdem wird ohne Weiteres vorausgesetzt, daß diese Idumäer den israelitischen Jahve verehren. Und die Situation des Buches ist nun die: Jahve läßt durch den Satan die Treue Hiobs auf die schwersten Proben stellen; er nimmt ihm Besitztum, Kinder, Gesundheit. Aber Hiob erträgt alle diese Schläge, ohne Gott untreu zu werden, und so belohnt ihn Gott zum Schluß auf das Herrlichste. Der wichtigste Inhalt ist aber das eigentümliche Gemälde der Stimmung Hiobs in seinem Unglück. Um Hiobs Auffassung seines Unglücks zu zeichnen, hat der Schriftsteller die Form des Dialogs zwischen Hiob und seinen Freunden gewählt. Zuerst wird uns von drei Freunden gesagt, die zu dem auch von seiner Frau geschmähten aussätzigen Hiob kommen. Sieben Tage und sieben Nächte sitzen sie stumm um ihn; dann erhebt Hiob seine Klage. Er wünscht nie geboren oder doch sogleich wieder gestorben zu sein; er fragt: warum giebt Gott dem Leidenden das Lebenslicht? Darauf antwortet Eliphas von Theman, Hiob solle auf Grund seines unsträflichen Wandels Vertrauen und Hoffnung nicht verlieren; freilich sei kein Mensch ganz ohne Sünde und des-

halb treffe alle das Unglück, aber nur den Thoren bringt deshalb der Unmut um; „ich würde zu Gott mich wenden und meine Sache dem Herrn vertrauen. Der kann ja immer erretten und Heil dem Manne, den Gott züchtigt." Auf diese Trostrede erwidert aber Hiob nur mit ungestümer Klage; er wünscht zu sterben; die Freunde sollen Nachsicht haben mit seinem Schmerz; ihre Worte seien bei seiner Lage übel angebracht; er fragt Gott: was nimmst du mich zum Zielpunkt für dich? warum vergiebst du nicht meine Sünde? In kürzerer Rede erklärt nun der zweite Freund, Bildad von Schuach: Gott verdrehe das Recht nicht, das Unglück sei Strafe der Sünde; aber Gott verstoße den Frommen nicht und werde auch Hiob wieder zum Glück verhelfen. Jetzt giebt Hiob zu, daß vor Gott niemand gerecht ist, aber bei der Nichtigkeit des Menschen gegenüber Gottes Größe und Allmacht erscheint ihm dieses Lauern Gottes auf die Fehler der Menschen wie ein Unrecht. Da erwidert der dritte Freund, Zophar von Naama, Gottes Erkenntnis erstrecke sich über alle Dinge, daran könne man ihn nicht hindern; doch wenn man zu Gott betet, hat er große Nachsicht mit der Schuld und wenn man vom Frevel läßt, so nimmt er das Übel und man darf auf die Zukunft Vertrauen haben. Aber Hiob giebt freilich die übermächtige Weisheit zu und fragt Gott dennoch: Ein verwehtes Blatt willst du aufschrecken, den dürren Halm auch noch verfolgen, daß du so Bitteres über mich verhängst und die Sünden meiner Jugend mich büßen lässest? Dabei tritt in dieser Rede sehr scharf der Mangel eines Auferstehungsglaubens hervor. Nun führt Eliphas aus, daß Hiobs Worte seine Schuld bezeugen: was verfinstern sich deine Augen, daß du wider Gott deine Wut kehrst und Reden aus deinem Munde ausstößest? Daran schließt sich eine Warnung wegen des Unterganges der Gotteslästerer. Jedoch Hiob faßt diese Reden seiner Freunde nur als eine Verhöhnung seines Elendes auf und betheuert, daß im Himmel der Zeuge seiner Unschuld sei; er sehnt sich nach dem Tode, denn auf Erden ist keine Ruhe. Bildad meint nun, wie Hiobs Leiden auch zu deuten sein möge, jedenfalls stehe fest, daß den Frevler Strafen treffen. Aber Hiob sagt, wenn man ihm auch seine Schuld vorhalten könne, so habe doch Gott ihm Leiden zugeschickt; warum verfolgt ihr mich so wie Gott? Und mächtig richtet er seine Hoffnung auf eine künftige Erlösung, er hofft aus seiner zerschlagenen Haut und noch bei lebendigem Leibe Gott (nemlich Gottes Hilfe) zu schauen. Aber lieblos ist es, ihm im Unglück Vorwürfe zu machen. Das hindert freilich Hiobs Freund Zophar nicht, in langer Rede den elenden Untergang des Frevlers zu schildern mit dem Schluß: „Es enthüllt der Himmel seine Schuld und die Erde empört sich gegen ihn. Fortwandern muß seines Hauses Gut, das Zusammengeraffte am Tage der Rache. Dies ist des Frevlers Loos, das von Gott er erhält, und das Erbe, das ihm von Gott verheißen." Dadurch wird Hiob veranlaßt, die Möglichkeit seiner Unschuld aus dem häufigen Glück grade der bösen Menschen zu beweisen. Allein Eliphas bedeutet ihn, daß Gott ja keinen Vorteil davon habe, wenn der Mensch gerecht sei; darum legt er ihm noch-

mals nahe, seine Schuld zu gestehen, die der Allwissende kenne; Gott werde dann dem Demütigen seinen Segen geben und sein Gebet erhören. Doch Hiob möchte am liebsten vor Gott selbst seine Unschuld darlegen und fragt wieder, warum denn Gott es auf Erden dem Bösen so gut gehen lasse. Dies beantwortet Bildad, indem er auf die Überlegenheit Gottes und auf die Sündhaftigkeit des Menschen hinweist, so daß sich also keiner über sein Leiden beklagen kann. Nachdem so die Freunde Hiobs dreimal auf Hiobs Reden geantwortet haben, spricht dieser selber ein in drei Ansätzen verlaufendes Schlußwort, dessen erster Abschnitt Gottes unbegreifliche Größe darthut; dessen zweiter Abschnitt die Strafen des Frevlers schildert und den Weg zur Weisheit in der Gottesfurcht aufzeigt und in dessen drittem Abschnitt Hiob nochmals auf sein ganzes früheres Leben zurückschaut, ohne sich irgend welcher Schuld bewußt zu sein. Hier erfolgte nun offenbar nach der ursprünglichen Anlage des Buches die Entscheidung, indem Gott selber aus dem Wetter zu Hiob redet. Er zeigt ihm seine Größe und die Kleinheit des Menschen an der Herrlichkeit und Ordnung in der geschaffenen Welt. Schon lange hat man in diesen Schilderungen eines der gewaltigsten Erzeugnisse hebräischen Geisteslebens erkannt. Genauer geschildert werden namentlich zwei ägyptische Tiere, Nilpferd und Krokodil. Das Ende des Buches ist, daß Hiob seine Kleinheit Gott gegenüber erkennt und von Gott, nachdem er die Prüfung bestanden hat, wieder mit überreichem Ersatz für sein verlornes Glück beschenkt wird.

So tiefsinnig dieses Gedicht ist, so kann man doch nicht behaupten, daß die in ihm angeregten Fragen eine genügende Lösung gefunden hätten. Die Hauptfrage wird freilich meistens ganz verkehrt gestellt. Nicht um die Erklärung des Leidens eines Unschuldigen handelt es sich. Hiob selber giebt zu, daß es überhaupt streng genommen keinen Unschuldigen gebe; sondern die wichtigste Frage ist die, wie sich schwere Leiden der Menschen bei verhältnismäßig geringer Schuld nicht bloß mit der Gerechtigkeit, sondern auch mit der Würde Gottes vereinigen lassen. Kann der große Gott an dem Elend der Menschen Wohlgefallen haben, wenn dieses Elend das Maß der Schuld übersteigt? Die einzige Antwort, die das Buch hierauf giebt, ist eine fatalistische Verweisung auf Gottes Größe und bessere Erkenntnis. Eine solche Verweisung bringt aber keine Versöhnung mit dem Weltlauf zustande, sondern höchstens eine Ergebung in denselben. Und wenn die Größe Gottes schließlich in gewaltigen, farbenprächtigen Bildern dem Hiob vor Augen geführt wird, um ihn zum Schweigen zu bringen, so erinnert das lebhaft an den sinnenverwirrenden Taumel, in welchen manchmal die Soldaten durch Trompetenklänge und Trommelwirbel auf dem Todesgange zur Schlacht versetzt werden. Das Ungenügende dieser Lösung ist auch schon frühe empfunden worden. Nur mit einer langen Einschiebung ist das Buch Hiob in den heiligen Kanon aufgenommen worden. Nach der Schlußrede Hiobs steht nun die langatmige Rede eines jüngeren Freundes Hiobs, Namens Elihu, der weder im Eingange

noch auch im Schlusse genannt wird, die mit großen Ansprüchen einer höheren Erkenntnis beginnt und in Wahrheit kaum einen einzigen neuen Gedanken bringt, sondern nur mit besonderer Schärfe es immer wieder betont, daß Gott den Menschen bei ihren Leiden kein Unrecht thue; mindestens dürfe einer aus seinen scheinbar unschuldigen Leiden nicht den Schluß ziehen, daß die Frömmigkeit überhaupt wertlos sei.

Die Frage nach Gottes Gerechtigkeit ist zum ersten Male brennend bei Jeremia, Hesekiel und Deuterojesaja. Aber dort handelt es sich wesentlich um die ganz bestimmte Zeitlage, da die Einzelnen im israelitischen Volke teilweise unschuldig büßen müssen für die Schuld des Gesamtvolkes oder auch da die verhältnismäßig unschuldige letzte Generation für die Schuld ihrer Väter gestraft wurde. Jedenfalls sind dort noch alle Aussagen bestimmt durch den Glauben an Gottes besonderes Verhältnis zu Israel. Davon ist im Buche Hiob gar keine Rede mehr. Gott und der Mensch stehen sich gegenüber; der rechtschaffne Mensch hat nach dem als gemeingiltig vorausgesetzten Urteil ein gewisses Recht auf Gottes Gnadenerweisungen; sonst aber erscheinen Gott und Mensch lediglich als Gegensätze, der Mensch als ein Teil des Geschaffnen, Gott als der allmächtige Schöpfer. Das ist die Grundlage für die ganze Fragestellung. Es ist ganz unzweifelhaft, daß diese Weltanschauung erst seit Esra überhaupt aufkommen konnte und die nationale Verwaschenheit, derzufolge Edomiter als maßgebende Vorbilder der Frömmigkeit und Weisheit auftreten, paßt allein in die hellenistische, und zwar ptolemäische, Epoche, in der auch die Bilder des Krokodils und Nilpferdes am besten angesetzt werden. In dieselbe Zeit weist uns überhaupt der Versuch, Gottes Größe an seiner Schöpfung zu veranschaulichen, da die ähnlichen Abschnitte im Buche Sirach und in der Weisheit Salomonis unzweifelhaft aus ihr stammen. Auch die Gespräche im Himmel und die scharfgezeichnete Gestalt des Satan passen am besten in die spätjüdische Zeit, welche die sogenannte Apokalyptik hervorbrachte, wenn auch zugegeben sein mag, daß schon die Weissagung des Micha ben Jemla vor der Syrerschlacht des Ahab eine ähnliche Darstellung bietet.[1]) Endlich haben wir es bei dieser Schrift mit einem religionsphilosophischen Werke zu thun; soweit wir sehen, verspürten die Israeliten durchaus keine Neigung zur Philosophie, ehe sie mit dem Griechentum in Berührung kamen. Endlich heben wir nochmals hervor, daß die dem Buche Hiob zu Grunde liegende Form der Roman ist, wie er allenthalben im Hellenismus blühte als eines der deutlichsten Zeichen der damals herrschenden, wesentlich individualistischen Zeitrichtung. So betrachtet, wird das Buch Hiob sofort als das gedankentiefste Denkmal jener Epoche der abendländischen Litteratur erscheinen. Aber auch die ihm eigentümliche dialogische Form tritt so in ein neues Licht. Wir haben es hier ohne Zweifel mit einer hebräischen Nachbildung des philosophischen Dialogs bei Plato zu thun. Nun erinnere man sich, wie auch

1) Vergl. Stade Israel I 531.

Plato über die Ursachen des menschlichen Leidens nachgedacht hat und wie auch ihm die Größe und Schönheit der Welt vor Augen stand.

Sicher in die makkabäische Zeit fallen nun die beiden noch zu erwähnenden Erzählungen Judith und Tobias. Das Buch Judith berührt sich in vielen Stücken mit dem Buche Daniel. Zunächst darin, daß es uns auch vom König Nebukadnezar erzählt; dann darin, daß es von diesem König nur sehr unklare Vorstellungen hat. Nebukadnezar ist nemlich nach dem Buche Judith nicht König in Babylon, sondern in Ninive; sein Volk sind nicht die Chaldäer, sondern die Assyrer. Dieser merkwürdige Herr hat nun einen Sieg über den König der Meder Arphaxad errungen und entbietet einer großen Menge von Völkerschaften seinen Befehl, mit Truppen zu seinem Heere zu stoßen. Aber sie lehnen es alle ab und schicken die Gesandten unverrichteter Dinge nach Hause. Da sendet Nebukadnezar seinen Feldhauptmann Holophernes zur Strafe gegen die westlichen Völker. Holophernes kommt mit zahlloser Heeresmacht, die Städte werden zerstört, Hab und Gut weggeraubt, Obst- und Weingärten vernichtet, die Saaten niedergebrannt. Vergebens sucht man Frieden mit ihm zu schließen; er zerstört namentlich alle Tempel: denn König Nebukadnezar hatte geboten, alle Götter des Landes auszurotten, damit ihm, dem Nebukadnezar alle Völker dienten und alle Zungen und alle Stämme ihn als Gott anrufen sollten. So lagerte er schon in der Jesreelebene zwischen Gaba (am Karmel) und Skythopolis (in der Jordanniederung). Da fürchteten sich die Bewohner Judäas; denn — das paßt wieder zur Chronologie dieses Buches — sie waren eben erst aus der Gefangenschaft wiedergekehrt und kürzlich hatte sich alles Volk Judäas gesammelt und die Geräte und der Brandopferaltar und das Haus waren von der Entweihung wieder geheiligt.

Hier ist es ganz deutlich, daß sich unter der Darstellung längstvergangner und längstvergessener Ereignisse die lebendig nahe Gegenwart verbirgt. Der König, der nur sich selbst angebetet wissen will, ist ebenso sicher Antiochus IV., wie die Neueinweihung des Altars, der Gefäße und des Tempelhauses das Ereignis des Jahres 165 v. Chr. meint. Dann dürfte man aber in Holophernes den syrischen Reichsverweser Lysias erkennen. Es wird nun erzählt, wie der Hohepriester Joakim und der jüdische Ältestenrat angeordnet habe, die Bergpässe zu besetzen, durch die der Feind von der Ebene Jesreel aus nach Judäa hätte eindringen können. Wie Holophernes die Berge überall besetzt sieht, erkundigt er sich nach diesem widerspenstigen Volke. Da berichtet der Ammoniterfürst Achior über die wundersame Vergangenheit der Israeliten seit dem Wegzuge Abrahams aus Chaldäa und spricht es als das über ihrer Geschichte waltende Gesetz aus: „Solange sie nicht vor ihrem Gott sündigten, war mit ihnen das Glück, denn mit ihnen ist ein Gott, der das Unrecht haßt. Wenn sie aber von dem Wege abwichen, den er ihnen festsetzte, wurden sie in vielen Kriegen gar sehr vernichtet." Daher rät Achior zu erforschen, ob grade jetzt bei den Israeliten Ungesetzlichkeit zu finden sei: dann werde Holophernes über sie Herr werden: sonst solle er sie lieber nicht bekriegen.

Natürlich ist weder Holophernes noch sonst jemand im Lager mit diesem Rate Achiors zufrieden. Ja, Holophernes läßt Achior deshalb binden und den Israeliten ausliefern mit der zuversichtlichen Drohung, er wolle ihn töten, wenn er die Israeliten besiegt habe. So kommt Achior nach Betylua, der israelitischen Burg, in deren größter Nähe das assyrische Lager ist. Als von den Assyrern preisgegeben wird er von den Israeliten freundlich aufgenommen und erzählt ihnen von den Kriegsplänen des Holophernes. Am nächsten Tage aber zieht Holophernes mit 100,000 Mann Fußvolk und 12,000 Reitern gegen Betylua heran und beschließt, da ihn das Bergland an einer raschen Erstürmung hindert, allen Wasserzufluß von der Burg abzuschneiden, niemanden aus ihr zu lassen und sie auszuhungern. Und schon fordern die Einwohner von dem Befehlshaber Osias die Übergabe, weil die Not nicht zu ertragen sei, und er erreicht von ihnen nur noch eine fünftägige Frist, in der man noch Hilfe von Gott erwarten will. Da tritt Judith auf, eine Frau mit langem Stammbaum, Witwe — ihr Mann ist drei Jahre zuvor bei der Weizenernte am Sonnenstiche gestorben —, dazu schön, reich und fromm. Sie tadelt den Befehlshaber, daß er versprochen habe, nach so kurzer Frist die Burg zu übergeben, verspricht aber ihrerseits nun eine That zu thun, die noch von den spätesten Geschlechtern gepriesen werden soll. Zu diesem Zweck wolle sie mit einer Dienerin die Burg bei Nacht verlassen. Das thut sie denn auch, schön geschmückt, und wird von den assyrischen Vorposten ins Lager und bis in das Zelt des Holophernes gelassen, da sie denselben einen von Feinden ungefährdeten Weg ins Gebirge zu zeigen verspricht und da außerdem ihre Schönheit alle Herzen bezaubert. Sie heißt nun Holophernes ruhig es abwarten, bis sich die Israeliten durch das Essen unreiner Tiere an ihrem Gott versündigten; denn Achior habe recht gehabt, wenn er sagte, Holophernes könne die Israeliten nur besiegen, wenn sie gesündigt hätten. Dann wolle Judith selbst Holophernes bis nach Jerusalem geleiten. Nun wird erzählt, wie Judith im feindlichen Lager keine unreine Speise berührt und jede Nacht ihr Gebet spricht und ihr Reinigungsbad nimmt. Am vierten Tage aber fordert Holophernes die Judith auf, bei einem Gelage zugegen zu sein, bei dem nur seine nächsten Vertrauten waren. Schöngeschmückt nimmt sie daran teil; aber auch jetzt genießt sie nur Speisen, welche ihre jüdische Dienerin bereitet. Endlich entfernen sich, nachdem viel getrunken ist — Holophernes hatte nie in seinem Leben soviel getrunken wie damals — alle Tischgenossen; nur Holophernes, der berauscht auf seinem Pfühle lag, Judith, ihre Dienerin und der Eunuch Bagoas als Leibwächter des Holophernes bleiben in dem Gemach. Da heißt Judith die Dienerin und Bagoas hinausgehen und draußen den Eingang bewachen, sie wolle ihrer Gewohnheit gemäß zum Gebete gehen. Jetzt aber, da sie allein ist, ruft sie Gottes Beistand an und mit zwei wuchtigen Schlägen enthauptet sie Holophernes mit seinem eigenen Schwert. Dann nimmt sie das Haupt, legt es in die Tasche, darin ihre Speise sonst war, und geht mit ihrer Dienerin ihrer Gewohnheit gemäß scheinbar um zu beten vor das Lager.

In Wahrheit eilt sie den Berg von Bethlua hinan, man erkennt sie und öffnet ihr das Thor und sie zeigt ihrem jauchzenden Volke das Haupt seines Feindes. Achior, der Ammoniter, tritt feierlich zum Judentum über, wie er von dieser Wunderthat Gottes hört. Beim nächsten Morgengrauen hängen die Israeliten das Haupt des Holophernes an die Mauerbrüstung Bethluas und machen dann einen Ausfall. Erst jetzt erkennt man im assyrischen Lager die That der Judith. Selbstverständlich werden nun die Assyrer gänzlich geschlagen, ihr Lager geplündert, Judith vom Hohenpriester und Ältestenrat offiziell angestaunt, ein Siegeslied wird von Judith wie einst von Mirjam und Debora gesungen und schließlich ein großes Siegesfest in Jerusalem gefeiert. Judith erreicht ein hohes Alter, verteilt noch vor ihrem Tode ihr Vermögen an die rechtmäßigen Erben und der Friede bleibt auch nach ihrem Tode längere Zeit gesichert.

Man würde nun schwerlich recht thun, wollte man in dieser Geschichte gradezu eine bestimmte Mahnung bezüglich der Makkabäerkämpfe erblicken. Wir haben es hier offenbar mit einer einfachen patriotischen Erzählung zu thun, auf deren Einzelausführung die augenblickliche Zeitlage des Schriftstellers eingewirkt hat. Solche Einwirkung finden wir in dem Religionsedict des Nebukadnezar und in der Erwähnung der Neueinweihung des Tempels, was auf den Neubau nach der Rückkehr aus der Verbannung schlechterdings nicht paßt. Über die allgemeine Zeit des Schriftstellers kann ja bei seinen geschichtlichen Fehlern kein Zweifel bestehen. Auch das Achten auf die Länge des Stammbaumes, die Betonung der Speisegebote und der Gebetspflichten, endlich des Fastens weisen entschieden auf spätjüdische Abfassung hin. So wird von Judith erzählt, daß sie als Witwe immer gefastet habe, außer an Vorsabbat und Sabbat, Vorneumond und Neumond, den Festen und Freudentagen Israels. Auch das seit der Ptolemäerzeit den Juden eigentümliche Streben nach Gelderwerb kommt wenigstens leise zum Ausdruck. So bietet das Buch Judith einen wertvollen Beitrag zur Culturgeschichte der Makkabäerzeit. Die Hauptkennzeichen des israelitischen Ideales in diesem Abschnitt jüdischer Geschichte sind offenbar strenge Gesetzlichkeit neben warmer, opfermutiger Vaterlandsliebe, die dem Vaterlandsfeinde gegenüber freilich auch vor keinem Mittel zurückschreckt. Dabei ist noch hervorzuheben, daß eine Frau die Heldin dieser Geschichte ist und das Wort, das die Assyrer beim Anblick der Judith sprechen: wer wird ein Volk verachten, das solche Frauen in sich hat? ist zwar freilich von der äußeren Schönheit Judiths gemeint, kann aber im Sinne der ganzen Erzählung in tieferer Bedeutung aufgefaßt werden. Die Stellung der Frau muß eine hohe sein, wo solche Thaten von ihr gepriesen sind.

Ein ähnliches, aber friedlicheres Sittenbild wie das Buch Judith stellt das Buch **Tobias** dar. Auch dies ist eine Erzählung aus assyrischer Zeit und der Verfasser des Tobiasbuches kannte die Geschichte wenigstens insofern besser als der des Buches Judith, sofern er an keiner Stelle einen groben chronologischen Fehler begeht. Dabei ist jedoch zu beachten, daß er auch keine

politische, sondern lediglich eine, allerdings in historischen Rahmen gespannte, Familiengeschichte erzählt. Auch mit Ruth läßt sich in dieser Hinsicht das Buch Tobias kaum vergleichen, da Ruth durch ihre Verwandtschaft mit David eine nicht geringe geschichtliche Bedeutung gewinnt. Die Erzählung des Tobiasbuches ist nun wie folgt. Zu Anfang erzählt Tobit, dessen Genealogie in der Einleitung weitläufig mitgeteilt wird, daß er, der unter König Enemassar, d. i. Salmanassar von Thisbe in Galiläa nach Nineve deportiert worden war, allezeit den graden Weg der Wahrheit gewandelt habe. In seiner Jugend sei er oft allein aus dem Stamm Naphtali nach Jerusalem zum Opferdienst gezogen, während alle andern der Göttin Baal gedient hätten. Dabei habe er redlich nach dem Gesetze den dreifachen Zehnten von seiner Habe entrichtet. Als Mann heiratet er Anna; sein Sohn ist Tobias. In Nineve enthielt er sich aller unreinen Speise und so erfuhr er Gottes Gnade, daß er Enemassars Banquier wurde. Das Geschäft lief gut; er hinterlegte bald bei Gabael in Rages, einer Stadt Mediens, zwölf Talente Silbers. An seinen Volksgenossen zeigt er sich sehr barmherzig, teilt sein Brot mit den Hungrigen, seine Kleider mit den Entblößten und begräbt die jüdischen Toten, die man in Ninive hinter die Mauer warf. Als nun Sanherib geschlagen aus Judäa zurückkehrte, tötete er viele Juden und Tobit begrub sie heimlich. Sanherib erfährt das, Tobit muß fliehen, nur Weib und Kind bleibt ihm, sein Vermögen wird eingezogen. Aber bald darauf wird Sanherib ermordet und Asarhaddon kommt zur Regierung. Unter ihm kommt Tobits Neffe Achiachar zu höchster Würde und auch Tobit darf nach Nineve zurückkehren. Aber hier erwartet ihn neues Unglück. Am Pfingstfest, nach Sonnenuntergang hat er einen erwürgten Juden begraben und schläft nun die Nacht auf einer Mauer, weil er durch die Berührung mit dem Toten verunreinigt war. Da fällt ihm der Kot eines Sperlings in die offenen Augen und er erblindet. So kam nun Anna in die Lage, ihr Brot verdienen zu müssen und dabei erhielt sie einmal zu ihrem Lohn einen Bock als Geschenk. Tobit hält den Bock für gestohlen, die Frau verteidigt sich und spottet dabei über seine nutzlose Frömmigkeit, die ihm nur Unglück bringe; er aber wünscht und betet nun seinen Tod herbei. Das ist eine Stelle, die wohl sicher der gleichartigen bei Hiob nachgebildet ist.

Ganz gleichzeitig mit Tobit betet aber auch Sara, die Tochter Raguels in dem von Ninive weitabliegenden Ekbatana in Medien zu dem Herrn. Sie leidet den Spott ihrer Mägde, weil sie sieben Männern gegeben war, aber der böse Geist Asmodi hatte alle sieben in der Brautnacht getötet. Da wird Raphael aus dem Himmel entsandt, um Tobit von seiner Augenkrankheit zu heilen und den Asmodi für die Zukunft zu binden. Dem Tobit aber fällt es ein, das bei Gabael in Rages in Medien hinterlegte Geld durch seinen Sohn Tobias erheben zu lassen. Vor der Abreise giebt er ihm noch eine Reihe pädagogischer Sprüche mit, die lebhaft an die Spruchlitteratur vor allem des Siraciden erinnern. Tobias soll beim Tode seiner Eltern Sorge

für ihr ehrenvolles Begräbnis tragen; er soll Gottes Gebot immerdar vor Augen halten; soll gerne Barmherzigkeit üben; soll alle Unzucht meiden und eine Frau aus seiner Verwandtschaft nehmen, wie es die jüdische Sitte forderte (man vergleiche das Buch Ruth); er soll überhaupt die Verwandten lieben; soll dem Arbeiter seinen Lohn nicht vorenthalten; soll niemanden etwas thun was er selbst haßt; soll keinen Wein zur Berauschung trinken, soll den Rat vernünftiger Männer aufsuchen; soll Gott immerdar danken. Auf diese Confirmationsrede hin wird Tobias entlassen, nachdem ihm noch die nötige Anweisung wegen des Geldes, das er erheben soll, gegeben ist und nachdem er versprochen hat, die Gebote des Vaters zu halten. Ein Reisebegleiter, der den Weg nach Rages und daselbst den Gabael kennt, findet sich in einem gewissen Asarias, der aber kein anderer als der Engel Raphael ist. Auch der Hund des Knaben begleitet ihn. Anna aber weint ihrem scheidenden Kinde Thränen nach. Bald kommen die beiden an den Tigris; hier fängt Tobias einen Fisch, dessen Herz, Leber und Galle er auf Raphaels Rat bewahrt, während sie ihn übrigens verzehren. Herz und Leber hilft gegen böse Geister, erklärt Raphael dem Tobias; die Galle aber heilt blinde Augen. In der Nähe von Ekbatana angekommen beredet nun der himmlische Begleiter seinen jungen Freund, sie wollten bei Raguel einkehren, der dem Tobias verwandt sei und dessen Tochter Sara Tobias nach dem Rechte der Verwandtschaft zur Frau zu nehmen habe. Dabei kommen wieder dieselben Gesetzesvorschriften in Betracht wie bei der Heirat des Boas mit der Ruth. Aber gegen diese Heirat hat Tobias wegen des bösen Asmodi die größten Bedenken. Doch der Engel erinnert ihn an die wunderbare Kraft von Herz und Leber jenes Fisches; das solle er im Brautgemach verbrennen, dann könne Asmodi ihm nichts anhaben. So kehren sie denn bei Raguel ein und alles geht nach Wunsch. Sara wird dem Tobias von ihrem Vater gegeben, der Ehevertrag wird versiegelt, der Hochzeitschmaus gehalten. Asmodi flieht vor dem Geruch des Fischherzens und der Fischleber bis in das Innerste Ägyptens und wird dort von dem Engel gebunden. Raguel hat schon vorsorglich ein Grab für Tobias machen lassen, um ihn heimlich zu begraben, falls ihn auch Asmodi getötet hätte. Aber Tobias lebt und nun wird 14 Tage hindurch Hochzeit gefeiert. Die Schwiegereltern geben schon jetzt die eine Hälfte ihres Vermögens dem jungen Paar, die andere erhält es nach ihrem Tode. Damit nun aber über den Hochzeitsfeierlichkeiten keine Zeit versäumt werde, besorgt der Engel Raphael dem glücklichen Bräutigam das Handelsgeschäft bei Gabael in Rages. Dann wird die Heimreise angetreten. Vor Ninive eilen Tobias und Raphael vor Sara voraus; die Mutter des Tobias, Anna, sieht ihren Sohn schon von ferne kommen, nach herzlicher Begrüßung salbt Tobias die Augen seines Vaters mit der Galle des Fisches, da sieht Tobit wieder. Er empfängt seine Schwiegertochter und auch in Ninive wird noch sieben Tage lang Hochzeit gefeiert. Nun wollen Tobias und sein Vater Tobit den treuen Begleiter belohnen; da giebt sich Raphael ihnen in etwas weitläufiger

und nicht immer sachgemäßer Rede zu erkennen. Nun dichtet Tobit, ähnlich wie Judith am Schlusse des nach ihr genannten Buches, ein Loblied, das in eine Schilderung des neuen Jerusalems ausläuft. Endlich wird noch der Tod des Tobit erzählt. Er wird 158 Jahre alt und weissagt noch vor seinem Tode den Untergang Nineves. Auch Anna stirbt. Nachdem Tobias beide Eltern ehrenvoll bestattet hat, zieht er nach Ekbatana, wo er bald seinen Schwiegereltern dieselbe Liebespflicht erweisen muß. Er selbst stirbt 127 Jahre alt in Ekbatana. Dort hat er noch den Fall Nineves durch die Chaldäer erfahren.

Die Bedeutung dieser Erzählung liegt für uns darin, daß sie ein deutliches Denkmal des Judentums ist, als dessen Erzeugnis wir sie zu betrachten haben. Die Veräußerlichung der Religion während dieser Epoche tritt sehr stark hervor. Barmherzigkeitsübung, Enthaltung von unreinen Speisen, überhaupt gewissenhafte Erfüllung der Reinheitsvorschriften, peinliche Gesetzlichkeit inbezug auf die Eheschließung, die Ausstattung des ganzen Lebens mit Gebeten und frommen Sprüchen tritt überall hervor. Daneben aber ist die Erzählung durchaus auf einen sehr ausgeprägten Geisterglauben gegründet; deß sind Zeugen die Namen Raphael und Asmodi. Auch sonst tritt ein sehr naiver Aberglaube hervor: der Wunderfisch, den, wie es scheint, selbst Raphael zu seinen Heilkünsten braucht. Und endlich gehört zur Kennzeichnung dieses Judentums seine Freude am behaglichen irdischen Leben und, was aufs Engste damit zusammenhängt, am Geldbesitz. Deshalb werden alle Personen dieser Geschichte so alt; deshalb zeigt sich Gottes Gnade gegen Tobit in der guten Stellung, die er unter König Emenassar findet; deshalb ist das eigentliche Ziel der Reise des Tobias ein Geldgeschäft; deshalb kann selbst einer der sieben Erzengel dem Tobias schließlich dieses Geschäft besorgen, ohne seiner Würde zu schaden; deshalb wird die Mitgift der Sara und die Erbschaft des Tobias beim Tode seiner Schwiegereltern hervorgehoben. Aber religiöser Ernst, strenge Rechtlichkeit und Gewissenhaftigkeit und ein warmer Familiensinn zeichnen diese Erzählung aus und gereichen dem Judentum auch in dieser Mißbildung noch zur Ehre.

In der Denkweise und Stimmung mit dem Buche Hiob auf das Nächste verwandt und nur durch geringere Formvollendung von ihm unterschieden ist der sogenannte Prediger Salomo. In diesem philosophischen Lehrgedicht zieht König Salomo gleichsam die Summe seines Lebens. Und der Schluß, zu dem er bei seiner Rechnung kommt, ist überaus traurig: alles bleibt oder kehrt doch wieder, nur der Mensch vergeht; nichts Neues ist unter der Sonne; selbst das Streben nach Weisheit ist thöricht: denn „wer Wissen häuft, der häufet Schmerz". Der Sinnengenuß widert schließlich an; große Thaten werden vergessen; was man weise erworben hat, muß man an Thoren vererben. Das einzige Glück ist sich freuen und sich gütlich thun im Leben. Der Mensch stirbt wie das Tier: „Wer weiß, ob der Geist der Menschen hinaufsteigt zur Höhe und der Geist der Tiere hinabfährt unter die Erde?" Wegen des bösen Treibens unter der Sonne wäre es besser, nicht geboren zu sein.

Doch ist es besser im Leben Ruhe zu haben als sich nutzlos abzumühen; und besser ist es, Gemeinschaft mit andern zu suchen als einsam zu sein. Auch hilft Verstand mehr als Reichtum. Die religiösen Pflichten werden eingeschärft: der Besuch des Gotteshauses, die Erfüllung der Gelübde. Dagegen warnt der Prediger vor Habsucht und Geiz: „Wie einer aus der Mutter Schoß hervorkam, nackt geht er wieder fort und nichts trägt er für seine Mühe davon, die durch seine Hand ging.“ In sehr merkwürdiger Weise wird in diesem hebräisch geschriebenen Buche die griechische Moral des „nichts zusehr“ angewandt: „Sei nicht allzu gerecht und nur nicht überweise: warum willst du dich verderben; sei nicht allzu schlecht und sei kein Thor: was willst du sterben zur Unzeit?“ Sehr nützlich ist es, wenn davor gewarnt wird, daß man sich um jede Rede kümmert. Immer wieder wird die Erfahrung verzeichnet, der das Buch Hiob seine Entstehung verdankt: „Ich sah Frevler begraben werden und zur Ruhe kommen; doch ferne vom Heiligtum gingen unter und wurden vergessen in der Stadt, die da redlich gehandelt; auch das ist eitel.“ Trotzdem sehnt sich der Dichter nicht nach dem Tode: „Bei allen Lebenden ist doch noch Hoffnung; ja, ein lebender Hund ist besser als ein toter Löwe!“ Ähnliche Grundsätze, wie bei Besprechung der religiösen Pflichten spricht der Prediger aus, wo er auf das Verhalten den Machthabern gegenüber zu reden kommt. Aus Vorsicht soll man alle ihre Gebote pünktlich erfüllen. Sehr schön ist endlich am Schlusse die Mahnung die Jugend zu genießen, die durch einen allegorischen Hinweis auf die Leiden des Alters begründet wird.

Das ganze Buch erinnert also in wesentlichen Punkten an das Buch Hiob, mit dem es die ganze Stimmung, viele Einzelfragen und die allgemeine Weltanschauung gemein hat. Auch hier haben wir es ganz ausdrücklich mit Philosophie zu thun: „Ich lenkte mein Herz darauf, zu erforschen, zu ergründen durch Weisheit alles was geschieht unter dem Himmel.“ Nach einer andern Stelle wollte er sehen, „was da gut wäre den Menschenkindern, daß sie es thäten die kurze Lebenszeit hindurch“. Weist uns schon diese ganze Beschäftigung deutlich genug darauf hin, daß hier griechische Einflüsse wirksam sind, so erkennt man das noch deutlicher daran, daß der Mensch und zwar im Ganzen ohne wesentliche Beziehung auf Gott im Mittelpunkte der Weltbetrachtung steht. Die in diesem Buche gepredigte Moral ist fast durchaus das Widerspiel der sonstigen israelitischen Lebensauffassung; nicht die Heiligkeit Gottes bestimmt von vorn herein alle sittliche Vorschrift, sondern maßgebend ist lediglich die Frage nach dem denkbar größten Wohlbefinden des Menschen. Selbst die mehrfach wiederkehrenden Beziehungen auf Gottes Gericht scheinen nur da zu sein, damit der Mensch auch diesem Ereignis gegenüber mit der möglichsten Vorsicht verfahre. Jedes rein sittliche Streben nach Vollkommenheit liegt diesem Buche fern. Trotzdem ist dieses Buch — wie auch das Buch Hiob — religionsgeschichtlich im höchsten Maße bedeutsam. Der Schmerz, der beide Werke durchzieht, ist das notwendige Erzeugnis der eigentümlichen Entwicklung der jüdischen Weltanschauung jener Zeit. Seit

Esra stand der Einzelne mit seinem Thun Gott gegenüber; der Einfluß des Hellenismus hatte vollends die Menschheit zur Trägerin der religiösen Pflichten wie zur Empfängerin der Offenbarung gemacht; das Verhältnis zwischen Gott und Israel war vergessen. Da wollte denn ganz natürlich der Einzelne vor allem sich selbst ein bequemes Dasein verschaffen und glaubte Gottes Gebot nur dann recht begriffen zu haben, wenn er dessen Nutzen für den Wohlstand des Individuums einsah. Aber bei dem Mangel einer klaren Auferstehungshoffnung und bei der Eigenart des vorliegenden jüdischen Gesetzes konnte ein solches Streben nur zur Verzweiflung führen, wie sie im Buche Hiob noch etwas verdeckt, im Prediger Salomo aber ganz offen zu Tage liegt. Von diesen beiden Büchern aus ist der Ruf nach einer Erlösung, wie sie das Christentum brachte, zu verstehen.

7. Der Sieg über Nikanor und der Tod des Judas.

In Palästina hatte der Hohepriester Alkimus nach dem Abzuge des Bakchides der anwachsenden Macht des Judas nicht widerstehen können und war zu König Demetrius I. geflüchtet. Auch ließ sich Demetrius nochmals zur Sendung eines Feldherrn bewegen. Nikanor, vielleicht derselbe, der schon mit Gorgias und Ptolemäus bei Emmaus gegen die Juden gekämpft hatte, war nun mit Demetrius aus Rom entwichen, als derselbe 162 v. Chr. gegen den Willen des Senats nach Syrien reiste und sich dort der Krone bemächtigte. Dieser Nikanor zog anfangs mit wenigen Leuten und mit Friedensverheißungen auf den Lippen nach Jerusalem. Eine Unterredung mit Judas wurde ihm bewilligt. Aber Judas merkte bei dieser Unterredung Verrat und entkam noch glücklich zu den Seinigen. Nun war es natürlich mit dem Frieden zu Ende. Bei Kepharsalama, einem nicht näher zu bestimmenden Ort, kam es zu einem Treffen, über dessen Ausgang die Berichte schwanken. Jedenfalls konnte Nikanor nach dieser Schlacht in das Heiligtum gehen; die Priester zeigten ihm, wie für den syrischen König geopfert werde; er aber verhöhnte sie und schwur das Tempelhaus zu verbrennen, wenn ihm nicht Judas und sein Heer ausgeliefert würde. Darauf verließ er Jerusalem und lagerte bei Bethoron, wo einst Seron geschlagen worden war. Hier stießen neue syrische Truppen zum Heere Nikanors. Am 13. Adar kam es zur Schlacht. Da als Lagerungsplatz des Judas ein Ort Adasa angegeben wird und von hier aus nachher auch die Verfolgung begann, so scheint Nikanor den Angriff gemacht zu haben. Aber er selber fiel und sein Heer floh. Einen vollen Tag lang sprengten die Leute des Judas hinter den Fliehenden her, aus den Ortschaften Judäas mischte sich die Bevölkerung in den Kampf und die Syrer wurden allenthalben niedergemacht. Nikanors Haupt und Hand wurden vom Rumpfe getrennt und an einer Landstraße bei Jerusalem aufgesteckt. Der 13. Adar aber, der Tag vor dem Purimfeste, nach christlichem Kalender um die Wende vom Februar zum März, wurde noch längere Zeit als Nikanorstag festlich begangen. Und

zu solchem Feste hatte man auch guten Grund. Judas hatte durch diesen Sieg offenbar eine schwere Gefahr für die Judenschaft abgewendet. Er hatte das Volk als Ganzes für sich gewonnen; denn seit dem Frieden des Lysias unter Antiochus V. war mit der Freiheit der Religionsübung eine den patriotischen Planen des Judas entgegenarbeitende Strömung im jüdischen Volke aufgekommen. Die gesetzeseifrigen Asidäer, die sich schon an Matthatias erst nach den ersten Erfolgen angeschlossen hatten, waren zufrieden gewesen, sobald das Gesetz erfüllt werden durfte; freilich hatte das heimtückische, meuchelmörderische Auftreten des Bakchides sie schon wieder aufs Tiefste verletzt und der Hohn des Nikanor gegen den Tempel und die Priester mußte sie auf die Seite des Judas führen; aber der Sieg über Nikanor machte den Judas wieder zum Helden des Tages. Und er nützte diesen Sieg aus. Es fehlte damals nicht an geschäftigen Leuten, die ihm den rechten Weg zeigten, den er gehen müsse, wenn sein Volk von der syrischen Bedrückung dauernd frei bleiben sollte. Judas wurde aufmerksam gemacht auf die gewaltigen Siege der Römer; er hatte schon längst von der Niederlage des großen Antiochus gehört; er wußte auch von dem schmählichen Abzuge Antiochus IV. aus Ägypten auf die Botschaft des Popilius Länas hin; nun entschloß er sich, durch die Bundesgenossenschaft dieses starken Volkes die Syrer künftighin von Israel fernzuhalten. Auf König Demetrius I. waren die Römer schon um seiner unerlaubten Abreise aus Rom willen nicht gut zu reden. So gingen denn zwei jüdische Gesandte nach Rom: Eupolemus der Sohn des Johannes und Jason der Sohn Eleasars. Es kam auch wirklich zu einem Vertrage, dessen Wortlaut später auf dem Capitol auf ehernen Tafeln zu lesen war. Aber dieser Vertrag gewann keine rechte Bedeutung. Nur das Selbstgefühl der Juden mochte es heben, daß die Römer mit ihnen wie mit einem freien Volke ein Schutz- und Trutzbündnis schlossen. Aber wirkliche Hilfe ließen sie den Juden nicht zukommen. Etwa Ende März 161 lagerte wieder ein neues Heer der Syrer unter Bakchides vor Jerusalem. Auch der Hohepriester Alkimus war in ihm. Aber Judas lockte, wie es scheint, den Feind von Jerusalem weg. Auf einem nicht mehr festzustellenden Terrain zwischen Berean und Elasa kam es zur Schlacht. Vor der Übermacht der Feinde konnte Judas seine geringe Schaar nicht zusammen halten, eine erhebliche Anzahl Juden war schon vor dem Treffen geflohen. Umsonst raten die Freunde des Judas ihm vom Kampfe ab; ein ritterlicher Ehrbegriff lebte in ihm, wie ihn das mosaische Gesetz schwerlich erzeugt hatte. Die Schlacht dauerte von Morgen bis Abend. Judas erkannte, daß die Stärke der Feinde auf ihrem rechten Flügel beruhe. Mit den Mutigsten habe er sich dahin geworfen und hier auch die Feinde geschlagen und bis zum Gebirge von Asdod verjagt. So erzählt es wenigstens die Überlieferung. Aber nun wandten sich die Soldaten des linken feindlichen Flügels gegen Judas und die Seinigen; nochmals entbrannte ein heißer Kampf; auf beiden Seiten gab es Verwundete und Tote. Da fiel auch Judas und seine Leute ergriffen die Flucht.

Drittes Capitel.

Die Hasmonäer bis auf Hyrkan den Zweiten.

1. Jonathan.

Der Kampf, den Mattathias gegen die hellenistische Verfolgung der jüdischen Religion begonnen hatte, war von seinem Sohne Judas auch nach der Erklärung der Religionsfreiheit durch Lysias als ein Kampf um die politische Selbständigkeit des Judentums fortgeführt worden. Nicht alle Juden mochten diese Entwicklung gutheißen. Daß sie denen nicht gefiel, welche ihre jüdische Eigenart in Glauben und Sitte der hellenistischen Bildung zum Opfer zu bringen gewillt waren, versteht sich von selbst. Doch hatte diese Partei, die vor dem makkabäischen Aufstande eine bedeutende Rolle gespielt hatte, diese Rolle ausgespielt, seitdem man sich dem Feinde gegenüber auf blutigen Schlachtfeldern für die angestammten, altheiligen Sitten und Gebräuche begeistert hatte. Dagegen war auch grade die gesetzlich strengste Partei, die Partei der Asidäer, d. h. der Frommen, der Fortsetzung des Kampfes abgeneigt, nachdem die Übung der heimischen Religion freigegeben worden war und ein dem Gesetze gemäß dazu bestimmter Mann die hohepriesterliche Würde erhalten hatte. Aber die unvernünftige Härte dieses neuen Hohenpriesters und die Bedrückung durch immer neue syrische Heere, endlich die fromme und doch so thatkräftige Heldengestalt des Judas, der seinem Volke die religiöse Freiheit mit dem Schwerte in der Hand errungen hatte, riß doch die Mehrheit des Volkes immer wieder auf die Seite derer, die es zu einem selbständigen Staatswesen umgestalten und von der drückenden syrischen Steuerlast befreien wollten. Mit dem Siege über Nikanor am 13. Adar glaubte denn Judas offenbar diesem Ziele bedeutend näher gekommen zu sein; der Abschluß eines Bundesvertrages mit Rom setzte die Freiheit eigentlich schon als errungen voraus, die doch noch immer erst zu erringen war; er setzt aber auch zugleich eine vollständige Neugestaltung der jüdischen Verfassung voraus, da hier Judas die Gesandten im Auftrag des jüdischen Volkes schickt, nicht aber der im feindlichen Lager weilende Hohepriester, noch auch der Ältestenrat, von dessen Vorhandensein wir bei dieser Gelegenheit nichts vernehmen. Da war es ein überaus verhängnisvoller Schlag für das neuerstarkende jüdische Volk, daß Judas wenige Wochen nach seinem Siege über Nikanor im Kampfe gegen Bakchides fiel. Seine gewaltige Persönlichkeit hatte in einer schweren Zeit die Sache der Freiheit getragen; mit

seinem Tode hatte sie jedenfalls ihren stärksten Halt verloren. Darum zogen sich auch die Römer von dem Unternehmen zurück, das ihnen wegen der damit verbundenen Schwächung des syrischen Reiches an und für sich wohl erfreulich war, dem sie aber jetzt keinen Erfolg mehr zutrauten. Wir hören nichts von irgendwelcher Beeinflussung der folgenden Ereignisse durch die italienische Weltmacht. Wir haben freilich über dieselben nur einen Bericht, der uns in mehreren Fassungen vorliegt. Er bezeugt mit eindringlichen Worten die elende Lage der Freiheitskämpfer nach dem Tode des Judas. Sogar der Erdboden schien sich auf die Seite der syrischen Bedrücker zu stellen; Hungersnot gesellte sich zu der Not durch Feinde. Bakchides war der Herr im Lande; überall setzte er seine Beamten ein, deren eifrigste Sorge war, die Genossen des Judas Makkabäus zu grausamen Martern aufzuspüren. Da wandte sich die bedrängte Vaterlandspartei an den jüngsten Bruder des Gefallenen, Jonathan mit dem Zunamen Apphus, und wählte ihn in der Not zum Feldherrn, ohne ihn doch seinem verstorbenen Heldenbruder gleichzustellen. Er hatte einstmals mit seinem Bruder Judas zusammen in Gilead gekämpft und gesiegt. Aber die Zeit, die so viel nach Geschlechtsregister und Stammbaum fragte, wurde auch gleichsam durch inneren Zwang zur Gründung eines Herrscherhauses getrieben. War es in den Anlagen des Judas begründet, wenn er nach seines Vaters Tode die Führung des Aufstandes übernahm, so war die Wahl des weniger begabten Jonathan bereits eine Handlung der Dankbarkeit gegen das Geschlecht, durch welches Gott Israel den Sieg geben wollte, wie es einmal in einem alten Berichte heißt. Aber grade die Erblichkeit der Feldherrnwürde mußte notwendig zur schließlichen Alleinherrschaft der dadurch ausgezeichneten Familie führen, falls ihre einzelnen Glieder den ihnen übertragenen Auftrag zu erfüllen verstanden.

Zunächst hatte Jonathan entschieden Unglück. Er sah sich genötigt, Weiber und Kinder und alle bewegliche und entbehrliche Habe der Parteigenossen auf fremden Boden zu den Nabatäern zu flüchten. Sein Bruder Johannes, genannt Gaddis, der älteste der fünf Söhne des Mattathias sollte den Zug zu den Nabatäern geleiten. Aber jenseits des Jordans fielen die Amoriter aus Medaba über die Karawane her, plünderten sie aus und schleppten auch Johannes mit sich fort. Die Rache, die Jonathan bald darauf an den Amoritern nahm, indem er mit seinem jetzt noch allein übrigen zweitältesten Bruder Simon, genannt Thassi, einen amoritischen Hochzeitszug überfiel und unter mancherlei Mordthaten ausraubte, konnte doch weder ihm selbst den Verlust des Bruders noch seinen Genossen den Verlust von Familie und Habe ersetzen. Dazu kam nun noch eine unglückliche Schlacht mit Bakchides in der Jordanniederung. Jonathan und seine Schaar wurden so in die Enge getrieben, daß sie schließlich verzweifelnd in den Strom sprangen und sich durch Schwimmen retteten. Das Westjordanland gehörte also den Syrern. Bakchides befestigte Jericho, Emmaus, Bethoron, Bethel, Thamnata, Pharathon und Thephon. Überall in diesen Festungen lagen seine Soldaten. Verstärkt wurden die Festungen Bethzur, Gazara und

die Burg von Jerusalem. Auch für reichen Proviant wurde gesorgt. Endlich ließ der königlich syrische Statthalter nach ihm wohlbekanntem römischem Muster die Söhne des jüdischen Adels als Geiseln und Bürgen des Friedens in der Burg von Jerusalem einsperren. So hielt er mit starkem Arm die widerstrebenden Elemente nieder und den Frieden aufrecht. An seiner Seite schaltete als Hoherpriester noch immer Alkimus. Über die Art seiner Wirksamkeit hören wir nichts. Doch das spricht entschieden zu seinen Gunsten, da die Überlieferung auf Seite der Makkabäer steht. Man wußte doch nicht allzu viel Schlimmes ihm nachzureden. Im Jahre 160 v. Chr. — es war etwas über ein Jahr nach dem Tode des Judas Makkabäus — hatte Alkimus eine Verschönerungsarbeit am Tempel vorgenommen, die bei den schon erregten frommen Gemütern den größten Anstoß erregte. Der innere Vorhof des Heiligtums war von dem äußeren auch für Heiden zugänglichen durch eine Mauer geschieden, die sehr ehrwürdig ausgesehen haben muß, denn sie galt als ein Werk der Propheten. Es war nun allerdings eine gewisse Rücksichtnahme auf die heidnischen Besucher des Tempels, wenn Alkimus dieses Prophetenwerk durch einen kunstgerechteren Bau ersetzen wollte. Aber es ehrte doch auch das jüdische Volk, wenn die Heiden, die den Tempel besuchten, an dem, was sie sahen, Gefallen fanden. Allein solche Erwägungen dringen bei einseitig aufgeregten Menschen nicht durch. Es wurde als deutliches Gottesurteil aufgefaßt, als Alkimus während dieses Baues vom Schlage gerührt wurde, so daß er nicht mehr reden konnte und bald darauf starb. Was nun eintrat, ist nicht mehr deutlich zu erkennen. Der einzige ursprüngliche Bericht, den wir haben, lautet sehr lakonisch: „Und Bakchides sah, daß Alkimus gestorben war und kehrte zurück zum König. Und das Land hatte zwei Jahre lang Ruhe.“ Offenbar ist hier etwas verschwiegen, was zum Verständnisse dieser Rückkehr des Bakchides notwendig ist. Der von diesem ältesten Berichte abhängige jüdische Geschichtschreiber Josephus hat sich die Sache so zurechtgelegt, daß Bakchides nun mit seinen Befestigungsarbeiten in Judäa zu Ende gewesen sei und deshalb habe abreisen können. Allein offenbar ist ein Zusammenhang zwischen dem Tode des Alkimus und der Abreise des Bakchides angedeutet. Ein lauter Ausbruch des schlummernden Nationalgefühls auf diese wunderbare Gottesthat hin, der den Bakchides zur Flucht genötigt hätte, ist nicht wohl denkbar, denn das hätte der jüdische Berichterstatter, der den Vaterlandskampf verherrlichen will, nicht verschwiegen; auch finden wir Jonathan und die Seinigen zwei Jahre nachher in einer wohl besseren, aber noch immer durchaus nicht gesicherten Lage. Aber es war der Hohepriester, der starb. Sein Tod brachte eine der schwierigsten Aufgaben für die syrische Verwaltung; das heilige Amt mußte neu besetzt werden. An dieser Klippe ist Bakchides gescheitert. Seine Vorschläge wurden auch von der übrigens hellenistischen Partei mit einer Offenheit zurückgewiesen, der er selbst keine genügenden Machtmittel entgegenzusetzen hatte, und so war sein Ansehen untergraben, er mußte weichen. Seine geringe Macht hing aber wieder mit der bedrängten Lage seines könig-

lichen Gebieters in Antiochia zusammen. Diese Erklärung der Abreise des Bakchides ist freilich nur eine Vermutung, aber unter den möglichen Vermutungen ist sie entschieden die wahrscheinlichste. Wie dem nun auch sei, der Abzug des Bakchides hatte jedenfalls zur Folge, daß die durch ihn leidlich hergestellte Ruhe und Ordnung im Lande wieder einer allgemeinen Unsicherheit Platz machte. Jonathan wurde in Jerusalem nicht als der rechtmäßige Führer anerkannt und andrerseits kam man nicht einmal zur Wahl eines Hohenpriesters, sei es daß man die syrische Macht zu sehr fürchtete, sei es daß man sich über die Person nicht einigen konnte, sei es endlich — und das ist das Wahrscheinlichste — daß beides zusammentraf. Inzwischen führte Jonathan und sein Anhang eine Art Räuberleben. Sein Kampf war gegen die Abtrünnigen im Volke, die hellenisierenden Juden, gerichtet. So war es natürlich, daß diese sich wieder nach Bakchides sehnten und ihn noch einmal nach Palästina zurückriefen. Aber die Zeit seiner Erfolge war vergangen. Sein großes Heer und seine Belagerungsmaschinen versagten ihm den Dienst, als er die Burg Bethbasi erobern wollte, die von Jonathan und Simon befestigt worden war und von Simon verteidigt wurde, während Jonathan frei im Lande umherzog und der syrischen Macht, wo er nur konnte, Schlappe auf Schlappe zufügte. So erkannte denn Bakchides bald, daß nicht bei seinen jüdischen Bundesgenossen, sondern allein bei Jonathans Leuten Kraft und Lust zum Kampfe zu finden war und im Zorn über sein verlorenes Heer und seine verlorene Arbeit ließ er einige von denen hinrichten, die ihn ins Land gerufen hatten und nun so wenig unterstützten. Mit Jonathan aber schloß er einen für diesen ruhmreichen Frieden. Er gab die gefangenen Juden zurück und schwur, niemals wieder gegen Jonathan zu kämpfen. Als er zum zweiten Male abgezogen war, schlug Jonathan sein Feldlager bei Michmas — also nicht allzu weit von Jerusalem — auf und setzte von hier aus sein Rächerhandwerk an den ungetreuen Israeliten fort. Durch seinen glücklichen Kampf mit Bakchides hatte er aber wieder so viel Macht und Ansehen gewonnen, daß er berufen schien, in den jetzt anbrechenden syrischen Thronstreitigkeiten eine Rolle zu spielen.

Die Römer hatten die Herrschaft des Königs Demetrius, der ja gegen ihren Willen oder vielmehr ohne ihre offizielle Zustimmung aus Rom, wo er Geisel sein sollte, entwichen war, um in Syrien König zu werden, verhältnismäßig lange mit angesehen. Das ist der beste Beweis, daß die Schilderung seines Charakters richtig ist, die ihn inbezug auf die Geschäfte leichtfertig und nachlässig nennt. Hätte man in Rom Demetrius gefürchtet, so hätte er kürzer regiert. Allein er machte sich nicht nur bei seinen Unterthanen, sondern auch bei seinen Nachbarn verhaßt. So kam Attalus von Pergamum plötzlich in die Lage, zwei vorher ganz vergessene syrische Königskinder aufzufinden, eine Tochter des vierten Antiochus Namens Laodike und einen Sohn desselben Fürsten, der in seinem bisherigen niedern Stande Balas geheißen hatte, nun aber wieder seinen angeblich ursprünglichen Namen Alexander erhielt. Ein

Mann, Namens Herakliдes, brachte diese neugefundenen Geschwister nach Rom. Sein, des früheren Schatzmeisters bei Antiochus IV., Zeugnis ließ über die Richtigkeit ihrer Ansprüche keinen Zweifel. Der Senat versprach seinen Beistand, ein Söldnerheer wurde zusammengebracht; bei Ptolemais, dem alten Akko, landete Alexander und nahm die Stadt ein infolge eines Verrates, da die Bürgerschaft König Demetrius haßte. Von Ptolemais aus suchte er nun das syrische Reich zu erobern. Der König von Ägypten stand auf seiner Seite. Eine lebendige Verbindung mit diesem Könige zu erreichen war bei der Lage von Ptolemais (nördlich vom Karmel) verständlicherweise eine seiner nächsten Absichten. Zwischen Ptolemais und Ägypten wohnten aber die Juden. Sie zu gewinnen suchte also Alexander Balas; sie bei der Treue gegen ihn zu bewahren, hielt aber auch Demetrius für seine Aufgabe. Allein bei der Gefahr für seinen Thron und bei der Erfolglosigkeit des letzten Feldzuges des Bakchides gegen Jonathan schien es dem Demetrius nicht mehr angezeigt, ohne Weiteres den Herrn in Jerusalem zu spielen. Hatte doch Bakchides erst vor Kurzem die Hilfsbereitschaft der Partei erproben können, die angeblich in Jerusalem zu den Syrern hielt, und war von ihr schmählich im Stiche gelassen worden. So legte sich Demetrius denn aufs Bitten. Und zwar wandte er sich mit seinen Bitten ganz folgerichtig an die Partei und an den Mann, die durch ihre Rührigkeit und Zähigkeit thatsächlich schon jetzt die Unabhängigkeit der Juden von der syrischen Oberherrschaft erstritten hatten, an die Makkabäerpartei und Jonathan, ihren Führer. Nur sie konnte er bitten, da nur sie die Freiheit des Judentums verfochten; den andern hätte er befehlen müssen, da sie ihn als ihren Herrn anerkannten. Aber er hatte Grund, eher mit der Hilfe eines freien Volkes als mit dem Gehorsam feiger Sklavenseelen den Sieg zu erhoffen. So schrieb er an Jonathan einen Brief, darin er ihm erlaubte, ein Heer zu sammeln, ihn seinen Bundesgenossen nannte und ihm die auf der Burg zu Jerusalem bisher festgehaltenen Geiseln zurückgab. Jonathan verstand es, dieses königliche Handschreiben zu benützen. Er kam damit nach Jerusalem und las es an öffentlichen Plätzen vor. Da es eine Äußerung des Herrschers war, nahm auch die Besatzung der Burg teil. Für sie und für die hellenistischen Parteiführer waren die Anerbietungen des Königs ein furchtbarer Schlag. Sofort gab man die Geiseln heraus und Jonathan entließ sie zu ihren Familien. Er selbst aber blieb in Jerusalem. Schon begann er die Stadt als seinen Herrschersitz neu zu bauen. Aus großen Quadersteinen führte er eine Mauer um Jerusalem auf und befestigte den Zionberg. Da merkten die syrischen Herrn, daß ihre Stunde geschlagen habe, und zogen hinweg. Die hellenistischen Parteiführer flohen nach Bethzur, einer jüdischen Freistadt. Inzwischen aber kam auch eine Gesandtschaft des neuen syrischen Kronprätendenten Alexander Balas nach Jerusalem und brachte Jonathan mit der Bitte um Hilfe gegen Demetrius das für ihn überaus kostbare Geschenk der hohenpriesterlichen Würde nebst den fürstlichen Abzeichen des Purpurkleides und der goldenen Krone. Sieben Jahre waren seit dem

Tode des Alkimus verflossen (160—153) und während dieser langen Zeit war das heilige Amt nicht besetzt worden, weil sich die Wünsche des Volkes und der Machthaber nicht hatten zusammenfinden können. Die Ernennung des mächtigen Parteiführers, der soeben einen großen Erfolg durch kluge Benützung der Anerbietungen des Demetrius verzeichnen konnte, der durch seine Abstammung aus dem altheiligen Priestergeschlechte Jojarib allen Anforderungen des Gesetzes an einen Hohenpriester entsprach, erfüllte jedenfalls einen Herzenswunsch aller frommen Israeliten und mußte die Partei des Jonathan unwiderstehlich auf die Seite des Alexander Balas treiben, selbst wenn Jonathan persönlich zunächst geschwankt hätte. Dazu fiel das Anerbieten Alexanders in die für einen Erfolg denkbar günstigste Jahreszeit. Das große Herbstfest sollte gefeiert werden; es ist nicht ganz sicher, ob der große Versöhnungstag schon vorüber war oder noch bevorstand. War er bereits vorüber, so mußte der Schmerz über den Mangel eines Hohenpriesters aufs Neue tief durch das Volksbewußtsein gegangen sein. Denn ohne Hohenpriester gab es wohl einen Bußtag, aber keine Versöhnung. Stand der 10. Tischri aber noch bevor, so kamen die Boten des Alexander Balas grade recht, um für eine jahrelang andauernde Not im entscheidenden Augenblick noch Abhilfe zu schaffen, und gewiß wagte dann niemand eine Einrede. Jedenfalls bei dem Laubhüttenfeste (15.—23. Tischri) im Jahre 153 v. Chr. waltete Jonathan bereits im hohepriesterlichen Schmucke seines heiligen Amtes. Dieser größte Erfolg war ihm ganz ohne Anstrengung, lediglich durch die Gunst der Verhältnisse zugefallen.

Und Jonathan hielt fest was ihm zugefallen war. Bald mußte nämlich noch eine große Versuchung überwunden werden. Zum zweiten Male schrieb König Demetrius, diesmal freilich nicht mehr an Jonathan, der sich durch Alexander Balas zum Hohenpriester hatte machen lassen, sondern mit ganz allgemein gehaltener Aufschrift an das Volk der Juden. Mit Schmeichelworten bedankt er sich für die bisher bewährte Treue; eine Reihe von Erlassen und Schenkungen wird verheißen. Aber aus dem Erlaß so vieler Zölle und Steuern und Frohnden mußten die Juden nur erkennen, wie hart die Knechtschaft gewesen war, unter der sie in den letzten Jahrzehnten (seit der Niederlage Antiochus III. durch die Römer) geschmachtet hatten. Nach dem Schreiben des Demetrius sollen fortan alle Juden von Kopfsteuer, Salzsteuer, Kronensteuer befreit werden; sie sollen nicht mehr ein Drittel ihrer Feldfrucht und die Hälfte ihrer Baumfrüchte abliefern müssen. Die Stadt Jerusalem soll heiliggehalten werden — man erinnere sich an die längstvergessene Verfügung Antiochus des Großen —; die dahin zu entrichtenden heiligen Zehnten und Tempelsteuer sollen ungeschmälert zur gesetzmäßigen Verwendung kommen, nicht also wie bisher teilweise in die Tasche des Königs fließen; nachher wird noch besonders eine Summe von jährlich 5000 Pfund Silber erlassen, die bis dahin regelmäßig von den Tempeleinnahmen eingezogen wurde, von jetzt an aber den dienstthuenden Priestern wieder zufallen soll. Diese letzte Bestimmung ist wohl nur die genauere Bezeichnung

der vorhergehenden. Aus allen bisherigen Versprechungen des Demetrius gewinnt man nur den rechten Einblick in die schwere soziale Not der Juden unter der Seleucidenherrschaft. Demetrius fügte aber noch weitere Versprechungen hinzu. Er will die Burg in Jerusalem von syrischen Soldaten räumen und überläßt es dem Hohenpriester — sein Name wird nicht genannt, aber gemeint ist offenbar Jonathan, dessen Ernennung Demetrius nicht bestätigt, aber auch nicht verwirft — eine jüdische Besatzung in die Burg zu legen. Den Wiederaufbau der Mauer Jerusalems und der Festungen in Judäa will Demetrius selbst bezahlen. Drei zwischen Samarien und Judäa strittige Bezirke werden ausdrücklich Judäa zuerkannt und unter die Botmäßigkeit des Hohenpriesters gestellt. Jerusalem wird in der Weise zur Freistadt erklärt, daß auch das im Reiche befindliche Vermögen der nach Jerusalem geflohenen Schuldigen künftighin nicht eingezogen werden soll. Ferner wird in freigebigster Weise für neue Einkünfte des Heiligtums gesorgt. Die Einkünfte von Ptolemais und Umgegend werden dem jerusalemer Heiligtum überwiesen; 15,000 Pfund Silber will der König aus eigener Kasse an das Heiligtum zahlen Jahr für Jahr; die von Antiochus dem Großen versprochenen, aber in der Zwischenzeit außer Übung gekommenen königlichen Leistungen an das Heiligtum sollen wieder aufgenommen werden. Alle jüdischen Kriegsgefangenen im Reiche werden umsonst für frei erklärt; alle Frohndienste, auch für das Vieh werden beseitigt. Die heiligen Tage der Juden sollen im Rechtsverkehr mit ihnen geachtet werden. Und alle diese Versprechen werden nur an eine Bedingung geknüpft, die selber in der Form eines Versprechens zum Ausdruck kommt. 30,000 Juden sollen in das Heer des Königs als Söldner eintreten; der König will sie in den festen Burgen seines Reiches verwenden; aus ihrer Mitte will er die wichtigsten Beamten nehmen; sie dürfen ihre Vorgesetzten aus dem eigenen Volke haben und auch als Soldaten sogut wie in Judäa ganz nach eigenem Gesetze leben.

Das waren gewiß sehr glänzende Anerbietungen; sie waren nur zu glänzend, als daß man ihnen hätte vertrauen mögen. Es war zu deutlich, daß nur die harte Notwendigkeit den König Demetrius zu solchen Versprechungen treiben konnte; auch bot der Charakter des Königs für den Fall des Sieges nicht einmal die Gewähr, daß er wirklich mit seinen Versprechungen Ernst machte. So schloß man sich denn in dem beginnenden Kampfe dem neuen Könige Alexander Balas an. Derselbe schien anfangs wenig Glück zu haben. Im ersten Treffen wurde er von Demetrius geschlagen, in einem zweiten wurde bereits sein Lager von dem linken Flügel des Heeres des Demetrius geplündert, da fiel Demetrius, der auf dem rechten Flügel mit verzweifeltem Heldenmut gekämpft hatte, aber in einen Sumpf gedrängt worden war, selbst und der endgiltige Sieg Alexanders war entschieden. Demetrius hatte von 162 bis 151 v. Chr., also im Ganzen elf Jahre regiert.

Bald darauf feierte Alexander, nunmehr als anerkannter Großkönig des syrischen Reiches zu Ptolemais seine Hochzeit mit der ägyptischen Kleopatra,

der Tochter des Ptolemäus Philometor. Bei dieser Gelegenheit kam auch Jonathan mit reichen Geschenken zur Huldigung und wurde von Alexander hoch geehrt. Im Purpurgewande durfte er neben dem Könige sitzen. Als hellenistische Juden aus Jerusalem einen Versuch machten gegen ihn zu klagen, ließ Alexander in echt orientalischer Weise ihn durch die Stadt führen, während ein Herold verkündigte, niemand dürfe gegen diesen Mann klagen oder ihn sonstwie belästigen. Die wertvollste Frucht dieser Reise war aber für Jonathan der neue Titel, den ihm der König gab und der ihm nach außen ein größeres Ansehen gab, als die hohepriesterliche Würde, deren Bedeutung nur die Juden recht zu taxieren wußten. König Alexander ernannte nämlich den Jonathan zum Feldherrn und Teilfürsten (Strategen und Meridarchen) und rechnete ihn unter seine ersten Freunde d. h. Beamten. Damit war also Judäa freilich nicht selbständig, aber es war eine der ersten Provinzen des syrischen Reiches unter eigenem Oberhaupt und mit eigener Verwaltung.

Doch das Königtum des Alexander Balas blieb nicht lange ungefährdet. Zwei Söhne seines Vorgängers Demetrius wuchsen in Kleinasien (zu Knidus in Karien) als Rächer ihres Vaters heran. Der ältere von ihnen trat schon drei Jahre nach des Vaters Tode (148 v. Chr.) mit dem Anspruch auf die syrische Krone hervor, als König Demetrius II. Mit großem Söldnerheer — ein Kreter Namens Lasthenes hatte es geworben — landete er von Kreta herkommend in Cilicien. Alexander eilte auf diese Nachricht hin nach Antiochia, um die wichtige Stadt gegen den heranrückenden Feind sich zu sichern. Aber in seiner Abwesenheit trat in Cölesyrien (Phönicien und Palästina) ein von Demetrius gesandter Statthalter Namens Apollonius auf, der dort, namentlich an der philistäischen Küste, manche Bundesgenossen fand. Im Süden des Westjordanlandes scheint nur Jonathan treu zu Alexander gestanden zu haben. Dieser Apollonius forderte Jonathan nach der jüdischen Darstellung in der unverschämtesten Weise zu einem Kampfe in der philistäischen Niederung heraus, da es leicht sei, sich im Gebirge zu verstecken, aber Mut erfordere, Mann gegen Mann in der Ebene zu kämpfen. Daraufhin zieht der kriegerische Hohepriester von Jerusalem aus und lagert zunächst bei Joppe. In dieser Stadt war eine Besatzung des Apollonius. Aber die geschlossenen Thore öffneten sich, als Jonathan Anstalt machte, eine regelrechte Bestürmung einzuleiten. Apollonius hatte in der Nähe von Jamnia (an der Meeresküste südlich von Joppe) gestanden. Jetzt zog er mit seinem Heere noch mehr gegen Süden, also von Jonathan weg, wohl in der Absicht, die breite Ebene von Asdod zwischen Askalon und Ekron zu erreichen, wo sich seine Heeresmacht besser entfalten konnte. Aber Jonathan verfolgte ihn mit den Seinigen bis Asdod und bei dieser Stadt trafen die Heere zusammen. Apollonius hatte nun einen Teil seiner Reiterei in einem Hinterhalte zurückgelassen und so war Jonathans Heer plötzlich von Feinden umschlossen. Da bildete er aus seinem Heere ein Viereck und ließ die Schilde dicht an einander

halten, so daß die Pfeile der Feinde die hinter und unter den Schilden geschützten Soldaten nicht zu erreichen vermochten. Umsonst mühte sich die Reiterei des Apollonius von morgens bis abends, in diese lebendige Mauer eine Bresche zu legen; aber jetzt als die Pferde der Gegner müde waren, fiel Simon über das feindliche Fußvolk her und jagte es in die Flucht. Da zerstob auch die Reiterei in der Ebene und floh zurück nach Asdod; dort suchten die Flüchtigen im Tempel des Philistergottes Dagon Schutz. Allein Jonathan ließ Asdod samt Dagons Tempel und samt den dazu gehörigen Ortschaften in Brand stecken. Dann zog er wider Askalon (also in der Richtung nach Süden). Aber hier kamen ihm die Bewohner mit Huldigungsgeschenken entgegen. Und so kehrte er denn mit reicher Beute nach Jerusalem zurück. Dieser Feldzug hatte für Jonathan nicht nur den Erfolg, daß er bei König Alexander noch zu größerem Ansehen emporstieg als er bisher besaß — Alexander schenkte ihm eine goldene Spange und die Einkünfte der Philisterstadt Akkaron (Ekron) nebst ihrem Bezirk —; was noch wichtiger für Jonathan sein mußte, war die mit diesem Feldzuge verbundene Hebung des Nationalgefühls. Seit den Zeiten der Richter und Sauls waren die unbeschnittenen Philister den Juden ein Greuel gewesen. An dem Siege über dieses Volk freute sich jeder echte Israelit und während die bisherigen Makkabäerkämpfe nur mit gemischten Gefühlen betrachtet werden konnten, weil in denselben immer auch Juden gegen Juden gestritten hatten, mochte man sich dieses Kampfes in jeder Beziehung freuen und Jonathan war jetzt kein Parteiführer mehr, sondern der Held des ganzen jüdischen Volkes, das ihm zu Ruhm und Ehre verholfen hatte.

Indessen eilte das Schicksal mit Alexander Balas zu Ende zu kommen. Sein ägyptischer Schwiegervater Ptolemäus Philometor zog als sein Bundesgenosse gegen den zweiten Demetrius durch Palästina. Alexander hatte an die Städte, durch die er kam, Befehl zu seinem festlichen Empfange gegeben. Bei dieser Gelegenheit hatte man zu Asdod sich Ptolemäus gegenüber wegen Jonathans Grausamkeit beklagt, aber ohne Gehör zu finden. In Joppe traf Jonathan zur Huldigung mit dem Ägypterkönig zusammen, überreichte ihm mancherlei Geschenke, übernachtete mit ihm daselbst und begleitete ihn nachher noch bis zum Eleutherusflusse. Wenn unter diesem Namen hier wie sonst der heutige Nahr el kebir gemeint ist, der vom Libanon herabströmt und zwischen Orthosia und Tripolis mündet, so wäre anzunehmen, daß Jonathan überhaupt den ganzen Zug des Königs als Verbündeter des Alexander Balas hatte mitmachen wollen und sich von Ptolemäus erst zurückzog, als dieser offenkundig nicht für, sondern gegen Alexander kämpfte. Denn schon in Ptolemais, wo man von diesem Eleutherus noch recht weit entfernt war, wurde ein Mordanschlag gegen Ptolemäus Philometor entdeckt. Ein gewisser Ammonius, ein hervorragender Günstling Alexanders, stellte dem Leben Philometors nach. Die Sache wurde noch schlimmer, als Alexander die Auslieferung des Schuldigen verweigerte. Der Ptolemäer erklärte jetzt seinen Schwiegersohn

für den Anstifter des gegen ihn geplanten Verbrechens. Es ist wohl möglich, daß er darin nicht Unrecht hatte. Aber nach den damals in der hellenistischen Politik geltenden sittlichen Begriffen dürfte man auch schwerlich diesen Mordanschlag des Schwiegersohns gegen den Schwiegervater für ein zu schlimmes Verbrechen erklären. Denn dieser Schwiegervater hatte in sämtliche Städte, die sich ihm auf Befehl seines Schwiegersohns festlich öffneten, seine Besatzungen gelegt und es ist äußerst wahrscheinlich, daß die jüdische Überlieferung recht hat, die ihm von Anfang an die Absicht beilegt, sich selbst in den Besitz der Herrschaft Alexanders zu setzen. Wenigstens wollte er als Lohn für seine Bundesgenossenschaft gegen Demetrius II. das schöne cölesyrische Grenzland sich nicht entgehen lassen, um welches zwischen den Königen Ägyptens und den asiatischen Großkönigen schon so viel gekämpft worden war. Wie dem nun sei, jedenfalls trat seit jenem Ereignis in Ptolemais an die Stelle der bisherigen Bundesgenossenschaft offene Feindschaft. Philometor verband sich mit Demetrius II., gab ihm seine Tochter zur Frau, nachdem er sie dem Alexander Balas wieder genommen hatte, rückte unter dem Jubel der Antiochener in Antiochia ein, setzte sich hier die asiatische Königskrone zu der ägyptischen auf das Haupt, veranlaßte aber doch aus Scheu vor den Römern die Antiochener, nicht sowohl ihn als vielmehr seinen neuen Schwiegersohn, Demetrius II., als König anzuerkennen. Die Antiochener hatten nemlich durch denselben Ammonius, der das Leben Philometors bedroht hatte, schon mancherlei gelitten und darum den Ptolemäer als ihren natürlichen Verbündeten und Befreier von diesem allmächtigen Günstling des Alexander Balas angesehen. Dagegen wollten sie von Demetrius II. anfangs nichts wissen, weil sein Vater bei ihnen nicht in dem besten Andenken stand. Grade darum hoffte aber Ptolemäus, durch die Ernennung dieses Königs nichts von seinem Einflusse auf die Politik des syrischen Reiches zu verlieren. Allein es ging, wie es im Intriguenspiel so oft geht. Alexander Balas wurde freilich von Philometor und Demetrius II. geschlagen und bei den Arabern, zu denen er floh, enthauptet. Aber Philometor selbst wurde in der Schlacht von seinem Pferde abgeworfen, in seiner Hilflosigkeit gar übel von den Feinden zugerichtet und endlich schwerverwundet aus dem Kampfe weggetragen. Seine letzte Freude war die Nachricht vom Tode Alexanders und der Anblick des abgeschlagenen Hauptes seines ehemaligen Schwiegersohnes. Er starb 146 v. Chr. nach fünfunddreißigjähriger Regierung; Alexander Balas hatte im Ganzen nur zwei Jahre regiert.

Jetzt hielt Jonathan dafür, daß der Augenblick gekommen sei, die Burg von Jerusalem zu erobern, in der noch immer eine syrische Besatzung lag. Natürlich erfuhr Demetrius II. sofort von diesem Unternehmen und schritt gegen dasselbe ein. Er befahl, die Belagerung aufzugeben, und hieß Jonathan nach Ptolemais kommen, wohin er selber eilte. Jonathan gab die Belagerung nicht auf, nahm aber genügend Geschenke mit und reiste nach Ptolemais. Da hatten plötzlich alle Einreden seiner Feinde ihre Kraft verloren. Jonathan

wußte durch Schmeichelei und Geschenke alles vom Könige zu erreichen. Nicht nur sein Hohepriestertum wurde ihm bestätigt; es wurde sogar Judäa für steuerfrei erklärt gegen eine Abschlagssumme von 300 Talenten; auch die zwischen Judäa und Samaria strittigen Bezirke von Ephraim, Lydda und Ramathaim wurden jetzt endgiltig zu Judäa geschlagen. Es mag in Jerusalem keine geringe Freude gewesen sein, als Jonathan mit einem königlichen Gnadenbriefe solchen Inhaltes nach Hause zurückkehrte. Freilich mußte er dagegen auch die Belagerung der Burg von Jerusalem für den Augenblick aufgeben. Doch kam bald Gelegenheit, den Wunsch auf Räumung der Burg recht dringlich auszusprechen. Demetrius beging die große Thorheit, sein Heer als zu kostspielig bis auf eine bestimmte Anzahl geworbener Truppen zu entlassen. Die Unzufriedenheit der entlassenen Soldaten benützte ein gewisser Tryphon, ein unmündiges Kind des Alexander Balas aus den Händen seines arabischen Pflegevaters zu holen und als König Antiochus VI. dem herrschenden Könige entgegenzustellen. Noch während Tryphon deshalb auf Reisen war, brach aber in Antiochien selbst die Empörung aus. Jonathan hatte den Zeitpunkt wahrgenommen und durch Gesandte nochmals um Räumung der jüdischen Burgen, vor allem der zu Jerusalem gebeten. Jetzt gab Demetrius II. alles zu; nur sollten ihm schleunigst Hilfstruppen geschickt werden. Jonathan schickte 3000 Mann. Sie kamen noch gerade zur rechten Zeit. Gleich darauf wurde der König in seinem Palaste von den Antiochenern belagert. Mit seinen Soldtruppen und den jüdischen Hilfstruppen sucht er vergebens die Aufständischen, die nach Zehntausenden zählen, zu bezwingen. Er wird geschlagen, man sucht ihn selber festzunehmen. Da steigen die Juden auf das Dach des Palastes und werfen von oben herab ihre Geschosse unter die Feinde. Um aber nicht von andern Häusern her in gleicher Höhe angegriffen zu werden, werfen sie Feuer in die umliegenden Gebäude. Der Brand greift rasch um sich, da die meisten Wohnungen dicht aneinandergereiht und aus Holz gebaut sind. Jetzt verläuft sich mit einem Male die um den Palast geschaarte Menge; jeder will nur seine eigene Familie und Habe retten. Aber nun sprengen des Königs Soldaten hinterher und machen nieder was sie nur finden. Nach solchen Heldenthaten kehrten die 3000 Juden wieder in die Heimat zurück. Aber der König vergaß den Dank und bedrohte Jonathan mit Krieg, wenn ihm nicht alle früher an die syrischen Könige gezahlten Steuern auch ausgezahlt würden. Doch seine Drohung verstummte, als Tryphon mit seinem jungen Gegenkönig, Antiochus VI., erschien. Sofort fielen ihm die unzufriedenen Elemente, besonders die entlassenen alten Soldaten zu. Demetrius II. mußte fliehen, Tryphon und Antiochus VI. zogen in Antiochia ein.

Die nächste Aufgabe des neuen Herrschers war, die großen Vasallen auf seine Seite zu ziehen. So erhielt denn auch Jonathan nebst mancherlei Geschenken einen königlichen Gnadenbrief von Antiochus VI., wonach ihm selbst die hohepriesterliche Würde und die Herrschaft über vier Kreise (Judäa, Ephraim, Lydda und Ramathaim) zuerkannt, sein Bruder Simon aber zum königlichen

Statthalter der ganzen Gegend zwischen der sogenannten Leiter zu Tyrus (einem Berge im Norden von Ptolemais) und der ägyptischen Grenze eingesetzt wurde. Wodurch Simon sich solcher besonderen Auszeichnung wert erwiesen hatte, wissen wir nicht. Aber zum ersten Male erhält wieder seit sehr langer Zeit ein Jude hier die offizielle Verwaltung des größten Teils von Palästina. Jedenfalls ist die Treue der Juden gegen Alexander Balas, den Vater Antiochus VI., der allgemeinen Anlaß zu solchen Ehrenerweisungen gewesen. Merkwürdigerweise bleibt aber auch für die nächste Zeit Jonathan der eigentliche jüdische Heerführer. Er reist nach Peräa, um dort Soldaten zusammenzubringen, er läßt sich dann von den Leuten aus Askalon glänzend empfangen; zieht hierauf gegen Gaza, dessen Thore sich vor ihm schließen, das er belagert, dessen Vororte er verbrennt und plündert, bis er endlich die Kinder der ersten Familien als Geiseln des Friedens nach Jerusalem mitnehmen kann. Daraufhin durchzieht er wieder das Land bis Damaskus. Als Zweck dieser Züge wird angegeben, Jonathan habe überall zur Bundesgenossenschaft für Antiochus VI. gegen Demetrius II. geworben. Ein für ihn selbst höchst wichtiger Nebenzweck war jedenfalls die Ansammlung eines jüdischen Staatsschatzes, da der früher vorhandene seit den Tagen Antiochus des Großen überaus zusammengeschmolzen war. Da erschienen die Feldherrn Demetrius des Zweiten in Kades in Galiläa (nordwestlich von dem sogenannten Meromsee), um Jonathan das Handwerk zu legen. Er aber zog vom Gennezaretsee her gegen sie und traf das feindliche Heer in dem Gefilde von Hazor südlich von Kades. Die Feinde hatten in seinem Rücken einen Hinterhalt gelegt und als dieser losbrach, gerieten Jonathans Truppen in nicht geringe Verwirrung. Da zerriß er — der Hohepriester — seine Kleider, was ihm nur im Fall eines großen nationalen Unglückes erlaubt war, legte Erde auf sein Haupt und betete. Dieses Schauspiel wirkte wunderbar auf die erschrockenen Juden. Die Verzweiflung des heiligen Mannes spornte ihren Mut an. Sie wagten sich in den Kampf, er selbst ging voran und der Feind wurde geschlagen. Bis Kades verfolgte ihn Jonathan; dort schlug er sein Lager auf. Dann kehrte er zurück nach Jerusalem. Inzwischen hatte Simon Bethzur nach längerer Belagerung eingenommen, die dort befindlichen Heiden und Heidengenossen vertrieben und selber eine Besatzung in die Stadt gelegt. Augenscheinlich konnten die beiden Brüder in dieser Zeit durchaus als die Herren in Judäa schalten, ohne sich viel um die syrische Oberherrschaft zu kümmern, die nur noch dem Scheine nach fortbestand. Da wagte Jonathan den entscheidenden Schritt zu wiederholen, durch welchen Judas kurz vor seinem Tode die Selbständigkeit Judäas gewissermaßen öffentlich vor der Welt verkündigt hatte. Er erneuerte das Bündnis mit dem römischen Senat, der darauf einging. Gleichzeitig knüpfte er neue Beziehungen zu den Spartanern an, deren König Areus einstmals an den Hohenpriester Onias I. wegen einer fabelhaften Verwandtschaft zwischen den Juden und Spartanern geschrieben hatte. Den Anknüpfungspunkt für den Glauben an eine solche Verwandtschaft

darf man bei solchem Sachverhalt natürlich nicht in den biblischen Geschlechtsregistern suchen. Vielmehr liegt er in der griechischen Sage von der Abstammung der Spartaner von den Phöniciern. Es ist sehr verständlich, wie ein Jude des zweiten Jahrhunderts bei der uns schon längst bekannten Sucht seines Volkes, das Judentum als die Quelle aller Bildung geltend zu machen, darauf verfallen konnte, aus den Geschichtsmythen der Griechen von ihrer ursprünglichen Verbindung mit den Phöniciern eine Erzählung von der gemeinsamen Abstammung der Spartaner und Juden zu machen.

Indessen rückte nochmals ein Heer des Demetrius II. gegen Palästina heran. Im Gebiete von Hamath südlich vom Eleutherusflusse trat Jonathan ihnen entgegen. Aber die Feinde wagten keine offene Schlacht und ein von ihnen geplanter nächtlicher Überfall wurde durch Jonathans Späher verraten und durch seine Vorsichtsmaßregeln vor der Ausführung vereitelt. Doch entkamen die Syrer, indem sie nachts ihre Feuer im Lager brennen ließen und sich heimlich über den Eleutherus wegstahlen. Jetzt unternahm Jonathan Raubzüge gegen die zabadäischen Araber, kam nach Damaskus und durchstreifte das ganze Land. Desgleichen zog Simon im Südwesten umher bis Askalon und den dortgelegenen Burgen und legte auch nach Joppe eine Besatzung. Heimgekehrt unternahm Jonathan große Befestigungsbauten. Jerusalem und die judäischen Festungen sollten mit neuen, starken Mauern geschützt werden. Die bestehenden Mauern Jerusalems wurden erhöht, zwischen Burg und Stadt ein mächtiger Damm aufgeworfen, um die noch immer nicht vertriebene syrische Besatzung ganz vom Verkehr mit der Stadt abzuschneiden. In derselben Zeit befestigte Simon die Stadt Hadid in der philistäischen Niederung.

Aber durch so selbständiges Schalten wurde Jonathan dem Tryphon verdächtig. Dieser hatte nun freie Hand; denn Demetrius II. war in die östlichen Provinzen gezogen und hatte sich dort auf einen Kampf mit den Parthern eingelassen. So kam Tryphon selbst nach Bethschean (Skythopolis) im Jordanthal südlich vom Gennezaretsee. Dahin sollte auch Jonathan kommen. Jonathan kam mit starker Bedeckung; sein ganzes Heer von 40,000 Kriegern soll ihn begleitet haben. Da wagte Tryphon keine offene Gewaltthat. Er empfing Jonathan äußerst ehrenvoll, gab ihm reiche Geschenke, gebot seinem Heere, die Befehle Jonathans wie seine eigenen zu betrachten. Dann aber beredete er ihn, sein Heer bis auf 3000 Mann zu entlassen und mit ihm nach Ptolemais zu ziehen. Diese Stadt wolle er ihm, sowie die übrigen palästinensischen Festungen und die in ihnen liegenden Truppenteile übergeben. Auf dem Wege nach Ptolemais mußte Jonathan noch 2000 von seinen 3000 Soldaten entlassen. Und in Ptolemais wurden nach seinem Einzuge die Thore geschlossen, er selbst wurde festgenommen, seine 1000 Begleiter niedergemacht. Auch die Soldaten, die er kurz vor Ptolemais in Galiläa entlassen hatte, wurden verfolgt. Aber sie hielten treu zu einander, verjagten ihre Feinde und kamen wohlbehalten mit ihrer Trauerkunde in Judäa an.

2. Simon.

Simon eilte auf die Nachricht von Jonathans Gefangenschaft sofort nach Jerusalem und bot sich als Heerführer gegen Tryphon an, da vorauszusehen war, daß er die Gelegenheit benützen und von Ptolemais heranziehen werde. Und alles Volk erklärte ihn laut zu seinem Führer. Dann wurde mit verdoppeltem Eifer an der Befestigung Jerusalems gebaut. Und nun zog Tryphon wirklich heran. In seinem Heere schleppte er den gefangenen Jonathan mit. Simon zog nach dem früher von ihm befestigten Hadid bei Lydda und erwartete hier den Gegner. Da kamen Gesandte des Tryphon: Jonathan sei gefangen, weil er die für sein Amt geschuldeten Gelder nicht gezahlt habe; gegen hundert Silbertalente und seine zwei Söhne als Geiseln werde man ihn frei lassen. Simon glaubte diesem Anerbieten nicht; aber er wollte nicht die Schuld an dem Untergange seines Bruders auch nur dem Scheine nach auf sich laden; er sandte also das Geld und die Geiseln. Wie zu erwarten stand, gab Tryphon Jonathan trotzdem nicht frei. Vielmehr wollte er gegen Jerusalem ziehen, wo namentlich auch die syrische Besatzung der Burg ihn herbeirief. Durch das von Jonathan noch errichtete Bollwerk war sie gänzlich vom Verkehr mit der Stadt abgeschnitten und litt, wie es scheint, von den Juden scharf bewacht, bittere Hungersnot. Tryphon zog nun nicht über Hadid, wo ihn Simon erwartete, sondern zog in großem Bogen um das Gebirge her, so daß er über Adoraim im Süden von Juda heranzuziehen dachte. Aber Simon begleitete in der Ferne mit seinem Heere seinen Zug. Als Tryphon sich endlich entschlossen hatte, trotz der schwierigen Bodenverhältnisse und der nahen Feinde mit Roß und Mann den Zug gegen Jerusalem zu wagen, um die Burg zu entsetzen, da fiel in der Nacht ein tiefer Schnee und er mußte von seinem Vorhaben abstehen. Er zog nun um das Tote Meer nach Gilead. Hier in Baskama ließ er Jonathan hinrichten. Bald darauf in Syrien tötete er seinen bisherigen Schützling Antiochus VI. und setzte sich selbst die Krone des syrischen Königreiches auf. Simon aber ließ Jonathans Leiche, die in Baskama begraben worden war, nach Modeïn bringen, wo die Familiengruft war. Auf einem Sockel von poliertem Gestein ließ er hier sieben Pyramiden errichten als Denkmal für seine Eltern, seine Brüder und ihn selbst. Diese Pyramiden waren wieder von Säulen umgeben, auf denen Rüstungen und Fahrzeuge abgebildet waren. Das Ganze muß auf einem freien und hohen Platze gestanden haben; denn es wird hervorgehoben, daß man vom Mittelländischen Meere aus es sehen konnte. Offenbar hat man in der Aufrichtung dieses Kunstwerks nicht lediglich ein Zeichen treuer verwandtschaftlicher Liebe vonseiten Simons zu sehen; das war freilich der für das allgemeine Verständnis geltend gemachte und gewiß auch thatsächlich nebenbei wirksame Gesichtspunkt. Aber die Hauptsache war doch die pädagogische Einwirkung dieses Denkmals auf das heranwachsende und die kommenden Geschlechter. Bei seinem Anblick sollte man sich der Befreiung des Vaterlandes durch das Haus der

Hasmonäer erinnern und immer wieder neue Liebe und Verehrung gegen die jeweiligen Vertreter dieses Geschlechtes gewinnen.

Jetzt nach Jonathans Tode übernahm Simon die hohepriesterliche Würde, ohne zuvor die Zustimmung eines syrischen Oberherrn zu holen. Wahrscheinlich nur um der in Jerusalem noch nicht ganz erloschenen syrerfreundlichen Partei zu genügen, schickte er hinterher noch Boten an den von Tryphon einerseits und den Parthern andrerseits hart bedrängten König Demetrius II. mit wertvollen Geschenken, um von ihm Verzeihung für die bisherige Feindschaft, zugleich aber Anerkennung seines Hohepriestertums, Erlaß sämtlicher Steuern und den dauernden Besitz der neubefestigten Plätze zu erbitten. Demetrius II. war froh, daß man ihn als König anerkannte, und bestätigte alles. Simon aber ließ seitdem in öffentlichen Urkunden vom Jahre 143 v. Chr. ab eine neue Zeitrechnung anwenden. Dieses Jahr galt als das erste unter Simon, dem großen Hohenpriester, Feldherrn und Führer der Juden. Jetzt zog er gegen Gazara, umschloß es mit seinem Heere, nahm es mit einer Sturmmaschine ein, ließ aber die Bevölkerung frei abziehen und siedelte nach vorheriger gründlicher Reinigung der Stadt von allem Beiwerk des heidnischen Götterdienstes zuverlässige gesetzestreue Juden hier an. Ähnlich hatte er schon früher, auf die Nachricht von Jonathans Gefangennahme hin, nach Joppe jüdische Ansiedler unter einem gewissen Absalom gesandt und die frühere Einwohnerschaft aus der Stadt kurzerhand ausgetrieben, weil er ihrer Treue bei dem Heranziehen des Tryphon keinen genügenden Glauben beimaß. Überhaupt hatte er die Wichtigkeit Joppes erkannt und legte dort, sobald ihm die Zeitverhältnisse es gestatteten, einen Hafen an, dadurch der jüdische Handel einen neuen Aufschwung erwarten durfte. Der Haupterfolg der nächsten Zeit war aber die Einnahme der Burg zu Jerusalem. Diese Burg muß nicht zu erstürmen gewesen sein. Ein derartiger Versuch wurde in der letzten Zeit gar nicht mehr gemacht. Aber Simon pflückte die Früchte von dem, was Jonathan geplant und ausgeführt hatte. Nachdem Tryphon durch das Schneewetter gehindert abgezogen war, ohne Hilfe zu bringen, mußte die Besatzung vom Hunger getrieben sich zur Übergabe entschließen. Sie mußte die Burg räumen; dann wurde dieselbe von der Verunreinigung durch die Heiden mit der nötigen Feierlichkeit gereinigt und endlich am 23. Ijjar 142 v. Ch. zog Simon unter Gesang, Trompetenschall, Trommelklang und Saitenspiel daselbst ein. Der Tag sollte noch später festlich begangen werden und die Sitte hat, wie es scheint, auch wirklich einige Zeit fortbestanden. Nun wurde auch dieser (südliche) Teil des Tempelberges bei der Burg neu befestigt und Simon schlug hier sein eigenes Hoflager auf. Jetzt setzte er seinen Sohn Johannes mit dem Beinamen Hyrkanus zum Oberbefehlshaber seiner Heere ein. Derselbe wohnte in Gazara.

Die Selbständigkeit seiner Herrschaft bekundete Simon vor allem auch durch die Prägung eigener Münzen. Die offizielle Erlaubnis hiezu hat er sich freilich erst später geholt. Aber es wäre fast selbstverständlich, wenn es nicht durch die erhaltenen Münzen bezeugt wäre, daß die neue jüdische Jahres-

rechnung vor allem im Münzwesen sofort zur Geltung kommen mußte. Wir besitzen noch eine erkleckliche Anzahl Münzen, die man auf Simons Zeit zurückführt, ohne daß sie seinen Namen trügen. Die Inschriften dieser Münzen enthalten nämlich die Jahreszahlen 1, 2, 3 und 4; sonst ist auf der Vorderseite der Silbermünzen neben der Jahreszahl der Wert der Münze (Schekel Israels; Halbschekel Israels) nebst der Abbildung eines Bechers (manchmal auch einer Fruchtschale); auf der Rückseite eine dreifache Lilie mit der Inschrift „Das heilige Jerusalem" aufgeprägt; dagegen ist die Prägung der Kupfermünzen, von denen wir nur Exemplare des vierten Jahres haben, eine wesentlich andere. Wir haben Kupfermünzen im Werte eines halben Schekel, eines Viertelschekel und eines Sechstelschekel. Während nun auf den Silbermünzen die Umschrift der Vorderseite den Wert der Münze nannte und die Jahreszahl in der Mitte der Münze mit Zahlzeichen angebracht war, wird auf den Kupfermünzen die Umschrift zur Angabe der ausgeschriebenen Jahreszahl und zur abgekürzten Wertangabe des Geldstückes benützt, so daß der Mittelraum vollständig für das eingeprägte Abzeichen frei bleibt. Auf der andern Seite steht dann als Umschrift „zur Befreiung Zions". Auch die den Münzen aufgeprägten Bilder sind hier andere, als auf den Silbermünzen. Zwar erscheint der Becher auf einigen Kupfermünzen ungefähr in derselben Gestalt wie auf einer Silbermünze des vierten Jahres. Sonst sind auf diesen Kupfermünzen mancherlei Zweige, Blumen und Früchte abgebildet, die teils die Siegesfreude, teils den Reichtum des Landes abzubilden scheinen. Becher und Lilie auf den Silbermünzen stellen wohl auch die Fülle und Schönheit Judäas dar. Bei Erfindung solcher Abzeichen war begreiflicherweise das Verbot der Abbildung aller lebenden Wesen höchst hinderlich. In wie weit gottesdienstliche Einrichtung und Sage auf die Auswahl der Abbildungen einwirkte, ist unseres Erachtens unmöglich mehr festzustellen. Herkömmlicherweise findet man hier das Mannakrüglein in der häufig wiederkehrenden Fruchtschale; den Stab Arons in der dreifachen Blume, die weit mehr einer Lilie als einem Stabe mit Mandelblüte gleicht; ferner die Sinnbilder des Laubhüttenfestes, den Lulab und Ethrog in den mancherlei Zweigbüscheln und zitronenförmigen Früchten dargestellt: und gewiß ist eine solche Deutung in den meisten Fällen möglich, aber nirgends notwendig.

Eine viel dringlichere Frage inbezug auf diese Münzen ist die nach der Zeit ihrer Prägung. Sie nennen ja keinen Herrscher, unter dem sie geprägt sind. Man wollte sie in die Zeit Alexanders des Großen verlegen; aber es ist weder glaublich, daß die Juden durch Alexander den Großen freies Münzrecht erhielten, noch auch daß sie dieses Münzrecht nur vier Jahre lang besaßen. Dann wollte man die Prägung dieser Münzen in die Jahre 66 bis 70 n. Chr. setzen, in die Zeit des ersten großen jüdischen Krieges. Und hiezu scheint sehr gut zu stimmen, daß Münzen, die sicher aus dieser Zeit stammen, ganz ähnliche Aufschriften und Abbildungen, wie die hier besprochenen, tragen. Auch in den Jahren 66—68 n. Chr. prägte man in Jerusalem Münzen,

Erläuterungsblatt zu der Tafel: Jüdische Münzen.

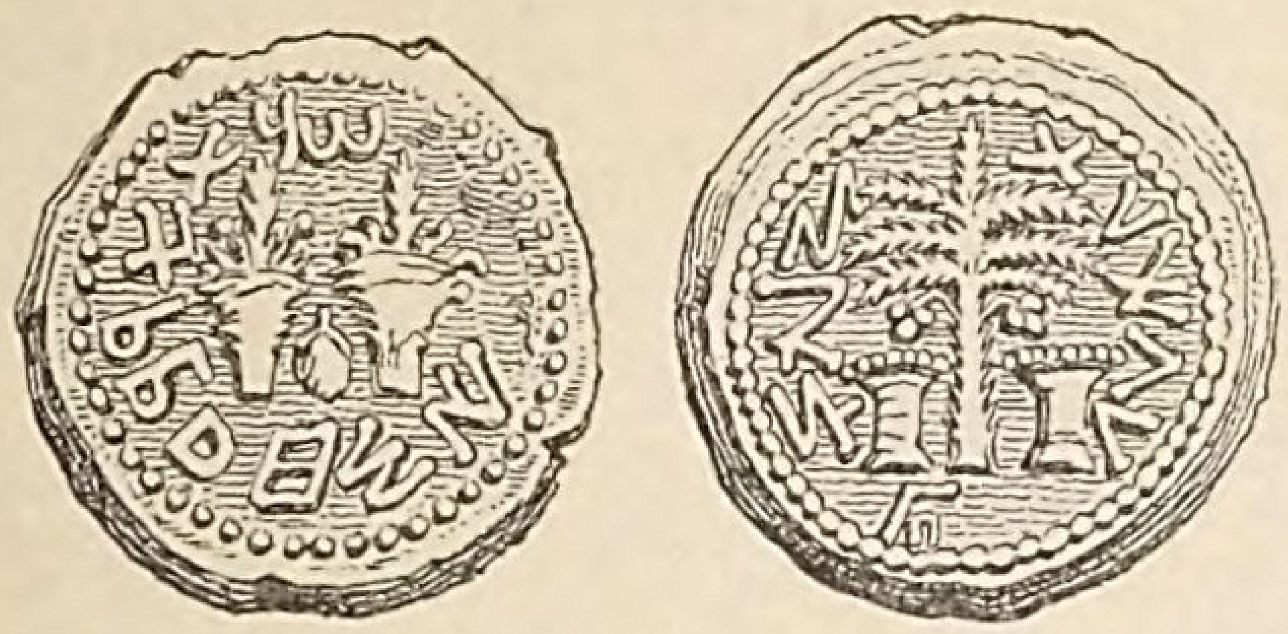
1. Ganzer Sekel. — Shekel Jisra'el. Im Felde ein Becher, darüber Abkürzung für Shenat Shetajim. Jahr 2. Rücks.: Jerushalajim ha-kedosha, Jerusalem die Heilige; im Felde eine dreifache Lilie.
2. Halber Sekel. Chasi ha-Shekel. Im Felde ein Becher, darüber Abkürzung für Shenat Shetajim. Jahr 2. Rücks.: Jerushalajim ha-kedosha; im Felde eine dreifache Lilie.
3. Halber Sekel vom Jahre 4. Shenat arba' Chasi. Im Felde eine Citrone zwischen zwei Büscheln dicht belaubter Zweige. Rücks.: Lige'ullat Sijon, der Befreiung von Zion; im Felde eine Palme zwischen zwei Körben mit Früchten.
4. Viertel-Sekel vom Jahre 4. Shenat arba' Rebi'a, im vierten Jahre — ein Viertel; im Felde zwei Zweigbüschel. Rücks.: Lige'ullat Sijon, der Befreiung von Zion; im Felde ein Ethrog.
5. Kupfersekel vom Jahre 4. Lige'ullat Sijon, der Befreiung von Zion; im Felde ein Becher. Rücks.: Shenat arba'; im vierten Jahre. Im Felde ein Zweigbüschel zwischen zwei Ethrogs.
6. Kupfermünze von Johann Hyrkan. Jehochanan Hakkohen Haggadol Vecheber Hajehudim, Johanan Hoherpriester und die Gemeinde der Juden; umgeben von einem Lorbeer- oder Olivengeflecht. Rücks.: Im Felde ein Mohnkopf(?) zwischen zwei Füllhörnern.
7. Münze von Judas Aristobul. Jehuda Kohen Galol (Fehler für Gadol) Vecheber Hajehudim umgeben von einem Olivenkranz „Juda, Hoherpriester, und die Gemeinde der Juden." Rücks.: Im Felde ein Mohnkopf zwischen zwei Füllhörnern.
8. Münze von Alexander Janai. Jehonatan Hammelek, der König Jehonatan; im Felde eine halb geöffnete Blüthe. Rücks.: ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΥ ΒΑΣΙΛΕΩΣ, des Königs Alexander; im Felde ein Anker mit zwei Kreuzhölzern.
9. Münze von Alexander Janai. Jehonatan Hammelek, der König Jehonatan; im Felde ein Palmzweig. Rücks.: Im Felde eine Blüthe.
10. Münze von Alexander Janai. Jehonatan Hammelek, der König Jehonatan, in den Zwischenräumen eines achtstrahligen Sterns. Rücks.: ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΥ ΒΑΣΙΛΕΩΣ; im Felde ein Anker mit zwei Querhölzern.
11. Münze von Alexander Janai. Jonatan Hakkohen Haggadol Vecheber Hajehudim, Jonatan der Hohepriester und die Gemeinde der Juden, in einem Lorbeer- oder Olivenkranz stehend. Rücks.: Im Felde ein Mohnkopf zwischen zwei Füllhörnern.
12. Münze von Alexandra. ΑΛΕΞΑΝΔ. ΒΑΣΙΛΙΣ, im Felde ein Anker mit zwei Kreuzhölzern. Rücks.: Im Felde ein achtstrahliger Stern; zwischen den Strahlen Spuren von Schrift.
13. Münze von Antigonus. ΒΑCΙΛΕΟC Α. ΤΙΓ in einem Kranze. Rücks.: (Ma)ttatia Kohen Gadol, Mattatias Hoherpriester. Im Felde ein Füllhorn zwischen zwei Blättern.
14. Münze von Herodes I. Ein Schiff mit einer glockenförmigen Decke auf einem Fußgestell, daneben ein Palmzweig. Rücks.: ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΗΡΩΔΟΥ; im Felde ein Dreifuß, links neben demselben LΓ (3. Jahr), rechts ein Monogramm.
15. Münze von Herodes I. ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΗΡΩΔΟΥ; im Felde ein Helm mit Backenstücken, links daneben LΓ (3. Jahr), rechts ein Monogramm. Rücks.: Der macedonische Schild.



1



2



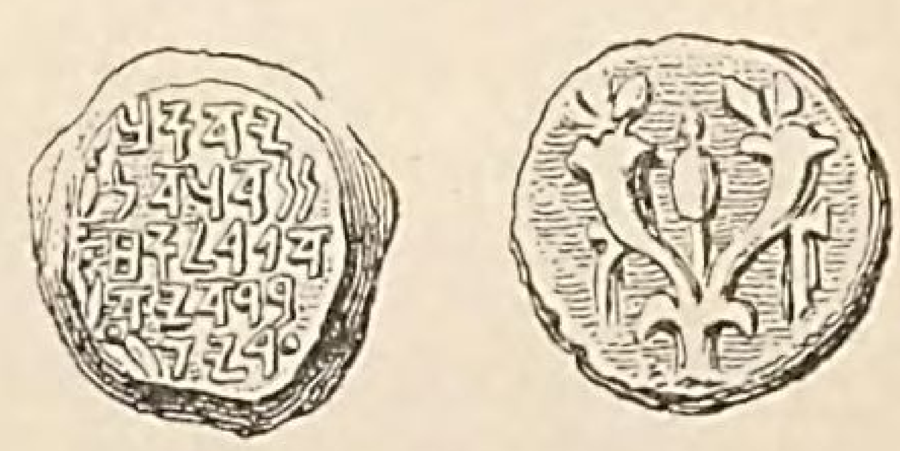
3



4



5



6



7



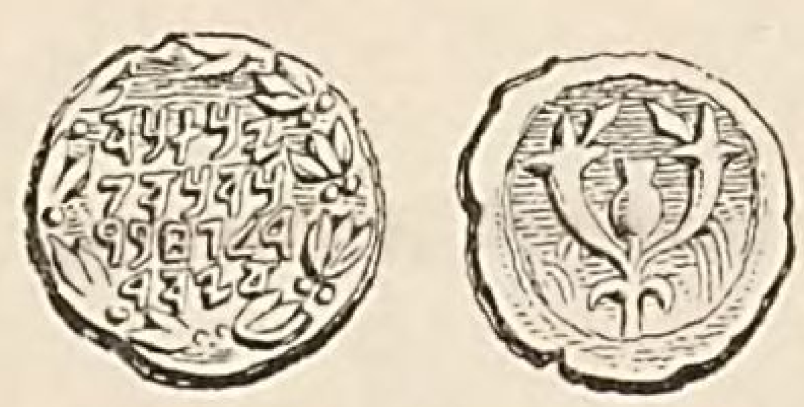
8



9



10



11



12



13



14



15

Jüdische Münzen.

darauf zu lesen war: im ersten, zweiten Jahre der Befreiung (oder: Erlösung) Israels; auch stand auf der Vorderseite manchmal der Name Jerusalems. Einmal lautet auch die Aufschrift der Vorderseite „Jerusalem" und die der Rückseite „zur Erlösung Jerusalems", wodurch also die Ähnlichkeit mit den besprochenen Münzen noch größer wird. Aber auf der Mehrzahl der späteren Münzen steht der Name des Volksoberhauptes und auf keiner einzigen ist der Wert des Geldstückes angegeben. Und diese letzte scheinbar merkwürdige Eigenschaft der jüngeren Münzen hängt mit ihrer kunstgerechten Herstellung zusammen, welche den Hauptunterschied zwischen ihnen und den oben beschriebenen Makkabäermünzen bildet, und welche die Bezeichnung des Wertes der Münze infolge des klaren Unterschiedes der verschiedenen Geldarten unnötig macht. Dagegen enthalten die von uns beschriebenen älteren Silbermünzen dieselbe Beimischung von einem Sechstel Kupfer wie die Silbermünzen der dem Makkabäer Simon gleichzeitigen syrischen und parthischen Könige. Und darin liegt der stärkste Beweis für die Prägung dieser Münzen grade in dieser Zeit. Denn von sämtlichen jüdischen Fürsten der nächsten Folgezeit giebt es Münzen mit Namen. Und auch die beigegebene Jahreszahl hat nur Sinn zu Beginn der neuen jüdischen Ära. Letzterer Grund gilt namentlich auch für die Kupfermünzen mit ihrer, im Vergleich mit der späteren, rohen Prägung und mit ihrer Aufschrift, die auf eine erst kurzvergangene, die neue Jahresrechnung veranlassende Befreiung Zions hinweist. Nun ergiebt sich aber die Schwierigkeit, daß wir nur aus den vier ersten Jahren der neuen Rechnung solche Münzen besitzen, während die Regierung Simons noch sieben Jahre dieser Rechnung umfaßt (143—136 v. Chr.). Es ist entschieden ein falscher Ausweg, wenn man diese Münzen den vier letzten Jahren Simons zuteilte und die allerdings auf scheinbar triftigen Beweis gegründete Behauptung aufstellte, Simon habe nur in diesen Jahren überhaupt Münzen prägen lassen. Die Schwierigkeit bei dieser Behauptung ist, daß diese Münzen nicht nach der neuen Jahresrechnung zählen sollen, die gemäß bester Überlieferung unter Simon eingeführt wurde, sondern nach einer sonst kaum gebräuchlichen Rechnung, wobei nach Jahren seit dem Beginn der eigenen Münzprägung gezählt wird. Eine solche Rechnung ist in dieser Zeit durchaus nicht glaublich. Doch hat diese Behauptung eine scheinbar vortreffliche Stütze. Um 140 v. Chr., also etwas weniger als vier Jahre vor dem Tode des Simon, erteilte der Bruder des von den Parthern gefangenen Königs Demetrius II., Antiochus VII. Sidetes, den Juden ausdrücklich das Münzrecht. Also — scheint man schließen zu dürfen — haben die Juden von da ab eigene Münzen geprägt. Aber das ist ein Trugschluß. Es war ein Zeichen seiner Ansprüche auf Judäa, wenn Antiochus VII. das längst geübte Münzrecht damals den Juden bestätigte, und dieser syrische Herr benützte seine Erfolge bald genug, um die Freiheit Jerusalems zu beschränken. Diese syrische Bestätigung des Münzrechts bezeichnet also eher das Ende denn den Anfang dieser neuen Freiheitsbethätigung der Juden. Simon ließ also Münzen prägen in den Jahren

143 — 139, nachher ist er an der Ausübung dieses Rechtes gehindert worden.

Noch wollen wir darauf aufmerksam machen, wie sich auch auf diesen ältesten Münzen der Juden die Nachahmung der hellenistischen Städteverfassung kundthat. „Das heilige Jerusalem" ist der Mittelpunkt des Geltungsbereiches dieser Münzen. Gerechnet wird nach Jahren „der Befreiung Zions". Der Name Juda fehlt auf diesen Münzen ganz; der alte Ehrenname des Volkes steht nur auf den Silbermünzen zur Unterscheidung des israelitischen und phönicischen Schekel.

Die erste Zeit der Regierung Simons wird als eine glückliche Friedenszeit geschildert. Auch die alte Bergfestung Bethzur war gefallen und von heidnischer Entweihung gereinigt. Kein Gegner war vorhanden, der Schaden zu bringen vermochte. Der Landbau wurde wieder gepflegt. Jeder trug gerne das Seinige zum gemeinsamen Wohle bei. Die Jugend übte sich im Kriegsdienst. Die festen Städte wurden verproviantiert und für Kriegszeit tüchtig gemacht und im Stande gehalten. Jeder saß unter seinem Weinstock und seinem Feigenbaum und niemand war, der sie schreckte.

Zur Befestigung der Selbständigkeit des kleinen Landes diente auch die Erneuerung der Bündnisse mit Rom und Sparta. Das Ehrengeschenk, das die Juden bei dieser Gelegenheit nach Rom sandten, bestand in einem großen goldenen Schild, der nicht weniger als 1000 Minen schwer war. Der Überbringer Numenius brachte später als Antwort die Abschrift eines von Rom aus an die verschiedenen Mächte Asiens und des benachbarten Inselmeeres gerichteten Schreibens, dem zufolge den Juden Sicherheit gegen jeglichen Angriff gewährt werden, ja sogar ihren Volksgenossen in der Fremde die Rechtzuständigkeit zu dem Hohenpriester Simon in Jerusalem anerkannt werden sollte. Wir haben es also hier mit dem ersten großen Versuch zu thun, die Vermengung der unter den Völkern zerstreuten Israeliten mit diesen Völkern auf Grund eines auch für die fremden Nationen anerkannt giltigen Rechtes zu verhindern. Zugleich sollte die ganze, auch ausländische Judenschaft nicht nur religiös, sondern auch rechtlich unauflöslich mit dem angestammten Vaterlande verbunden bleiben. Diese Idee und das von Simon gewählte Mittel ihrer Durchführung sind bewundernswert, auch wenn die Schreiben aus Rom nicht überall beachtet worden sind. Man wußte doch jetzt in diesen Völkern von einem auch durch Rom anerkannten Judenvolke. Das mußte die Stellung des einzelnen Juden in der Fremde nicht unwesentlich heben. Und Simon hatte vorahnend einen Weg zur Erreichung seines Zieles gewählt, der noch vor Ablauf eines weitern Jahrhunderts die Juden wirklich zu dem von ihnen erstrebten Ziele geführt hat.

Während noch die Gesandtschaft nach Rom unterwegs war, wurde in Jerusalem selbst eine Denksäule errichtet, die in einer Inschrift auf Erz die Begründung des gegenwärtigen Glückes der Folgezeit kundthat. Fast selbstverständlich ist es, daß diese Säule auf dem altheiligen Zionberge errichtet wurde,

dem Hügel zwischen dem Käsemacherthal und Josaphatthal, auf dessen Nordseite der Tempel und auf dessen schroff abfallender Südseite die Burg sich befand, in welcher Simon seit ihrer Eroberung wohnte. Ihr genauerer Standort aber war im Vorhofe des Heiligtums. Die Inschrift der Säule begann:

„Am achtzehnten Elul, im hundertzweiundsiebzigsten Jahre (seleucidischer Rechnung = 141 v. Chr.) und das ist das dritte Jahr unter dem Hohenpriester Simon; ein Beamter herrschte nicht über das Volk Gottes."

Der hier genannte Monat Elul entspricht etwa der Zeit von Mitte August bis Mitte September. Die doppelte Datierung nach seleucidischer Rechnung und nach Jahren der Regierung Simons kann bei dem engen Geltungsbereich der besonderen jüdischen Ära in keiner Weise auffallen. Der Zusatz nach der Nennung des Hohenpriesters Simon drückt offenbar zunächst eine in den Verhältnissen gegebene Lücke des Datums aus. In der ganzen persischen Zeit hatte ein königlicher Statthalter neben dem Hohenpriester regiert. Man erinnere sich nur der Namen Serubabel und Nehemia. In der hellenistischen Zeit war seit dem Auftreten des Obersteuerpächters Joseph, des Sohnes des Tobias, ebenfalls ein königlicher Beamter neben dem Hohenpriester die maßgebende Persönlichkeit in Judäa. So ist noch die Stellung des Bakchides neben Alkimus aufzufassen. Unter Simon war wieder Führerschaft und Hohepriestertum vereinigt. Es ist das Selbstgefühl eines freigewordenen Volkes, mit dem man schrieb: „Im dritten Jahre des Hohenpriesters Simon; ein Fürst des Gottesvolkes existiert nicht."

Die Inschrift lautet zunächst weiter: „In großer Versammlung von Priestern und Volk, Volksobersten und Landesältesten ward durch uns erkannt." Hier werden offenbar dreierlei Stände des damaligen Judentums unterschieden. Die Priester stehen der ganzen Laienwelt gegenüber und diese letztere ist durch Stadtadel und Landadel in der Versammlung vertreten. Offenbar bildet nun diese ganze Versammlung und nicht, wie man seltsamerweise vermutet hat, nur einer ihrer drei Bestandteile, die geschichtliche Fortsetzung jenes Ältestenrates, den wir bereits aus vormakkabäischer Zeit kennen und den wir als eine jüdische Nachbildung der hellenistischen Städteverfassung zu verstehen gesucht haben. Das Erkenntnis beginnt nun mit einer Aufzählung der durch Jonathan und Simon dem Volke geschenkten Wohlthaten. „Darum, daß im Lande oft Kriege gewesen sind, Simon aber der Sohn des Mattathias, des Sohnes der Söhne Joarib, und seine Brüder sich der Gefahr aussetzten und den Gegnern ihres Volkes entgegentraten, damit im Stande bleibe ihr Heiligtum und das Gesetz und zu großer Herrlichkeit führten sie ihre Nation; und Simon sammelte ihre Nation und wurde ihr Hoherpriester und schloß sich an sein Volk; und ihre Feinde wollten in ihr Land fallen, um ihr Land zu verheeren und ihre Hände auszustrecken gegen ihr Heiligtum: da stand Simon auf und führte Krieg für sein Volk und gab viel Geld aus von seinem Besitz und rüstete die Kriegsleute seines Volkes aus und gab ihnen Sold und befestigte die Städte Judäas und Bethzur an den Grenzen Judäas, wo die Waffen der

Feinde früher waren, und legte dahin als Besatzung jüdische Männer; auch Joppe am Meere befestigte er und Gazara an den Grenzen von Asdod, wo vordem die Feinde wohnten, und siedelte Juden daselbst an und alles, was zu ihrem Bestehen nötig war, gab er dahin."

Hier wird also eine Seite der Thätigkeit Simons gerühmt, die eben nur hier erwähnt wird, die Opferwilligkeit Simons inbezug auf pecuniäre Leistungen. Die Mittel dazu waren offenbar durch Jonathans und seine eigenen Raubzüge hauptsächlich im Philisterlande gewonnen worden; auch die Ausrottung der Gottlosen aus dem Volke, die eine gemeinsame Aufgabe sämtlicher Makkabäer bisher gewesen war, mag durch das Einziehen der Güter der Ermordeten manches eingetragen haben. Aber wenn man bedenkt, daß in der Anfangszeit der Führerschaft Jonathans die nationale Partei ihre ganze bewegliche Habe hatte über den Jordan flüchten wollen und daß diese von dem Hasmonäer Johannes geführte Karawane in die Hände von Räubern gefallen war, so erkennt man leicht, wie sehr das Walten der beiden makkabäischen Hohenpriester Jonathan und Simon dem Treiben des uns aus der früheren Geschichte bekannten Joseph, Sohn des Tobias, und seines gleichartigen Sohnes Hyrkanus ähnlich sah. Freilich hatten die späteren Männer ein höheres Ziel, sofern sie die Freiheit und Selbständigkeit der Judenschaft wollten. Nur wird auch der Eindruck dieser echtpatriotischen Arbeit dadurch etwas geschwächt, daß Simon wenigstens ganz deutlich seit Beginn seiner Führerschaft auf die Erlangung einer erblichen Herrscherstellung hinarbeitet. Und so gewiß nur die Begründung einer kraftvollen Dynastie dem jungen Staatswesen den nötigen Halt zu geben vermochte, so wenig ist man doch angesichts der thatsächlichen Verhältnisse berechtigt, in das Lob der Selbstlosigkeit Simons miteinzustimmen, das unsere Inschrift so volltönend singt. Ein Aufwand, der von selbstsüchtigem Raube gemacht und zu nicht uneigennützigem Zwecke verwendet wird, kann vielleicht von der Klugheit, aber nicht von der Opferfreudigkeit eines Mannes zeugen. Ein Glück war es freilich für die Juden, daß Simons Ehrgeiz und die Wohlfahrt seines Landes so enge mit einander verwandt waren.

Die Inschrift der Denksäule auf Zion gab nun ferner Bericht von der Dankesleistung des jüdischen Volkes für die empfangene Wohlthat. „Und das Volk sah die Treue Simons und die Ehre, die er seiner Nation zu gewinnen dachte, und sie machten ihn zu ihrem Führer und Hohenpriester wegen all dieser Thaten und der Gerechtigkeit und der Treue, die er seiner Nation bewahrte, und weil er auf jede Weise sein Volk zu heben suchte." Dann geht die Urkunde nochmals auf die letztverflossenen Ereignisse der Regierung Simons ein: „Und zu seiner Zeit glückte es die Heiden aus dem Lande zu tilgen, auch die in der Stadt Davids, die in Jerusalem, die sich eine Burg gemacht hatten, aus der sie auszogen und verunreinigten die Umgebung des Heiligtums und thaten großen Schaden an der Reinheit. Und er siedelte in ihr jüdische Männer an und befestigte sie zur Sicherheit des Landes und der Stadt und erhöhte die Mauern Jerusalems." Diese Stelle ist nament-

lich bedeutsam zur Feststellung der Lage der syrischen Burg. Indem sie mit der Davidsstadt identificiert und der Ausgang aus ihr als in die unmittelbare Nähe des Heiligtums führend bezeichnet wird, ist aus zweifachem Grunde klar, daß sie auf demselben Hügel gesucht werden muß, auf dem auch der Tempel lag. Nur dann konnte sie ja auch durch Jonathans Mauer vom heiligen Bezirke und der nördlich und westlich liegenden Stadt getrennt werden. Wäre sie, wie man früher annahm, auf dem durch das Käsemacherthal vom Tempelberge getrennten Westhügel gelegen gewesen, so hätte Jonathans Mauer in das genannte Thal gebaut werden müssen und der Zugang zur Stadt vom Norden der Burg aus wäre trotzdem offen gestanden. Dagegen war die Südspitze des Tempelberges ganz entschieden der geeignetste Platz für die Burg Jerusalem, weil hier die drei Thäler (Gihonthal, Käsemacherthal, Josaphatthal) zusammenlaufen. Hier hatte deshalb schon David seine Burg gebaut und hier war auch die syrische Festung angelegt worden. Die Schmalheit und Steile des Hügels ermöglichte es, daß Jonathan diese Festung durch Aufführung einer hohen Mauer in ihrem Norden von der Stadt trennte.

Nach Erwähnung dieses Hauptschlages gegen die Syrer, durch den die syrische Besatzung aus Jerusalem verdrängt ward, kommt dann die Urkunde auf das merkwürdige Verhältnis Simons zu dem Schattenkönige von Syrien, Demetrius II., zu reden: „Und der König Demetrius bestätigte ihm das Hohepriestertum demgemäß und rechnete ihn unter seine Freunde und ehrte ihn mit großer Ehre. Denn man hörte, daß die Juden von den Römern Freunde, Bundesgenossen und Brüder genannt worden sind und daß sie die Gesandten Simons mit allen Ehren empfingen.“ Hier wird also der Vertrag mit Demetrius als ein Erfolg der freundlichen Aufnahme von Simons Gesandten in Rom bezeichnet. Endlich kommt das Schriftstück nochmals auf den eigentlichen Beschluß der im Eingang erwähnten Versammlung zu reden: „Und es beschlossen die Juden und die Priester (d. h. der Stamm Juda und Levi), daß Simon ihr Führer und Hoherpriester sei ewiglich (d. h. erblich), bis daß erstehe ein zuverlässiger Prophet; und daß er über ihnen walte als Herzog und daß er Sorge trage wegen des Heiligtums, um Beamte zu bestellen, die den Dienst daran thäten und die das Land und das Heerwesen und die Festungen unter sich hätten, und daß ihm von allen gehorcht werde und daß alle Urkunden im Lande in seinem Namen auszustellen seien und daß er sich kleide in Purpur und goldenen Schmuck. Und niemand im Volke und von den Priestern wird es erlaubt sein, hievon etwas nicht gelten zu lassen und einem seiner Worte zu widersprechen und ohne seine Genehmigung Versammlungen abzuhalten und sich in Purpur zu kleiden und mit goldener Spange zu schmücken. Wer hiegegen handelt und etwas hievon nicht beachtet, wird Strafe empfangen.“ In diesem Abschnitt fällt zunächst die Erwartung eines zuverlässigen Propheten auf, die wir übrigens schon aus der Erzählung von dem Abbruch des entweihten alten Brandopferaltars 165 v. Chr. kennen. Hier ist das Auftreten dieses Propheten als Endpunkt der Regierung der

Nachkommen Simons gedacht. Das hat jedenfalls den Sinn, daß dieser Prophet entweder der Messias selbst ist oder dem Auftreten des Messias und der Gründung des messianischen Reiches unmittelbar vorhergeht. Dann hat man aber zu beachten, daß dieser ganze letzte Abschnitt durchaus nicht bloß eine breitere Wiederholung der früheren Angabe enthält, der zufolge Simon zum Lohne für seine Treue zum Führer und Hohenpriester gewählt worden ist. Vielmehr kommt hier eben als das wichtige Neue des jetzt gefaßten Beschlusses die Erblichkeit dieser Würden in Simons Familie zum Ausdruck.

Man hat die Echtheit dieser Urkunde in Frage gezogen, weil die Aufzählung der erwähnten Ereignisse nicht die sonst überlieferte geschichtliche Reihenfolge einhalte. Das ist aber kein zwingender Grund. Denn für diese Aufzählung sind sachliche Gesichtspunkte maßgebend gewesen. Erst werden Simons pecuniäre Opfer und persönliche Leistungen aufgezählt; dann wird dem der frühere Dank des Volkes entgegengestellt. Weiter folgen glückliche Ereignisse, die unter seine Regierung fallen, ohne doch unmittelbar von ihm auszugehen, und endlich wird der neue Beschluß veröffentlicht. Für die Echtheit der Urkunde spricht entschieden, daß an manchen Stellen die überlieferte griechische Übersetzung mit dem hebräischen Grundtexte nicht zurecht zu kommen wußte und daß grade eine spätere schriftstellerische Ausarbeitung, wie sie wohl sonst in derselben Überlieferung vorliegt, sich jedenfalls genauer an die eben erst gegebene geschichtliche Erzählung angeschlossen hätte. Nur der eine Punkt, daß nach der Urkunde König Demetrius II. infolge der freundlichen Aufnahme von Simons Gesandten in Rom das Hohepriestertum Simons bestätigt habe, beruht entschieden auf einer andern Anschauung des geschichtlichen Verlaufes, als die sonst überlieferte ist. Aber auch hier kann man entweder ein Versehen des Übersetzers annehmen, was dadurch erleichtert wird, daß gleich darauf ein höchst seltsames Versehen wirklich vorkommt: nach dem griechischen Texte ist nämlich der ganze folgende Beschluß auch ein Teil von dem, was der syrische König gehört hat und um deswillen er den Simon als Hohenpriester bestätigte. Oder aber sind die geschichtlichen Thatsachen hier wirklich nach der Urkunde zu ordnen, was ein verhältnismäßig geringer Verstoß der sonst guten Überlieferung wäre.

Nun änderten sich wieder die Verhältnisse in Syrien. Als Tryphon nach der Gefangennahme des Demetrius durch die Parther im ungestörten Besitze der Königswürde zu sein glaubte, ließ er seine wahre Natur so kräftig hervortreten, daß sich jedermann von ihm abwandte. Das Heer fiel der in Seleucia bei Antiochien eingeschlossenen Gemahlin des Demetrius zu, jener ägyptischen Kleopatra, die ihr Vater König Ptolemäus Philometor ihrem ersten Gatten Alexander Balas genommen und an Demetrius gegeben hatte. Diese Frau rief nun den jüngeren Bruder des Demetrius, der mit ihm zu Knidus in Karien aufgewachsen war, nun aber, durch die Späher des Tryphon verfolgt, unstet von Stadt zu Stadt flüchten mußte, zu sich nach Seleucia. Er ward ihr dritter Gemahl. Wie jeder der neuen Thronbewerber seit der An-

kunft Antiochus IV. in Syrien, fand auch Antiochus VII. bald großen Anhang. Dieser Mann — er führt den Beinamen Sidetes entweder, weil er ein hervorragender Jäger war, oder weil er zu einem Orte, Namens Side, in irgendwelcher näheren Beziehung stand — schlug Tryphon, verdrängte ihn aus dem Binnenlande an die phönicische Küste und schloß ihn endlich in Dora ein. Dora war eine hellenistische Festung am Meere südlich von Karmel, heutzutage Tantura. So war denn Palästina wieder zum Kriegsschauplatze geworden und bald sollte Simon darunter zu leiden haben. Nemlich noch ehe Antiochus überhaupt in Syrien angekommen war, hatte er schon an den großen Priester und Volksfürsten Simon und an das Volk der Juden ein Schreiben erlassen, in welchem er durch mancherlei Versprechungen die Juden für sich zu gewinnen suchte. Er hatte damals Jerusalem für frei erklärt, ihm deshalb die Prägung eigener Münzen ausdrücklich gestattet und alle in Simons Gewalt befindliche Burgen ihm rechtlich zuerkannt. Das war in der Not geschehen. Aber jetzt im Jahre 139 v. Chr., als er den Tryphon in Dora eingeschlossen hielt, sandte er andersartige Botschaft nach Jerusalem. Simon sah sich gleich anfangs veranlaßt, 2000 Mann, Gold und Silber und mancherlei Geräte an Antiochus VII. abgehen zu lassen, ohne dafür irgendwelche Gegenleistung zu erhalten. Die beste Überlieferung über die jetzt eintretende Not ist in der Thatsache zu sehen, daß wir nur aus den Jahren 143—139 von Simon geprägte Münzen besitzen. In späterer Zeit fehlte es an Mitteln, eigene Münzen zu prägen. Simon hatte offenbar durch die Zusendung von Truppen und Geldmitteln einen schwereren Schlag fernhalten wollen. Das war vergebliche Liebesmühe. Ein Gesandter des Antiochus VII., Namens Athenobius, erschien in Jerusalem und forderte im Namen seines Herrn die Herausgabe der Burg Jerusalem und der Festungen Gazara und Joppe; dazu verlangte er die Einkünfte sämtlicher von den Juden besetzten nichtjudäischen Städte. Er brachte freilich noch eine andere Lesart der Wünsche seines Herrn mit. Antiochus VII. wollte sich auch zufrieden geben, wenn ihm von den Juden einmal 500 Talente Silbers als Kaufpreis der im Kriege gewonnenen Plätze und dann nochmals 500 Talente als Entschädigungssumme wegen des im Kriege angerichteten Schadens ausbezahlt würden. Simon wies Athenobius ab, wollte sich jedoch dazu verstehen, für Joppe und Gazara im Ganzen 100 Talente zu bezahlen. Während dieser Verhandlungen entkam Tryphon zu Schiff aus Dora und gelangte über Ptolemais und Orthosia bis nach Apamea in Syrien, wo er gefangen genommen wurde. Antiochus VII. ließ ihn hinrichten. Über die Mittelmeerküste setzte er aber einen Statthalter Kendebäus. Dieser Kendebäus brach von Jabne (Jamnia) aus in Judäa ein und baute hier eine Festung Kedron, in die er Reiterei und Fußvolk zur Besatzung legte und von wo aus er die Straße Judäas unsicher machte, indem er die Leute teils gefangen wegschleppen teils hinmorden ließ. Simon war nun zu alt, um selber den Kampf gegen Kendebäus noch zu unternehmen. Seine beiden Söhne Judas und Johannes vertraten ihn. Mit einem großen

Heere zogen sie von Jerusalem aus. Nach einem Biwak bei Modeïn kam man morgens früh in die Ebene und traf auf das feindliche Heer. Ein Gießbach trennte noch Juden und Syrer. Aber Johannes ritt hindurch, da folgten ihm die andern, die bisher gezaudert hatten. Nach heißem Kampfe, in dem Judas verwundet wurde, ward Kendebäus mit seinem Heere in die Flucht gejagt und bis in seine Festung Kedron, ja weiter bis nach Asdod von Johannes verfolgt.

Außer den beiden in diesem Kampfe thätigen Söhnen besaß Simon noch einen Sohn, der nach seinem Großvater Mattathias hieß und eine Tochter; letztere war an einen Ptolemäus, den Sohn des Habub, vermählt, einen reichen Mann, dem sein Schwiegervater die Verwaltung des Gebietes von Jericho, das Jordanthal von Judäa, anvertraut hatte. Diesen Ptolemäus gelüstete es nach größerer Herrschaft. Simon machte mit seinen beiden jüngeren Söhnen Judas und Mattathias im Jahre 136 eine Visitationsreise durch die judäischen Städte. Als er nach Jericho kam, lud ihn Ptolemäus auf sein Schloß, mit Namen Dok, zum Festmahl. Während des Mahles entfernte man die Waffen der Gäste, überfiel und tötete sie. Auch nach Gazara, wo Johannes als Oberbefehlshaber des jüdischen Heeres wohnte, sandte Ptolemäus seine Mörder: allein Johannes erfuhr den Anschlag und ließ diese schlimmen Gäste töten. Damit war aber auch Ptolemäus Plan, die Unterbefehlshaber der Truppen auf seine Seite zu ziehen, vereitelt. Gegründetere Hoffnung mochte der Empörer auf die Hilfe des syrischen Königs setzen, die er ebenfalls sofort nach der Ermordung Simons und seiner Söhne anrief.

Mit Simon war der letzte der Söhne des Mattathias aus dem Leben geschieden. Was der Vater in heiligem Eifer für die Erhaltung des angestammten Glaubens und Gottesdienstes unternommen hatte, das hatte nach vielen Kämpfen seinen Söhnen gute Frucht getragen. Freilich hatte das Unternehmen schon sehr frühe ein wesentlich anderes Ziel erhalten. Schon Judas hatte nach dem Vertrage mit Lysias keinen Grund mehr, den Kampf fortzusetzen, wenn er nicht die staatliche Freiheit seines Volkes für ebenso erstrebenswert gehalten hätte wie die religiöse. Doch sind die Gesichtspunkte, unter denen Judas handelte, immer fromm, selbstlos und patriotisch gewesen. Mit einem weitschauenden Blicke verband er einen Adel der Gesinnung, wie er dem damaligen Judentum leider immer mehr abhanden kam. Die enge Gesetzlichkeit, die sein Thun in manchen Stücken kennzeichnete, war nicht kleinlich, sondern entspringt zumeist der Achtung vor dem Gesetze als Ganzem, wie es die Schutzwehr für Israels Eigenart und darum mit Recht der Stolz des Judentums war. Manches hätte er vielleicht auch freier beurteilt, wenn er sich nicht durch die Rücksicht auf seine Parteigenossen hätte leiten lassen müssen. Für das Gesetz zu kämpfen hatten sie sich verbunden. Sie mußten also auch bis ins Kleinste die Erfüllung dieses Gesetzes hochhalten. Ein ganz anderes Bild als Judas bietet sein Bruder und Nachfolger Jonathan dar. Sein Kampf ist anfangs lediglich ein Kampf um die Selbsterhaltung der Partei-

genossen; sein Mut der Mut eines Verzweifelten. Sein späteres Glück verdankt er zum größten Teil den ihm günstigen Zeitumständen; teilweise aber auch seiner Rücksichtslosigkeit in der Aneignung fremden Besitzes und der echtsemitischen Schlagfertigkeit und Schmeichelkunst seiner Rede. Erscheint er in diesen Zügen eher als ein Nachfolger jener hellenistischen Juden, wie wir sie z. B. am Hofe der ptolemäischen Könige kennen gelernt haben, so tritt auch nirgends in der Geschichte des Mannes ein Zug hervor, der uns eine höhere, andersartige Anschauung von ihm aufdrängte. Die hohepriesterliche Würde, die er durch Alexander Balas empfing, war damit nicht an den Würdigsten gekommen. Soweit in seinen Kämpfen die Religion eine Rolle spielt, ist man fast versucht, sie für ein brauchbares Machtmittel in Jonathans Hand zu halten. Einen weit besseren Eindruck hinterläßt wieder die Geschichte Simons. Ist auch sein Hauptstreben auf die Begründung und Feststellung einer erblichen Herrschermacht gerichtet, so wußte er doch diesen Gedanken fast vollständig mit dem der Befreiung und Hebung seines Volkes zu verschmelzen. Ein würdiger Priester, ein besonnener, weitblickender Staatsmann, ein für das wirtschaftliche und sittliche Wohl seiner Unterthanen treulich besorgter Landesvater hat Simon etwas von dem Ideale erreicht, das in späteren Jahrhunderten so manchem katholischen Kirchenfürsten vorgeschwebt hat.

3. Johannes Hyrkan.

Simons Sohn Johannes mit dem Beinamen Hyrkanus eilte auf die Nachricht vom Tode seines Vaters und seiner Brüder von Gazara sofort nach Jerusalem und wurde dort von der Bürgerschaft gern aufgenommen, während sie dem Mörder Simons Ptolemäus, dem Sohne des Habub, die Thore verschloß. Johannes Hyrkan übernahm die hohepriesterliche Würde, bei welcher Gelegenheit feierlichst Opfer dargebracht wurden, dann zog er zur Rache seines Vaters aus und belagerte das Felsenschloß Dok, wo Simon umgekommen war. Die Belagerung führte aber nicht zum Ziele. Die Mutter des Johannes Hyrkan war nemlich auch in die Gewalt des Ptolemäus geraten; die Belagerten drohten, die Frau von der Mauer herabzustürzen, falls der Sturm auf die Festung nicht nachlasse. Endlich brach über dem Zaudern des Johannes Hyrkan das Sabbatjahr an und Ptolemäus benützte die hiemit eintretende Schlaffheit der jüdischen Kriegführung und entkam glücklich über den Jordan nach dem alten Rabbat Ammon (Philadelphia), wo sich ein Mann Namens Kotylas eine Herrschaft gegründet hatte, der ihn bei sich aufnahm. Zuvor hatte er die Mutter des Johannes Hyrkan noch in Dok getötet.

In demselben Sabbatjahre (135/4 v. Chr.) war aber ein viel bedeutenderer Kampf nicht abzuweisen. Antiochus Sidetes rückte mit großem Heere gegen Jerusalem heran, verwüstete alles Land, durch das er zog, und schloß die Stadt ein, indem er sieben Lager um sie her schlagen ließ. Aber ihre starken Mauern und die Tapferkeit ihrer Verteidiger trotzten jeglichem Ansturm.

Schon drohte der Wassermangel den Belagerten gefährlich zu werden, da trat Regenwetter ein und die Cisternen waren gefüllt. Jetzt führte Antiochus VII. seine dreistöckigen Belagerungsthürme mit Besatzung gegen die Stadtmauer im Norden heran, wo sie in der Ebene lag. Dann führte er einen doppelten Graben um die andern Teile der Stadt von großer Breite und Tiefe, um jedes Herauskommen der Belagerten zu verhindern. So trat bald bittere Not in Jerusalem ein. Johannes Hyrkan sah sich genötigt, durch ein Gewaltmittel die Stadt zu entvölkern. Er ließ rücksichtslos alles, was nicht waffenfähig war, aus dem inneren Mauerkreis hinaustreiben. Da begreiflicherweise die Syrer keinen freien Durchzug gewährten, kamen diese Leute größtenteils in elender Weise durch Verhungern um. Aber dieser Anblick weckte nur Unzufriedenheit bei den Belagerten und auf glückliche Abwehr der Feinde war nicht zu hoffen. Da benützte der hohepriesterliche Feldherr einen geeigneten Augenblick, um zu einem ehrenvollen Waffenstillstande, beziehungsweise Frieden zu kommen. Das Laubhüttenfest des Jahres 135 v. Chr. kam heran. Der Wunsch, das Fest ungehindert zu feiern, war um so dringender, als von der Sabbatruhe des Jahres nichts mehr zu spüren war. So schickte denn Johannes Hyrkan eine Botschaft an seinen königlichen Gegner und bat um einen achttägigen Waffenstillstand zur Feier des Festes. Antiochus VII. war klug genug, um darauf einzugehen. Ja, er benützte die Gelegenheit, um den Juden zu zeigen, daß sie im Falle ihrer Unterwerfung von ihm nicht nur Schutz, sondern auch Pflege ihrer väterlichen Religion erwarten dürften. Er sandte selbst Stiere mit vergoldeten Hörnern und goldene und silberne Trinkgefäße mit allerlei Wohlgerüchen zur Festfeier nach Jerusalem und bewirtete das ausgehungerte jüdische Heer. Jetzt wurden auch die Kinder, Weiber und Greise, die vorher ausgewiesen waren und sich am Leben erhalten hatten, wieder in die Stadt zugelassen. Die Juden nannten Antiochus begeistert den Frommen; von einer Fortsetzung des Krieges war nicht mehr die Rede. Bei den Friedensverhandlungen forderte Antiochus VII. die Herausgabe der Waffen der Belagerten, die Abgaben aus Joppe und den andern um Judäa herliegenden Städten, die von Jonathan und Simon den Juden zinspflichtig gemacht worden waren; endlich wollte der syrische König wieder eine Besatzung nach Jerusalem legen. Nur gegen die letztgenannte Bedingung wehrte sich Johannes Hyrkan; die Geschichte der Kämpfe seit Judas Makkabäus hatte gelehrt, wie schwer es sei, eine fremde Besatzung aus der Burg von Jerusalem zu vertreiben. Man kam endlich dahin überein, daß Antiochus gegen Stellung von Geiseln und Zahlung von 500 Silbertalenten von dieser Forderung abstand. 300 Silbertalente sollten sofort gezahlt werden. In seiner Not griff Johannes Hyrkan zu einem verzweifelten Mittel, das den Hohenpriester gewiß in den Augen seines Volkes aufs Schwerste verunehrt hätte, wenn ihm irgend ein anderer Ausweg in seiner Bedrängnis offen gestanden wäre. Er erbrach die alten Königsgräber, ob grade das Grab Davids, wofür er es wohl hielt und wie es die Überlieferung nennt, bleibt unentschieden. Daraus entnahm er nicht



Die sogen. Königsgräber, nördlich von Jerusalem. Gegenwärtiger Zustand.

nur den syrischen Tribut, sondern noch so viel, daß er nachher davon ein Söldnerheer werben konnte. Antiochus aber empfing Geiseln und Geld, legte die Mauern Jerusalems nieder und zog wieder ab. Die Freiheit Judäas schien also verloren zu sein. Als der Großkönig später mit einem Heere nach Jerusalem zurückkehrte, machte sich Johannes Hyrkan eine Ehre daraus, die syro-hellenistischen Soldaten auf eigene Kosten zu bewirten, und als Antiochus in den Krieg gegen die Parther zog, war Johannes Hyrkan sein unterthänigster Begleiter und Bundesgenosse. Dabei setzte der schlaue Syrer die vor Jerusalem begonnene Handlungsweise fort. Nach einem Siege bat Johannes Hyrkan seinen Oberherrn, er möge den Juden in seinem Heere wegen des Wochenfestes zwei Rasttage gewähren, und Antiochus machte wirklich zwei Tage lang Halt. Sein Reich war eben so fest nicht gefügt, daß ihm die Verletzung religiöser Gefühle seiner Unterthanen erlaubt gewesen wäre. Vielmehr mußte er suchen, durch Duldsamkeit und Milde die Herzen an sich zu fesseln. Im Kampfe mit den Parthern verlor Antiochus Sidetes Leute und Leben.

Aber inzwischen war Demetrius II., sein Bruder, aus der parthischen Gefangenschaft heimgekehrt und übernahm wieder die Regierung. Damit war aber die Lust der Juden, sich unter das syrische Joch zu fügen, zu Ende. Antiochus Sidetes war ihnen um der bekundeten Frömmigkeit willen nach dem Herzen gewesen. Von Demetrius wußten sie, daß er zuerst gegen Alexander Balas gekämpft hatte, der ihnen nach siebenjährigem Interim endlich wieder einen Hohenpriester aus Aarons Geschlechte gab; daß er hernach die ihm bei dem Aufstande in Antiochien rühmlichst erwiesene Treue mit schnödestem Undank erwiderte; daß er endlich gegen den Sohn des Alexander Balas, Antiochus VI., gestritten hatte, während sie ihm zugefallen waren. So durften sie von diesem Herrscher nichts Gutes erwarten und fühlten sich innerlich gar nicht an ihn gebunden. Johannes Hyrkan zog bald nach dem Tode des Antiochus Sidetes auf große Thaten aus. Als einfacher Raubzug ist es wohl aufzufassen, wenn er Medeba im Ammoniterlande nach sechsmonatlicher Belagerung einnahm. Den Rechtsgrund dazu nahm er vielleicht daher, daß sein Schwager Ptolemäus, der Mörder seiner Eltern und Brüder, bei dem Ammoniterfürsten Kotylas Aufnahme gefunden hatte. Doch war das Verhältnis zwischen Juden und Ammonitern damals überhaupt wenig freundlich. Weiterhin zog Johannes Hyrkan gegen Norden und eroberte auch hier einige Städte. Dann erst ging er planmäßig zur Unterwerfung der nächsten Nachbargebiete Judäas vor. Mit einem Hauptfeinde, den Philistern, waren sein Vater Simon und sein Oheim Jonathan, wie es scheint, fertig geworden. Johannes Hyrkan zog nun namentlich gegen die Samariter im Norden und die Idumäer im Süden. Ersteren nahm er ihre alte Hauptstadt Sichem und zerstörte ihren Tempel auf Garizim; aber während die Samariter auch noch späterhin nicht zur Anbetung in Jerusalem zugelassen wurden und auch ihrerseits mancherlei Sonderlehren festhielten, wurde das Brudervolk der Idumäer nach Wegnahme ihrer Städte Adora und Maresa vollständig in die Volksgemeinschaft der Juden aufgenommen. Es ist

schwerlich richtig, wenn überliefert ist, die Idumäer hätten erst damals das jüdische Bundeszeichen der Beschneidung bei sich eingeführt. Viel wahrscheinlicher ist, daß sie schon längst diese Sitte ausgeübt hatten. Ohne dies wäre ihre Aufnahme in die jüdische Volksgemeinschaft überaus schwierig gewesen. Die Philister wurden grade deshalb niemals als Stammverwandte der Juden anerkannt, weil sie die Beschneidung nicht hatten. Andrerseits wurde den Idumäern dennoch damals von den Juden ein harter Zwang auferlegt. Sie wurden zur Übernahme des jüdischen Gesetzes, also auch zur Annahme des jüdischen Glaubens gezwungen. Von der früheren Religion dieser Idumäer wissen wir wenig. Ein Gott „Koze" wird einmal genannt; es scheint dies ihr eigentlicher Stammgott gewesen zu sein, wie der Jahve der Israeliten, der Kemosch der Moabiter, der Milkom der Ammoniter. Der Name Koze wird höchst wahrscheinlich Richter bedeuten (= dem sonst üblichen Worte: kazin). Das ließe an eine sittliche Entwicklung der edomitischen Religion denken, wie sie in der Verehrung eines Stammgottes überhaupt keimweise gegeben war. Aber von einer solchen Entwicklung wissen wir lediglich nichts. Nur in Israel sollte die sittliche Religion zur Reife gelangen. Es ist aber überaus kennzeichnend, daß dieselben Juden, die dreißig Jahre zuvor die Vergewaltigung an der eigenen Religion als das schwerste Unrecht empfunden und abgewehrt hatten, jetzt sich nicht scheuen, ein benachbartes Brudervolk selbst zur Annahme ihres Gottesdienstes zu zwingen. Ihnen schien das freilich sehr verschieden zu sein, was sie an den Edomitern thaten und was die Syrer an ihnen selbst hatten thun wollen. Die Syrer wollten sie zu den nichtigen Götzen führen, sie aber führten die Edomiter zur Verehrung des allein wahren Gottes. Und gewiß müssen wir diesen Erfolg ihrer Waffen als einen glücklichen Fortschritt in der religiösen Geschichte der Menschheit bezeichnen, während wir einen ähnlichen Erfolg Antiochus IV. aufs Schmerzlichste hätten bedauern müssen. Aber die für den einzelnen Edomiter mit dem Erfolg der Juden verbundenen Gefühlserregungen mögen kaum schmerzlicher gewesen sein als die Kümmernisse der Juden angesichts der Entweihung ihres Tempels durch Antiochus IV. Man pflegt heutzutage derartige Gewalthandlungen auf dem Gebiete der Religion mit frommem Abscheu von sich zu weisen. Es ist nur fraglich, ob man dauernd ohne sie auskommt. Eine Zeit, die durch allgemeine Einführung des Schulzwanges die Pflicht des Staates zur Erziehung seiner Bürger anerkennt, wird sich kaum der Pflicht entziehen können, die Ausbreitung des von der Geschichte dargebotenen höchsten Menschheitsideales auch mit den Mitteln äußeren Zwanges der widerstrebenden Menschheit aufzunötigen. Übrigens muß zur Ergänzung des oben Gesagten hinzugefügt werden, daß Johannes Hyrkan den Idumäern die Wahl zwischen Auswanderung und Bekehrung frei ließ. Insofern war es also doch wenigstens bedingungsweise freiwillig, wenn sie sich insgesamt zum Bleiben im Lande und zur Bekehrung entschlossen. Die Folge war jedenfalls, daß es späterhin in dem von Hyrkan eroberten idumäischen Gebiete keine ungläubigen Idumäer mehr gab.

Wesentlich anders stand es mit den ebenfalls von Hyrkan bezwungenen

Samaritern. Ihr Glaube stand ja an sich in viel näherem Verhältnis zu dem jüdischen, als der der Idumäer. Sie hatten von Anfang an, d. h. seit der Rückkehr der Juden aus der Verbannung den Anschluß an das Judentum gesucht und er war ihnen als fremden Eindringlingen verweigert worden. Man hatte damals von ihrem Einfluß hauptsächlich eine Gefahr für den Monotheismus gefürchtet, weil sie Jahve nur neben ihren Stammgöttern hätten verehren wollen. In wie weit diese Angst damals berechtigt war, festzustellen, liegt, wenn es überhaupt möglich ist, außer unserer Aufgabe. Zu der Zeit Hyrkans war aber ihr Heiligtum bereits drei Jahrhunderte lang die Nachbildung des jerusalemer Tempels auf Garizim und wenn ihre Gesetzlichkeit auch der in Judäa üblichen nicht ganz entsprach, so hatten doch auch sie das mosaische Gesetz während der griechischen Zeit — wohl mit der Einweihung ihres Tempels — übernommen. Also ein religiöser Grund für den Abschluß der Samariter aus der jüdischen Volksgemeinde ließ sich zur Zeit Johannes Hyrkans schlechterdings nicht geltend machen. Dagegen forderte ein geschichtlicher Grund diesen Ausschluß. Nehemia hatte den alten Grundsatz, daß Gottes Volk sich nicht mit den Ureinwohnern Palästinas vermengen dürfe, mit voller Schärfe für das gesetzliche Judentum geltend gemacht und namentlich auch auf die ihn befeindenden Samariter angewandt. Infolgedessen erschienen diese Samariter dem Volksbewußtsein der späteren Zeit wie Kanaaniter und Philister als ein Volk, dessen Wohnen im heiligen Lande gegen Gottes Ordnung verstößt und dem im Grunde genommen kein anderes Recht zusteht, als vernichtet zu werden. Nun hatten sich aber auch die Samariter selbstverständlich immer mehr in ihre Lage gefunden und suchten bald die Annäherung an Jerusalem nicht mehr. Grade deshalb empörte aber wieder die Juden die Nachahmung ihres Gottesdienstes, die Benutzung ihrer heiligen Schriften und die räumliche Nähe, in der man sich den Samaritern gegenüber befand, gab genug Anlaß zu unliebsamen Auseinandersetzungen und Streitigkeiten. Man könnte sich fragen, warum man den Tempel auf Garizim nicht ebenso duldete, wie den zu Leontopolis in Ägypten. Aber in dem ägyptischen Tempel sah niemand etwas anderes als ein unvollkommenes Abbild des Tempels zu Jerusalem, zu dem die Juden aus Ägypten ebenso wallfahrteten wie die aus Palästina selbst. Dagegen der Tempel auf Garizim wollte den jerusalemer Tempel nicht bloß unvollkommen ersetzen; er wollte im Gegensatz zu diesem als der wahre Tempel angesehen sein. Man fragte sich später, wo man anbeten solle, zu Jerusalem oder auf Garizim; nur einer der beiden Orte konnte ja nach dem Gesetzbuche die Stätte sein, die sich Gott auserwählt. So war es denn nach jüdischer Auffassung ein durchaus heiliges Werk, wenn Johannes Hyrkan den Tempel auf Garizim zerstörte.

Nach diesen Feldzügen wünschte der kriegerische Hohepriester auch für die Zukunft eine Sicherung des Bestandes seiner Herrschaft herbeizuführen, zugleich die lästigen Bedingungen, die er mit Antiochus Sidetes hatte eingehen müssen, unter einem Schein des Rechtes von sich zu schütteln. Dem

Beispiele seiner Vorgänger folgend, sandte auch er eine Gesandtschaft nach Rom. Sie wurde ebenso freundlich wie die drei bisherigen jüdischen Gesandtschaften (des Judas, Jonathan und Simon) in Rom aufgenommen; nur sah sich die Regierung nicht veranlaßt, auf die für ihren Geschmack allzu speziellen Wünsche des jerusalemer Hohenpriesters einzugehen; sie fertigte also die guten Leute in freundlichster Weise mit allgemeinen Versprechungen ab, nachdem sie ihnen zuvor gehörig Sand in die Augen gestreut hatte. Das mit meisterhafter Schlauheit ausgefertigte Beratungsprotokoll der Comitienversammlung inbetreff dieser jüdischen Gesandtschaft ist noch erhalten. Es ist von einer verwünschten Echtheit. Schon daß überhaupt ein Comitien-, nicht ein Senatsbeschluß vorliegt, weist uns unzweifelhaft in die Zeit der Comitienherrschaft unter den Gracchen und die Hervorhebung der Anwesenheit eines Gajus Sempronius offenbar als Volkstribun läßt keinen Zweifel übrig, daß wir es mit einer Urkunde der stürmischen Jahre 123, 122 v. Chr. zu thun haben, da die Revolution des Gajus Sempronius Gracchus den Römern allerdings mehr zu denken gab, als diese Gesandtschaft des Johannes Hyrkan. Im Jahre 122 war aber auch ein Mann Namens Gajus Fannius Consul und er wird jedenfalls unter dem Strategen Fannius gemeint sein, der nach den Anfangsworten der Urkunde die Ratsversammlung im Comitium zusammenrief. Als Datum wird der 6. Februar angegeben. Da das Volkstribunat des Gajus Gracchus im Dezember 122 zu Ende ging, nachdem es von Dezember 124 an gedauert hatte, so kann man schwanken, ob das Jahr 123 oder 122 gemeint ist: beide Male war Gajus Fannius noch nicht Consul, sondern wie es in unserer Urkunde heißt, Strateg (das ist wohl: Prätor). Denn das Consulat des Fannius beginnt erst am 1. März 122. Immerhin scheint es wahrscheinlicher, daß Fannius hier bereits als designierter Consul das Comitium berief, daß wir also im Jahre 122 v. Chr. stehen. Doch bietet die Überschrift immer noch Schwierigkeiten: „Fannius, der Sohn des Marcus, ein Prätor, berief eine Ratsversammlung am 6. Februar im Comitium, in Gegenwart des Mentinaten Lucius Mannius, des Sohnes des Lucius und des Falerners Gajus Sempronius, des Sohnes des Gajus." Abgesehen von der unrömischen Bezeichnung der Personen neben der echtlateinischen Tagesbezeichnung (wörtlich: am achten vor den Iden des Februar) fällt hier auf, daß der Vater des Gajus Gracchus hier den Namen Gajus führt, während er sonst Tiberius heißt. Trotzdem kann über die Persönlichkeit dieses Gajus Sempronius kein Zweifel bleiben, da die Regierung des Johannes Hyrkan jedenfalls in die Zeit der gracchischen Unruhen fällt und der hier genannte Mann sicher als Volkstribun gedacht ist. Mentinat und Falerner sind die Namen der Tribus, zu denen die Volkstribunen gehörten. Sie sind genannt, weil die Versammlung wohl ein Tributcomitium war. Es scheint fast, als hätte man mit der unrömischen Nennung des Vaters ein Zugeständnis an den hebräischen Sprachgebrauch machen wollen. Gefälscht ist die Urkunde darum gewiß nicht. Dazu ist sie viel zu höflich und hinterlistig gegen die Juden zugleich. Auch war

die römische Namengebung später viel zu bekannt, als daß ein Fälscher sie nicht gebraucht hätte. Nun wird angegeben, weshalb Fannius das Comitium berief. „Wegen der Botschaft Simons, des Sohnes des Dositheus und des Apollonius, des Sohnes des Alexander, und des Diodorus, des Sohnes des Jason, edler und rechtschaffener Männer, gesandt von dem Volke der Juden.“ Hier begegnet uns also eine ganze Reihe von Namen hellenistischer Juden. Nur der Name Simon ist noch semitisch, alle andern sind griechischen Ursprungs. Doch läßt sich auch in ihnen noch eine größere und eine geringere Annäherung an das Hellenentum unterscheiden. Verhältnismäßig unschuldig sind die Namen Alexander, Jason; Dositheus ist eine fast steife Übersetzung des hebräischen Nathan (Nathanael). Aber wenn das hebräische Jonathan (= Jahves Geschenk) in ein griechisches: Diodorus (= Geschenk des Zeus) verwandelt wurde, so war das bei der Strenge des jüdischen Offenbarungsglaubens ein gewaltiges Zugeständnis an das Heidentum und wenn ein Jude sich vor dem Namen Apollonius nicht mehr scheute, so war er gewiß kein Heißsporn im Dienste des väterlichen Gesetzes. Und das ist für die Beurteilung des Mannes wichtig, von dem diese Boten ausgingen. Die Umgebung des Johannes Hyrkan war trotz alles zeitweise bewiesenen Eifers für die väterliche Religion — man denke an die gewaltsame Bekehrung der Idumäer — nicht mehr die starr gesetzliche, wie die, welche sich einst um Judas geschaart hatte. Mit Jonathans Glück war eine wesentlich neue Lebensrichtung im Hause der Hasmonäer eingekehrt. Auch Mattathias und Judas waren ja niemals auf der Seite der schroffsten Partei gestanden, die nur für das Gesetz kämpfte und den Kampf aufgab, sobald sie durch den Frieden des Lysias dieses Gesetz freigegeben sah. Mattathias und Judas sind gleichwie die späteren Hasmonäer vor allem als Vorkämpfer des Israelitentums anzusehen. Sie wahrten die israelitische Volkstümlichkeit, indem sie für die Aufrechterhaltung des israelitischen Gottesdienstes fochten. Bei den späteren Hasmonäern ist dieser Gesichtspunkt noch deutlicher maßgebend. Seitdem nun Jonathan die hohepriesterliche Würde erhalten hatte, ging das Streben dieses Fürsten, sowie seiner nächsten Nachfolger selbstverständlich auf eine Versöhnung auch der griechenfreundlichen Juden aus. Und dies war, freilich in gar verschiedener Abstufung, die größere und einflußreichere Hälfte des Volkes. Nur gegen die gröbsten Auswüchse hatten die Makkabäerkämpfe den Sieg davongetragen. Im Ganzen aber war man sich auch nach diesen Kämpfen viel zu sehr des Segens bewußt, den die griechische Bildung und Geschicklichkeit dem gesamten geistigen und wirtschaftlichen Leben gebracht hatte, als daß man mit der griechischen Religion auch die Vorteile griechischer Gesittung ganz hätte abschütteln wollen. So war z. B. auch das jüdische Kriegswesen dieser Zeit mit seinen Belagerungsmaschinen, seiner Phalanxbildung selbstverständlich dem macedonischen Kriegswesen nachgebildet und einen solchen Gewinn giebt kein Volk freiwillig auf. Die griechische Sprache war im Verkehr mit den allerwärts wohnenden griechischen Colonisten dem jüdischen Händler, im Verkehr

mit andern Staaten und Städten dem jüdischen Staatsmann unentbehrlich. Es ist sehr leicht begreiflich, daß die Sprache des macedonischen Welteroberers bald auch im Morgenlande als die Sprache der Gebildeten galt, neben der man den rauhen Klang semitischer Worte nicht gerne hörte. So behielt man denn namentlich auch für den Verkehr mit dem Auslande die griechischen Namen bei, an die man sich in der ptolemäischen Zeit wohl gewöhnt hatte, und daher kommt es, daß auch die von Johannes Hyrkan nach Rom gesandten Juden dem Namen nach fast lauter Hellenen sind. Nachdem also das Datum, die anwesenden römischen Behörden und die Mitglieder der jüdischen Gesandtschaft genannt sind, wird der Inhalt der Gesandtschaft näher angegeben: „Die sprachen denn über die bestehende Freundschaft und Bundesgenossenschaft zwischen Juden und Römern und über die öffentliche Lage, daß Joppe mit Hafen und Gazara mit Quellen und alle die andern Städte und Ländereien, die Antiochus ihnen gegen den Senatsbeschluß im Kriege genommen hatte, wieder herausgegeben würden und daß des Königs Soldaten nicht durch ihr und ihrer Unterthanen Land ziehen dürften und daß alle in jenem Kriege von Antiochus gegen den Senatsbeschluß getroffenen Einrichtungen ungiltig sein sollten und daß sie durch eine Gesandtschaft die Herausgabe aller Eroberungen von Antiochus fordern und das im Kriege verheerte Land abschätzen ließen und daß sie ihnen einen sicheren Geleitsbrief zur Rückreise an Könige und freie Völker mitgäben." Alle diese Punkte werden hier nur als Gegenstand der Besprechung mit den jüdischen Abgesandten aufgeführt. Johannes Hyrkan hatte bestimmte klare Wünsche geäußert, deren Erfüllung er auf Grund des früheren Bundesvertrages mit Rom zu erreichen hoffte. Antiochus Sidetes hatte die durch Senatsbeschluß feierlich festgestellte Unantastbarkeit des judäischen Gebietes auf das Klarste verletzt. Aber Gajus Gracchus konnte damals keinen Krieg nach außen brauchen, da er durch innere Umwälzungen die Wunden des römischen Staates zu heilen gedachte. Doch war es offenbar auf eine Täuschung der jüdischen Gesandten abgesehen, wenn in dem Beschlußprotokoll alle diese Wünsche eingehend aufgezählt werden, als ob man sie auch genehmige, was doch nicht der Fall war. Der Beschluß selber folgt nemlich erst in einem sehr kurzen Sätzchen nach: „Darüber wurde das beschlossen: Freundschaft und Bundesgenossenschaft mit edeln Männern zu erneuern, die auch von einem edeln und befreundeten Volke gesandt seien." Als die Gesandten sich nun doch noch eingehender nach Erfüllung ihrer einzelnen Wünsche erkundigten, wurde ihnen höflichst erwidert, der Senat werde über das von ihnen mitgebrachte Schreiben beraten, sobald ihm seine eigenen Angelegenheiten dazu Zeit ließen, indessen wolle man dafür sorgen, daß den Juden in Zukunft kein Unrecht geschehe. Endlich wirkte Fannius einen Geldbetrag zur Bestreitung der Rückreise aus der Staatskasse für sie aus, sowie einen vom Senat ausgefertigten Geleitsbrief und damit war Rom die ihm grade jetzt unlieben Gäste wieder los geworden.

Indessen gestalteten sich die Verhältnisse für Johannes Hyrkan von selbst

erfreulicher. Der von den Parthern zurückgekehrte Demetrius II. fand nirgends Anhang. Vielmehr sandten die Syrer selbst zu dem ägyptischen König Ptolemäus Physkon und baten um einen Prinzen, der als Gegenkönig gegen ihn aufgestellt werden könnte. Er sandte Alexander Zebinas, der mit einem Heere gegen Demetrius II. heranzog und ihn schlug. Vergebens suchte Demetrius bei seiner früheren Gattin Kleopatra, die vor ihm Alexander Balas und nach ihm Antiochus Sidetes zu Männern gehabt hatte, Schutz in Ptolemais. Sie wies ihn ab, er floh nach Tyrus, wurde gefangen und nahm ein klägliches Ende. Da die Judäer erklärte Feinde des Demetrius waren, schlossen sie sich naturgemäß an Alexander II. Zebinas an und erlebten unter ihm glückliche Zeiten. Allein gegen ihn erhob sich ein Sohn des Demetrius II., Antiochus VIII. Grypus, und im Kampfe gegen diesen kam Alexander Zebinas ums Leben. Nach seinem Tode bewarb sich aber auch des Antiochus Sidetes Sohn, Antiochus IX., um die syrische Königskrone. Dieser neunte Antiochus war in der Stadt Kyzikus auf der gleichnamigen Insel des Marmarameeres (jetzt Kapu-Dagh) aufgewachsen und so nannte man ihn Kyzikenus. Antiochus Grypus und Antiochus Kyzikenus waren Vettern durch ihre Väter, aber auch Stiefbrüder; nemlich beide waren Söhne der mehrerwähnten Kleopatra, die ihr Vater Ptolemäus Philometor erst an Alexander I. Balas, dann an Demetrius II. vermählte, die nach des Demetrius Gefangennahme dessen Bruder Antiochus Sidetes heiratete, nach dem Tode dieses Antiochus aber ihren zurückkehrenden Gatten Demetrius II. an den Thoren von Ptolemais abwies.

Den Kämpfen dieser beiden stiefbrüderlichen Vettern blieb nun Johannes Hyrkan durchaus ferne; weder als Freund noch als Untergebener schickte er dem einen oder andern Hilfe. Die Ruhe, die man ihm ließ, benützte er zur Sammlung eines Staatsschatzes. Die letzte große Unternehmung selbst galt der Eroberung der Stadt Samaria. Doch leitete er diesen Feldzug nicht mehr selbst, sondern überließ seinen beiden Söhnen Antigonus und Aristobulus die Belagerung. Den Anlaß zu dem Vorgehen gegen Samaria gaben Streitigkeiten zwischen dieser Stadt und dem den Judäern freundschaftlich unterworfenen Marissa. Samaria wurde durch einen von den Belagerern gezogenen Wall und Graben nach außen abgeschlossen. Zweimal riefen die Bewohner in ihrer Not den Kyzikener Antiochus zu Hilfe. Er kam zwar beidemal; aber zuerst wurde er von den Söhnen Johannes Hyrkans bis Skythopolis (Bethsean im Jordanthal, südlich vom Gennezaretsee) verjagt; das andere Mal durchstreifte er sengend und brennend Judäa mit ägyptischen Söldnertruppen; dadurch hoffte er die Juden von der Belagerung Samarias hinwegzulocken. Aber sie lauerten ihm im Gebirge auf und sein an und für sich nicht bedeutendes Heer wurde in kleinen Scharmützeln aufgerieben. Endlich war er dieses Kampfes müde und überließ ihn zwei Feldherren, Kallimandros und Epikrates. Von diesen fiel Kallimandros in offener Schlacht gegen Hyrkans Söhne; Epikrates suchte auf gütlichem Wege einen Erfolg zu gewinnen. Er lieferte Skythopolis und andere Plätze an die Juden aus; aber den Abzug

von Samaria erkaufte er auch so nicht von ihnen. Nach einem Jahre schwerer Belagerung fiel Samaria in die Hand seiner Feinde. Es wurde nicht milde mit ihm verfahren. Die Juden zerstörten die Stadt bis auf den Grund, dann leiteten sie durch Canäle die nahen Bergwasser nach dieser Stelle, damit keine Spur der früher blühenden Stadt mehr bleibe. Beweggrund zu solch furchtbarer That war ohne Zweifel vor allem die Eifersucht. Jerusalem konnte die nahe Nebenbuhlerin, die ihm seit ältester Zeit so gefährlich war, nicht leiden. Dazu kam die Hoffnung auf eine reiche Beute bei Eroberung dieser verhaßten Stadt. Der religiöse Zwist zwischen Samaritern und Juden mußte natürlich dazu dienen, dem Unternehmen einen heiligen Anschein zu geben. Übrigens erlebte Johannes Hyrkan bei dieser Gelegenheit etwas, was freilich auch sonst in der Geschichte vorkam, ihm aber das Ansehen eines ganz besonders gottbegnadeten Hohenpriesters verschaffte. In Jerusalem weilend spürte er ganz genau den Augenblick der Eroberung Samarias durch seine Söhne und redete davon zu dem Volke. Ähnlich war es ja auch dem verbannten Ezechiel bei Gelegenheit der Eroberung Jerusalems durch Nebukadnezar ergangen. Aber der Ruf eines Sehers, den Johannes Hyrkan auf diese Weise erlangte, half ihm doch nicht soweit, daß die gesetzlich Frömmsten ihm dauernd angehangen hätten.

4. Trennung von den Pharisäern.

Hier tritt für uns zum ersten Male das Parteiwesen entgegen, welches das jüdische Volk in der letzten Zeit des Bestehens eines jüdischen Staatswesens zerspalten hat. Und zwar sind nur zwei Parteien politisch wirklich bedeutsam geworden, die Parteien der Pharisäer und Sadducäer. Die dritte, welche infolge schiefer Darstellung des jüdischen Geschichtschreibers Josephus ihnen häufig fast gleichgestellt wird, die der Essener, hat allem Anschein nach nur eine sehr unbedeutende Rolle im jüdischen Volksleben gespielt, nicht nur weil ihre ganze Art sie von der Beschäftigung mit den Staatsgeschäften ferne hielt, sondern weil sie überhaupt nur eine sehr geringe Anziehungskraft auf das Judentum jener Zeit ausübte. Es wird erzählt, daß Johannes Hyrkan sich auf gegebene Veranlassung hin von den Pharisäern ab- und den Sadducäern zugewandt habe. Ursprünglich sei er ein Schüler der Pharisäer gewesen. Worauf es diesen Leuten bei ihrem Parteiwesen ankam, erkennt man daraus, daß Johannes Hyrkan einstmals die Pharisäer bei sich zu Gaste lud, sie freundlich bewirtete und ihnen erklärte: sie wüßten ja, daß er gerecht sein wolle und alles thun möchte, wodurch er Gott gefiele, und so dächten die Pharisäer ja auch: so sollten sie ihn denn, wenn sie eine Sünde an ihm wüßten oder sähen, daß er auf einem falschen Wege wandle, wieder auf den rechten Weg zurückbringen. Also hier handelt es sich weniger um eine politische Sondermeinung oder um Unterschiede der theoretischen Weltanschauung, als vielmehr um die Durchführung eines praktischen Lebensideals. Man will vor allen Dingen „gerecht sein und alles thun um Gott zu gefallen“. Von

hier aus erkennt man, daß diese Pharisäerpartei nichts anderes ist, als die spätere Ausbildung der Genossenschaft der Asidäer, die uns in den Kämpfen des Judas Makkabäus begegnete und von der wir sahen, daß sie nur so lange eifrig mitkämpfte, als die Geltung des Gesetzes in Frage stand, sich aber von dem Kampfe zurückzog, sobald dieser Punkt erledigt war. Eben damit war aber auch klar, daß ihr der Ausgang der Kämpfe des Judas und der Anfang der Kämpfe Jonathans bis zu seiner Ernennung zum Hohenpriester nicht zusagen mochte. Für reinen Patriotismus, der das Vaterland eben als Vaterland liebt, hatten diese Leute keinen Sinn. Und so sehr es ihnen schmeicheln mochte, daß die hasmonäischen Fürsten ihnen in jeder Weise zu genügen suchten, weil die Begründung ihrer Macht mit der Aufrechterhaltung des Gesetzes auf das Engste verknüpft war, so fühlten sie es doch mit dem einseitigen Menschen eigentümlichen Scharfblicke heraus, daß diese Zuvorkommenheit mehr dem Zwange des Augenblicks als der Herzensneigung der Hasmonäer entstammte. Auch mußte ihnen trotzdem manches an dem Wirken dieser Fürsten mißfallen. Zwar die Kriege gegen Philister und Samariter billigten sie; denn diese Völker hatten nach der im Gesetze maßgebenden Anschauung kein Recht im heiligen Lande. Aber die Bündnisse mit den Römern mochten ihnen schwerlich gefallen und die hellenisierenden Namen der Abgesandten Johannes Hyrkans nach Rom bewiesen, daß diese Abgesandten keine Eiferer für das heimische Gesetz waren, also auch keine Asidäer oder Pharisäer. Auf Hyrkans Anfrage nun, wie sie mit ihm zufrieden seien, brach der lange mühsam zurückgehaltene Sturm plötzlich los. Ein Mann Namens Eleasar erwiderte ihm: „Da du denn die Wahrheit zu wissen verlangtest, so entsage dem Hohepriestertum, wenn du gerecht sein willst, und dir genüge es über das Volk zu herrschen.“ Noch unangenehmer als diese fromme Forderung war deren Begründung. Eleasar gab nemlich als Grund seines Verlangens an: „Wir haben von den Älteren gehört, daß deine Mutter Kriegsgefangene gewesen ist zur Zeit der Regierung des Antiochus Epiphanes.“ Offenbar ist hiemit die rechte Abstammung Johannes Hyrkans vom Geschlechte des Aaron in Frage gestellt. Es handelt sich nun nicht in erster Linie um Richtigkeit oder Unrichtigkeit dieser Behauptung Eleasars. Seine Aussage beweist unter allen Umständen, daß Johannes Hyrkan hier mit starren, wenig beugsamen Menschen zu thun hatte. Er hatte sich alle Mühe gegeben, ihnen zu gefallen, und nun fand er sich übel belohnt. Zudem sah er ein, daß er durchaus nicht verlassen war, wenn er sich von ihnen abkehrte.

Es ist schon mehrfach von uns hervorgehoben worden, daß die Religionsverfolgung unter Antiochus Epiphanes auch in der großen Masse derjenigen Juden, die dem Hellenismus im Übrigen zugewandt waren, die Liebe zu väterlichem Glauben und Gesetze stärkte und kräftigte. Nach dem Friedensschlusse des Lysias beruhigten sich nun nicht bloß diejenigen, welchen die Gesetzeserfüllung der einzige Lebenszweck war, die Asidäer, sondern auch diejenigen, die ihre Religion liebten, aber die griechische Bildung nicht ver-

schmähten. Aus diesen Leuten mochte namentlich auch der neue jüdische Adel zusammengesetzt sein, der sich um den Hof der hasmonäischen Fürsten bewegte. Sie fanden kein Arges darin, wenn ihr Herrscher mit den heidnischen Römern Verträge und Bündnisse schloß. Sie fanden es nur in der Ordnung, wenn er nach weltlicher Klugheit zu seinem und seines Volkes Vorteil regierte, ohne sich auf Schritt und Tritt durch die Angst vor Verstößen gegen das Gesetz beirren zu lassen. Diese Leute waren denn dem Johannes Hyrkan begreiflicherweise schon längst befreundet, bevor er mit den Pharisäern eigentlich brach; zu ihnen gehörten offenbar seine Gesandten nach Rom; namentlich die Reichen, die mit griechischer Bildung gesättigt waren, dachten so; man nannte die also gesinnten Leute Sadducäer, Anhänger der Zadokiden, d. i. der Hohenpriester. Doch scheint sich dieser Name, wie der der Pharisäer, d. i. der Sonderlinge, erst nach der Lostrennung Johannes Hyrkans von der pharisäischen Partei gebildet zu haben. Denn bis dahin waren auch die Pharisäer Anhänger der Zadokiden.

Ein dem Johannes Hyrkan sehr enge befreundeter Sadducäer Jonathan beredete den Fürsten, er dürfe sich den von Eleasar ihm angethanen Schimpf nicht gefallen lassen und thäte am besten, um sich der wahren Gesinnung dieser frommen Genossenschaft zu versichern, wenn er die Pharisäer selbst um eine angemessene Bestrafung des Missethäters befragte. Die Pharisäer gerieten nun in nicht geringe Verlegenheit. Den Gesichtspunkt, unter dem sie die Rede des Eleasar betrachten wollten, bot ihnen der Vers 2. Mos. 22, 28: Gott sollst du nicht fluchen und den Obersten in deinem Volke sollst du nicht lästern. Auf den Fluch gegen Gott stand nun als Strafe der Tod (3. Mos. 24, 15. 16). Die Lästerung des Volksobersten konnte nach pharisäischer Auffassung der Gotteslästerung nicht gleichgestellt werden; so erwiderten denn die Gefragten, Eleasar habe Schläge und Bande verdient. Das genügte aber Johannes Hyrkan nicht und so brach er offen die bisherige Verbindung mit den Pharisäern ab. Er hatte die Erfahrung gemacht, daß die unpolitische, rein der religiösen Pflicht nachspürende Art dieser Männer seinem Ansehen schädlich sei, sofern sie sich nicht entschließen konnten, dasselbe auch dann zu wahren, wenn das Gesetz ihm entgegenzustehen schien; da hob er die Geltung der pharisäischen Gesetzesauslegung unter Strafandrohung auf und entschloß sich fortan mit seinem sadducäischen Anhang allein zu regieren. Das war eine recht einschneidende Maßregel. Denn die Pharisäer legten zur Sicherung der Gesetzeserfüllung ihren Anhängern eine Menge besonderer Einzelgebote auf, mit deren Erfüllung die Erfüllung der Gesetzesvorschrift notwendig gegeben war; sie zogen, wie man sagte, einen Zaun um das Gesetz; wenn einer sich mühte, ihre viel schwereren Satzungen zu halten, durfte er schon gewiß sein, die weit leichteren Satzungen des Gesetzes ebendamit gehalten zu haben. Alle diese Regeln des täglichen Lebens hatte Johannes Hyrkan, wie es scheint, so lange beschützt und durch sein hohepriesterliches und fürstliches Ansehen geheiligt, bis er bei jenem Auftritte mit Eleasar erkannte, daß seine bisherigen

Schützlinge sich nicht scheuten, sein eigenes Ansehen zu untergraben. Nun fand er, daß diese ganze Art, das Gesetz zu behandeln, verderblich sei. Das Gesetz sollte freilich seine Geltung behalten; aber auch die politische Wohlfahrt des Volkes, natürlich im hasmonäischen Sinne verstanden, durfte nicht leiden. So wurde die gesamte bisherige Tradition in Gesetzesauslegung und Gesetzesübung verworfen und ihre Anhänger wurden als Sonderlinge (Pharisäer) gebrandmarkt; dagegen wurde eine wesentlich andere Methode, das Gesetz zu lehren und zu erfüllen, eingeführt und die Vertreter dieser Richtung erhielten den Ehrennamen der Anhänger der Kinder Zadoks (Sadducäer).

Ohne Zweifel hatte Johannes Hyrkan im Ganzen recht, wenn er sich von der früheren Praxis lossagte. Es ist doch eine überaus kleinliche Betrachtungsweise, wenn man Gottes Gesetz durch seine Handlungen weit zu überbieten hofft und durch Verrichtung größerer Leistungen die Erfüllung der unerläßlichen, aber Geringeres fordernden Gottesgebote sicherzustellen wähnt. Wer sich einmal darauf einläßt, jede einzelne Handlung nach Größe und Wert abzuschätzen, um nach der äußeren Summe scheinbar wertvoller Leistungen die Höhe seiner sittlichen Vollkommenheit festzustellen, hat vergessen, daß der Wert einer sittlichen Person nicht aus der Größe ihrer Anstrengung und noch weniger aus dem Erfolg ihrer Thaten, sondern einzig und allein aus der Bedeutsamkeit ihrer letzten Lebensziele erkannt zu werden vermag. Und da ist denn nicht zu verkennen, daß die Gedanken Johannes Hyrkans von einem gleichzeitig frommen und national selbständigen Volke Israel ein lebensfrischeres und für einen thatkräftigen Mann weit anziehenderes Arbeitsziel sein mußten, als der pharisäische Gedanke einer enggebundenen gesetzlichen Heiligkeit. Und auch rein vom sittlichen Standpunkte aus betrachtet zeigt sich Hyrkans Ideal wertvoller als das pharisäische. Denn die Sorge für persönliche Heiligkeit und Gottwohlgefälligkeit ist eigennützig, wenn sie nicht in den Dienst großer, gemeinsamer Aufgaben tritt; und Hyrkans Sorge um sein persönliches Ansehen war sittlich wertvoll, weil er nur mittels solchen Ansehens seinem Volke die Stellung erringen und erhalten konnte, die ihm als das wertvolle Ziel seiner Arbeit vorschwebte. Andrerseits ist es freilich auch sehr begreiflich, daß der moralische Einfluß der Pharisäer auf das jüdische Volk durch die Abkehr Johannes Hyrkans von ihnen nur wuchs. Denn der Eifer ihres nach keinem äußeren Gewinn begehrenden Heiligkeitstrebens erfüllte mit Bewunderung, während man in der Trennung Hyrkans von seinen früheren Freunden leicht nur eine Handlung der Selbstsucht und eines irregeleiteten Ehrgeizes zu sehen glaubte.

5. Judas Aristobul.

Johannes Hyrkan starb im Jahre 105 v. Chr. im 31. Jahre seiner Regierung (136—105 v. Chr.). Sein Sohn **Judas** oder mit griechischem Namen **Aristobulus**, der älteste von fünfen, entschloß sich, seinem Fürstentum durch den altisraelitischen Königsnamen mehr Glanz zu verleihen, und erneuerte

diesen Titel, nachdem es 381 Jahre hindurch keinen regierenden König von Juda mehr gegeben hatte. Allerdings that er diesen Schritt offenbar nur auf hellenistischem Sprachgebiete. Denn auf den uns überlieferten Kupfermünzen, die unter seiner Regierung geprägt wurden, lautet die Aufschrift in hebräischer Sprache einfach: Juda, der Hohepriester und die Genossenschaft der Juden. Ganz nach demselben Muster hatte schon Johannes Hyrkan seine Münzen geprägt.[1]) Jedenfalls war die Annahme des Königstitels nur unter Mißachtung der pharisäischen Partei möglich. Denn inbezug auf ein Königtum im Volke Israel konnten bei den Pharisäern nur zwei Meinungen bestehen. Entweder man hielt Gott allein für den rechtmäßigen König des Landes und wollte von einem irdischen Könige überhaupt nichts wissen. Oder man hielt mit den Propheten das davidische Königshaus für rechtmäßig; dann mußte man doch jedenfalls einen levitischen König, wie der Hasmonäer Aristobul es war, verwerfen. Diese den heiligen Schriften entnommenen Anschauungen bestimmten Judas Aristobul offenbar, den Königstitel nur auf griechischem Sprachgebiete sich beizulegen. Aber noch mehr als bei seinen Vorgängern erkennt man bei diesem hasmonäischen Fürsten, welch gewaltiger Umschwung sich seit der Erhebung des Mattathias in dessen Familie vollzogen hatte. Das anfangs gewaltsam zurückgedrängte griechische Bildungselement drängte sich jetzt, vor allem wohl seit der Trennung Johann Hyrkans von den Pharisäern, nur um so mächtiger wieder hervor. Und Aristobul gab sich diesem Rückschlag in den Hellenismus so willig hin, daß man ihn gradezu durch den Beinamen Philhellen, d. i. Griechenfreund zu ehren glaubte. Zunächst äußerte sich freilich die hellenisierende Richtung seines Wesens hauptsächlich in der Ähnlichkeit seines Familienlebens mit den Greueln in der seleucidischen und ptolemäischen Herrscherfamilie. Johannes Hyrkan hatte bei seinem Tode seine Gattin, die Mutter des Judas Aristobul, zur Erbin seiner Herrschaft eingesetzt, während die hohepriesterliche Würde auf Aristobul überging. Diese Einschränkung seiner Gewalt ertrug der unmenschliche Sohn nicht: er ließ die eigene Mutter gefangen setzen und Hungers sterben. Mit seinem Bruder Antigonus lebte er eine Zeit lang in gutem Frieden zusammen, während er seine drei jüngeren Brüder gefangen hielt. Da wollte es das Unglück, daß Aristobul einmal während des Laubhüttenfestes krank lag. Antigonus zog mit prächtigem Geleite in den Tempel, um für seinen königlichen Bruder zu beten. Von diensteifriger Seite wurde dies dem kranken Fürsten wieder erzählt und von ihm als ein verdächtiger Schritt beurteilt, der darauf angelegt sei, die Augen des Volkes auf den Erben des Thrones zu lenken. Aristobul ließ deshalb den Bruder zu sich entbieten und ihm auf dem Wege zum Palaste durch seine Leibwache auflauern. Ausdrücklich wurde dem Antigonus geboten unbewaffnet zu kommen. Selbstverständlich ist nicht mehr festzustellen, ob dieser Befehl darauf berechnet

1) Der Ausdruck „Genossenschaft“ bezeichnet wohl den Ältestenrat, die Adelsversammlung, die freilich in hasmonäischer Zeit gar keine Bedeutung besaß.

war, das Opfer möglichst widerstandslos zu überwältigen oder ob, wie später ausgesprengt wurde, der König dadurch nur seinen Bruder von seiner eigenen brüderlichen Gesinnung gegen ihn völlig überzeugen und zugleich seine persönliche Sicherheit wahren wollte. Mit letzterer Darstellung muß man dann natürlich auch das andere in Kauf nehmen, daß die auflauernden Soldaten nur dann gegen Antigonus losbrechen durften, wenn er bewaffnet erschien. Sei es nun, daß Antigonus doch der brüderlichen Liebe nicht ganz traute, sei es, daß ihm des Königs Bescheid auf Betreiben seiner Feinde verkehrt ausgerichtet wurde, jedenfalls kam er bewaffnet und wurde der Verabredung gemäß auf Befehl des Königs überfallen und getötet. Bei dieser Gelegenheit lernen wir auch zum ersten Male einen Essener kennen. Ein gewisser Judas hält in Jerusalem nahe beim Tempel Schule, da sieht er den Antigonus am Tempel vorbeigehen und ruft aus, es wäre ihm besser zu sterben, da er sich in seiner Weissagung getäuscht habe. Er habe gesagt, Antigonus werde heute sterben und nun sehe er ihn lebend in den Stratonsthurm (hier ist darunter ein Gebäude bei dem Tempel gemeint) hineingehen. Aber im selben Augenblick noch kommt die Botschaft, Antigonus sei im Untergeschoß des Stratonsthurmes ermordet worden, und der Seher erschrickt über die unerwartete Erfüllung seiner Weissagung. Wir kommen bei späterer Gelegenheit noch ausführlicher auf die Essener zu reden. Aber schon aus dieser Geschichte geht zur Genüge hervor, daß unter diesem Namen nicht eine politische Partei, sondern lediglich eine religiöse Richtung zu verstehen ist. Nun waren freilich Pharisäer und Sadducäer auch vor allen Dingen in der Auffassung der angestammten Religion verschieden. Aber ihre geschichtliche Bedeutung verdanken sie den Folgerungen, die sie aus ihrer religiösen Gedankenwelt heraus auf die Gestaltung des jüdischen Staats- und Volkslebens gezogen haben. Die Essener haben dagegen offenbar ihr Hauptmerkmal darin, daß sie sich um das Staatsleben kaum bekümmern und von dem sie umgebenden Volksleben möglichst loslösen. So genügt es denn auch, sie als ein merkwürdiges Gebilde des späteren Judentums vor Augen zu führen; Leben und Bewegung ist durch sie nur in sehr abgeleiteter Weise der Geschichte mitgeteilt worden.

Von einem Feldzuge Aristobuls erfahren wir nur beiläufig. Er unternahm denselben gegen die Ituräer, ein Volk, das im Südosten des Antilibanons wohnte, eroberte einen großen Teil ihres Landes und zwang die Einwohner zur Beschneidung und Annahme des jüdischen Gesetzes. Es ist dies also ein ähnlicher Religionskrieg, wie ihn schon Johannes Hyrkan gegen die Idumäer geführt hatte. Aber hier ist die Unterwerfung unter die jüdische Religion offenbar als ein Zeichen besonderer Milde aufzufassen, da die Ituräer nicht in derselben nahen Verwandtschaft zu den Israeliten standen wie die Idumäer. Immerhin wurden sie jedenfalls auch als Verwandte Israels gerechnet, sonst wären sie kaum dem israelitischen Volke einverleibt worden. Ihr Stammvater scheint nach biblischer Anschauung Moses Schwiegervater, der midjanitische Priester Jethro, gewesen zu sein, der auch als Moses Ratgeber und Lehrer

erscheint. Demgemäß dürften in der ituräischen Stammreligion Ähnlichkeiten mit der jüdischen Religion gewesen sein, die den Anschluß der Ituräer an das Judentum erleichterten. Ganz zufällig erfahren wir auch etwas über einen Zug von Aristobuls Bruder Antigonus nach Galiläa. Daher war er eben zurückgekehrt, als ihn der König auf die genannte Weise ermorden ließ. Diese Mordthat überlebte aber Aristobul selbst nicht lange. Er starb an der Auszehrung nach nur einjähriger Regierung. Den tötlichen Ausgang seiner Krankheit hatte ein Blutsturz beschleunigt, welchen er infolge der Gewissensangst über die Ermordung seiner Mutter und seines Bruders erlitten haben soll.

6. Alexander Janai.

Aristobul hinterließ keinen Sohn, der sein Nachfolger hätte werden können. Gemäß der gesetzlichen Bestimmung über die Schwagerehe mußte die Gattin des Verstorbenen, die wie ihr Gemahl einen griechischen und hebräisch-aramäischen Namen führte (Alexandra oder Salome), dem erbberechtigten Bruder Aristobuls die Hand zum Ehebund reichen. Dieser Thronerbe war Alexander (hebräisch: Janai = Jonathan). Mit ihm wurden die zwei übrigen Brüder aus der Haft entlassen, in welcher sie Aristobul gehalten hatte. Es wird berichtet und ist durchaus wahrscheinlich, daß Alexandra-Salome an der Ermordung des ältesten Bruders des Aristobul, Antigonus, sehr lebendigen Anteil genommen hatte. Der Herrschergeist, welcher diese Frau beseelte, mochte keinen zugleich überlegten und starken Mann neben sich dulden; Alexander Janai war ein Jüngling von 22 Jahren, als er seiner 37jährigen Schwägerin sich vermählte. Und sie verstand es, ihren Gatten draußen zu beschäftigen, während sie die inneren Angelegenheiten des Staates besorgte. Von seinen beiden noch überlebenden Brüdern wurde der eine beseitigt, als er Miene machte, die Königsgewalt an sich zu reißen. Daraufhin wurde der andere gänzlich unthätig, so daß man von ihm keine Gefahr fürchtete und ihm alle mögliche Ehre erwies. Der Hellenismus wurde von Alexander Janai anfangs ebenso wie von Aristobul gefördert. Er zuerst ließ seine Münzen mit zweisprachiger Aufschrift prägen. Die hebräische Aufschrift hatte wohl anfangs die von Johannes Hyrkan eingeführte Form: Jonathan der Hohepriester und die Gemeinschaft der Juden; aber daneben begegnet uns auch gradezu der Ausdruck: Jonathan der König. Die griechische Aufschrift lautet immer: unter König Alexander. Die griechische Aufschrift an sich kann bei der überaus weiten Verbreitung der griechischen Sprache auch auf streng judäischem Boden kaum auffallen. Nun hatte sich, wie wir sahen, schon Aristobul auf hellenistischem Sprachgebiete den Königstitel beigelegt. Alexander Janai that den letzten Schritt, indem er diesen Titel auch auf das hebräisch-aramäische Sprachgebiet übertrug. Damit war der Widerspruch gegen die streng religiöse Auffassung öffentlich bloßgelegt. Diese duldete entweder außer Jahve überhaupt keinen König in Israel oder hielt an der Dynastie Davids als der allein berechtigten

fest. Alexander Janai war als Zadokide levitischen, David bekanntlich judäischen Ursprungs. Außerdem ließ Alexander zu Anfang seiner Regierung auch rein griechische Münzen prägen, als wollte er dieser Sprache in seinem Lande womöglich zur alleinigen Geltung verhelfen. Dadurch erwarb er sich natürlich unter den Pharisäern keine Freunde.

Seinen ersten Kriegszug unternahm Alexander Janai gegen die Stadt Ptolemais, die zu Syrien gehörte. In Syrien bekämpften sich noch immer die beiden Antiochus, der achte und neunte dieses Namens, Söhne der Kleopatra und ihrer beiden letzten Gatten, des Demetrius II. und Antiochus Sidetes. Keiner der beiden feindlichen Brüder wollte Ptolemais helfen. Da wandten sich die Bürger an einen ptolemäischen Prinzen, Ptolemäus mit dem Zunamen Lathurus, der von seiner Mutter aus Ägypten verjagt, in Cypern sich eine Herrschaft gegründet hatte. Der entschloß sich denn auch zu kommen, in der Hoffnung, sich auf dem Festlande dauernd niederzulassen. Inzwischen hatte aber in Ptolemais selbst der Wind gewechselt. Man fürchtete von Ägypten her Gefahr, wenn man den vertriebenen Ptolemäer bei sich aufnehme; auch wollte man lieber selber jetzt das durch Alexander Janai drohende Unglück abwenden, als die dauernde Herrschaft des großmütigen Helfers ertragen. So verschlossen sich ihm und seinen Gesandten die Thore von Ptolemais, als er glücklich gelandet hatte. Dafür erschienen in seinem Lager die Boten des griechischen Tyrannen Zoilus, der über die Küstenstädte Stratonsthurm und Dora herrschte, und die Einwohner von Gaza und klagten über die Verwüstung ihres Landes durch Alexander Janai und die Juden. Damit mußte nun Alexander rechnen. Er gab die Belagerung von Ptolemais auf, jedenfalls zur großen Freude der Bürgerschaft, die sich so ohne Schwierigkeit aus dem bedenklichen Handel zog; er sandte heimlich Boten zur ägyptischen Königin, sie solle nicht dulden, daß ihr verstoßener Sohn in dem Nachbarlande Ägyptens sich dauernd niederlasse; er sandte aber auch eine Gesandtschaft an den Ptolemäer und schloß mit ihm einen Freundschaftsbund, indem er ihm 400 Silbertalente zu geben versprach, falls Zoilus aus seinen Besitzungen vertrieben und seine Städte zu Judäa geschlagen würden. Leider erfuhr aber der Ptolemäer bald nach dem Abschluß des Bündnisses von den Verhandlungen Alexanders mit seiner Mutter in Ägypten, erklärte die geschworenen Eide für nichtig und zog mit großer Heeresmacht wider das eigentlich jüdische Gebiet, während ein kleinerer Bruchteil seines Heeres die Stadt Ptolemais belagerte, die so treulos an ihm gehandelt hatte. Alexander Janai bot aber die ganze waffenfähige Mannschaft seines Landes gegen die Ptolemäer auf: sein Heer soll 50,000, ja 80,000 Mann gezählt haben. Aber schon war Ptolemäus Lathurus über die galiläische Stadt Asochis hergefallen und hatte sie, wie erzählt wird, an einem Sabbat, eingenommen, an 10,000 Gefangene und viele sonstige Beute gemacht. Ein ähnlicher Handstreich gegen das feste Sepphoris nordwestlich vom Berge Tabor mißlang. Aber in der Schlacht bei Asophon am Jordan wurde Alexander mit seinem ganzen Heere von einer weit geringeren

Truppenmasse des Ptolemäers elendiglich geschlagen. Die ganze Rohheit orientalischer Kriegführung tritt uns entgegen, wenn von verschiedenen griechischen Schriftstellern übereinstimmend erzählt wird, die Soldaten des Ptolemäers seien nach der Schlacht über die umliegenden Ortschaften hergefallen und hätten Weiber und Kinder darin niedergemacht, die Leichen zerschnitten und zerrissen, in Kesseln über das Feuer gestellt und seien dann abmarschiert, so daß die Bevölkerung sie für Menschenfresser habe halten müssen. Nachdem so der Feind geschlagen war, gegen welchen Ptolemäus Lathurus ursprünglich von Cypern ausgezogen war, wandte er sich gegen die ungetreue Stadt, die anfangs seine Hilfe erbeten, später ihn aber schmählich im Stiche gelassen hatte, und eroberte Ptolemais. Inzwischen hatte jedoch Alexander Janai seinen hohepriesterlichen Einfluß bei den ägyptischen Juden geltend gemacht und hatte durch sie die Mutter des Ptolemäers zum offenen Heereszuge gegen ihren Sohn veranlaßt. Zwei Juden, Ananias und Hilkias, befehligten ihre ganze Kriegsmacht. Noch also hatte die kaufmännische Anlage auch bei den auswärtigen Juden nicht alle andern geistigen Anlagen aufgesogen. Der Feldzug endigte damit, daß der Ptolemäer auf Gaza beschränkt wurde; Ptolemais fiel in die Hände der Ägypter; Judäa sollte auch zu Ägypten geschlagen werden. Aber dagegen sträubte sich selbstverständlich der jüdische Oberfeldherr Ananias — Hilkias war im Kampfe ums Leben gekommen. So schloß man in Skythopolis mit Alexander Janai einen Vertrag, der die Selbständigkeit des jüdischen Staatswesens festhielt. Die Ägypter zogen nach Hause und auch der Ptolemäer fand es für besser, nach seinem Cypern heimzukehren, als in Gaza müßig zu sitzen. Der Sturm war vorüber; Alexander Janai hatte die Hände wiederum frei.

Er rastete nicht. Im Nordosten Palästinas, jenseits des Gennezaretsees, lagen die Städte Gadara und Amathus, letzteres vor allem in der hellenistischen Welt wegen seines blühenden Astarte-(Aphrodite-)Cultus berühmt. Hier hatte ein Mann Namens Theodorus, der Sohn des Zeno, sich zum Tyrannen aufgeschwungen. Die Wohlhabenheit dieser Städte war jedenfalls der Hauptanlaß des Feldzuges; einen Rechtsgrund dazu mochten die heidnischen Greuel in denselben hergeben. Auch galt es zwischen dem durch Aristobul unterworfenen Ituräa und dem jüdischen Gebiete westlich vom Jordan die Straße frei zu machen. Indessen ging nicht alles nach Wunsch. 10,000 Soldaten Alexanders — die Zahl ist wohl etwas hoch gegriffen — wurden von Theodorus unterwegs überfallen und niedergemacht, ihr Gepäck geraubt. Auf diesen Schlag hin zog sich Alexander Janai aus den nördlichen Gegenden Palästinas zurück und unternahm einen Feldzug gegen die von Ptolemäus verlassene Stadt Gaza. Grund zu diesem Zuge hatte er, weil Gaza den Ptolemäus zu Hilfe gerufen hatte. Ein Jahr lang lag er vor der Stadt; sein Heer hauste mit dem Rechte des Eroberers in der Umgegend. Das Ende der Belagerung wurde durch den gazäischen Befehlshaber Apollodotus herbeigeführt. Der Name des Mannes und die Erwähnung von 500 Ratsherrn, die ihre Sitzungen

in einem Tempel des Apollo halten, beweisen, daß diese alte Philisterstadt längst hellenisiert war. Apollodotus unternahm mit 2000 Söldnern und 10,000 Einheimischen einen nächtlichen Ausfall. Der Schrecken dieser Überraschung wurde durch zwei Nachrichten vermehrt: im jüdischen Lager verbreitete sich das Gerücht, Ptolemäus Lathurus sei von Cypern wiedergekommen und Aretas, der nabatäische Araberkönig, eile zum Entsatze der Stadt herbei. Letztere Nachricht, die guten Grund hatte, ermutigte auch die Gazäer. Aber hellenistische Treulosigkeit vernichtete den schon halb gewonnenen Sieg. Lysimachus, der Bruder des Apollodotus, war auf dessen Ansehen und Einfluß eifersüchtig, brachte ihn um, setzte sich selbst durch ein Heer von Soldaten, das er um sich sammelte, in den Besitz von Gaza und übergab zum würdigen Ende die Stadt an den Feind. Alexander Janai wollte vielleicht eine Plünderung anfangs vermeiden, aber seine Soldaten ließen sich nicht zurückhalten. Nun begann ein arges Rauben, Morden und Brennen. Die Bürger legten vielfach lieber selbst die Hand an Weib und Kind, an Haus und Hof, als daß sie ihre Familie und ihren Besitz in die Hand der Feinde hätten fallen lassen. So wurde Gaza in einen großen Trümmerhaufen umgewandelt. Alexander Janai kehrte diesmal siegreich nach Jerusalem zurück. Aber er hatte den Sieg theuer erkaufen müssen.

So wurde er auch von den Jerusalemern nicht allzu freundlich empfangen. Als das Laubhüttenfest gefeiert wurde und der Hohepriester am Brandopferaltar stand, hatte er die geltenden Vorschriften über den ordnungsmäßigen Vollzug der Feier vergessen; ihm lagen seine kriegerischen Unternehmungen mehr im Sinne als diese heiligen Gebräuche. So goß er das heilige Wasser statt auf den Altar neben denselben. Da erhob sich in der Festversammlung ein gewaltiger Sturm gegen ihn. Dem Gebrauche gemäß hatten die Festbesucher Palmzweige und Citronen in ihrer Hand. Damit bewarfen sie sofort den unheiligen Fürsten und dazu ertönte das Schimpfwort, das schon seinen Vater Johannes Hyrkan getroffen hatte, er sei der Sohn einer Kriegsgefangenen. Also der Kampf Eleasars gegen das Hohepriestertum Johannes Hyrkans wird hier erneuert. Auch das kann nicht zweifelhaft sein, daß die Empörung von der pharisäischen Seite ausging. Schief ist nur die lehrhafte Auffassung, die dieser Streit bei den späteren jüdischen Gelehrten gefunden hat, als sei es sadducäische Lehre gewesen, am Laubhüttenfeste kein Wasser zu spenden, pharisäische dagegen, das Wasser zu spenden. Die Pharisäer schützten hier wie überall die üblich gewordnen Frömmigkeitsübung; der Partei der zadokidischen Könige lag nicht viel an solchen nicht einmal durch das Gesetz geheiligten Bräuchen. Alexander Janai konnte nun nicht wohl anders, er mußte die Aufrührer hart bestrafen. Etwa 6000 ließ er hinrichten. Um für die Zukunft vor ähnlichen Ausbrüchen des öffentlichen Unwillens geschützt zu sein, zog er eine hölzerne Umfriedigung um den Altar bis zu der Schranke des Priestervorhofes, so daß also auch dieser heilige Ort Israels für die Laien fortan unzugänglich wurde. Damit hielt er die Sache für erledigt und

zog nochmals in das Ostjordanland in den Krieg. Diesmal rückte er von Süden gegen Norden vor. Zu Soldaten hatte er jetzt pisidische und cilicische Söldner. Sein nächster Feind war der nabatäische Araberkönig. Er hieß Obedas, der Nachfolger des Aretas, der den Gazäern hatte zu Hilfe kommen wollen. Eben um dieser Hilfsbereitschaft der Araber willen hatte Alexander Janai guten Anlaß, die Araber zu bekriegen. Er machte auch wirklich Moab und Gilead tributpflichtig und eroberte Amathus, ohne daß sich diesmal der Tyrann Theodorus ihm ernstlich entgegensetzte. So war also ganz Peräa in der Gewalt der Juden. Aber nun schlug das Glück ihres Königs um. Bei der Stadt Gadara geriet er an einer schlecht passierbaren Stelle in einen Hinterhalt; sein Heer wurde gänzlich vernichtet; er selbst entkam nur mit Mühe und eilte auf der Flucht nach Jerusalem. Da kannte die Erbitterung gegen ihn keine Grenzen mehr. Das ganze Volk stand wider ihn auf; sechs Jahre lang arbeitete er daran, die Empörung niederzukämpfen. Nicht weniger als 50,000 Juden sollen in dieser Zeit durch Alexander Janai um das Leben gekommen sein. Und seine Gegner waren vor allen die Pharisäer. Welch geringes Maß von Botmäßigkeit bei ihnen zu finden war, geht aus einer in diese Zeit gehörigen Anekdote hervor. Alexander Janai hatte einen Knecht, der wurde eines Mordes beschuldigt. Ein berühmter Schriftgelehrter, Simeon, der Sohn Schetachs, forderte die Bestrafung. Als der König nun dem Wunsche der Schriftgelehrten wirklich willfahrte und seinen Knecht vor Gericht stellte, verlangten sie noch weiter, er solle selbst vor Gericht kommen, da nach dem Gesetze der Herr eines Ochsen für den durch das Tier angerichteten Schaden einstehen müsse. Ein ander Mal richtete Alexander Janai gradezu die Frage an seine Gegner, womit er sie denn befriedigen könne. Die einstimmige Antwort lautete schneidig genug: mit deinem Tode. Unter solchen Verhältnissen ist es begreiflich, daß schließlich eine Abordnung von jerusalemer Juden zu dem syrischen Teilkönige Demetrius Eukärus, der nach langen Wirren im syrischen Reiche zu Damaskus über einige der alten Provinzen regierte, abging, um ihn zum Kriege gegen den verhaßten Alexander Janai zu bewegen. Er kam auch mit 3000 Reitern und 40,000 Fußsoldaten, denen der jüdische König nur 6200 Söldner und 20,000 Juden entgegenzustellen vermochte. Ehe es zur Schlacht kam, versuchten beide Teile den Gegner zu schwächen. Demetrius Eukärus wollte die Griechen in Alexanders Heere, Alexander die Juden im Heere des Demetrius auf seine Seite ziehen. Endlich wurde bei Sichem ein entscheidendes Treffen geliefert. Die Söldnertruppen des jüdischen Königs fielen nach tapferem Kampfe bis auf den letzten Mann; Alexander selbst flüchtete geschlagen in das Gebirge.

Aber der Anblick seiner Not gewann ihm Freunde. 6000 Juden fanden sich allmählich bei ihm zusammen und die Willenskraft dieser ja noch immer geringen Schaar erfüllte Demetrius mit solcher Furcht, daß er sich wieder in sein Land zurückzog; es ist möglich, daß er in der Vergrößerung der Macht Alexanders nur den Anfang einer allgemeinen Umkehr der Juden zu ihrem

einheimischen Könige und der Abkehr von ihm als einem verhaßten fremden Herrn voraussah. Aber auch nach dem Rückzuge des Demetrius Eukärus dauerte der Kampf der Empörer gegen Alexander Janai fort. Sie riefen die Araber jetzt gegen ihn zu Hilfe und Alexander mußte sich dazu verstehen, seine Eroberungen in Moab und Gilead wieder an die Nabatäer zu geben, nur um sie von seinem Lande ferne zu halten. Endlich schloß er die Mächtigsten seiner Gegner in Bethome ein, eroberte die Stadt und führte die Gefangenen nach Jerusalem. Hier hielt er ein furchtbares Gericht. Während er im Kreise seiner Dirnen schmausend zuschaute, wurden etwa 800 Hochverräter gekreuzigt und zugleich ihre Weiber und Kinder vor ihren Augen hingeschlachtet. So erzwang er sich endlich Frieden; die Soldaten, die gegen ihn gekämpft hatten, entzogen sich eiligst durch die Flucht seinem Rächerarm. Einige Zeit darauf wurde Judäa wieder in die syrischen Thronstreitigkeiten verwickelt. Der Bruder des Demetrius Eukärus, Antiochus Dionysus, kämpfte gegen die Araber und durchzog bei dieser Gelegenheit mit gewaltigem Heere das Westjordanland. Vergebens stellte ihm Alexander Janai eine gewaltige Mauer entgegen, die von Chabarzaba (heute Kefr Saba) bis nach Joppe reichte und durch hölzerne Thürme und einen vor ihr hingestreckten breiten Graben geschützt war. Antiochus Dionysus ließ diese Verschanzungen in Brand stecken und marschierte ungehindert durch Judäa. Aber von den Arabern wurde er geschlagen und getötet. Ein arabischer Fürst Aretas herrschte fortan in Damaskus; auch er zog wider Judäa und schlug den Alexander Janai bei Hadid in der philistäischen Niederung; allein bei der Unsicherheit seines eigenen Besitzstandes begnügte er sich mit einem ihm vorteilhaften Friedensvertrage und verzichtete auf eine etwaige Einverleibung Judäas in sein neues Reich. Kaum war er weg, als Alexander Janai ihm mit seinem Heere nachrückte. Im Norden des Ostjordanlandes eroberte Alexander die Städte Dion, Essa, Gaulan, Seleucia, Antiochusschlucht und Gamala. Das waren entweder freie Städte nach griechischem Muster oder sie standen unter einem Tyrannen. Solcher Tyrannen werden bei dieser Gelegenheit zwei erwähnt, ein gewisser Zeno und ein gewisser Demetrius. Nach dreijähriger Abwesenheit konnte endlich Alexander Janai siegreich in die Heimat zurückkehren und wurde diesmal von den Jerusalemern auch freudig empfangen. Man fragt sich freilich, wie es mit der Ausübung der hohepriesterlichen Pflichten bei einem Hohenpriester gestanden haben mag, der so lange außerhalb Jerusalems sich aufhielt. Aber es war besser, er war weg, als daß Jerusalem die Haremsfreuden und Trinkgelage schaute, durch die er sein heiliges Amt schändete. Bei einem letzten Zuge ins Ostjordanland brach denn auch sein von Genuß und harter Kriegsarbeit ermatteter Körper zusammen. Als er die Burg Ragaba im Gerasenergebiet belagerte (das heutige Radschib), wurde er hoffnungslos krank. Da soll er sterbend seiner Gattin Salome-Alexandra den Rat gegeben haben, sich künftighin auf die Seite der Pharisäer zu stellen. Die Richtigkeit dieser Erzählung ist sehr fraglich. Alexander Janai mußte seiner ganzen Eigenart nach die Pharisäer im innersten Herzen

hassen und er scheint auch nicht der Mann gewesen zu sein, der angesichts des Todes um der Staatsklugheit willen seine Abneigung unterdrückte. Andrerseits überlebte Alexandra jetzt ihren zweiten königlichen Gemahl und hatte schon unter des ersten Regierung gezeigt, daß sie es verstand, die öffentliche Verwaltung nach ihren Wünschen zu regeln. Ihren zweiten Gatten hatte höchst wahrscheinlich hauptsächlich sie von Jerusalem ferne zu halten gewußt. Ihrem Einflusse wird nicht zum Mindesten das damalige Erstarken der pharisäischen Partei trotz ihrer blutigen Verfolgung durch den König zuzuschreiben sein. Denn daß hochstehende Frauen eine asketisch-mystische Frömmigkeit gerne beschützen und hegen, hat man in der Geschichte seit den Tagen Alexandras reichlich erfahren. Also wird der nun folgende Rückschlag in der Politik des hasmonäischen Hauses wohl lediglich auf Rechnung der Königin selber zu setzen sein. Alexander Janai starb im 49. Jahre seines Lebens, im 27. seiner stürmevollen Regierung (104—78 v. Chr.). Ohne Zweifel hatte er manchen Erfolg aufzuweisen, aber vieles von dem, was er im Kriege erobert hatte, war auch im Kriege wieder verloren worden. Und seine Feldzüge hatten viel gekostet, an Menschenleben und an Geld. Dazu war noch eine dreimalige Verwüstung Judäas durch fremde Heereszüge gekommen. Der jüdische Staat umfaßte nun allerdings einzelne Städte in sämtlichen Teilen Palästinas nebst dem zugehörigen Gebiet. Aber dazwischen lagen noch viele freie Ortschaften mit hellenistischer Städteverfassung, so daß von einer eigentlichen Unterwerfung Palästinas unter die Oberhoheit Jerusalems nicht die Rede sein kann.

7. Alexandra.

Die verwitwete Königin Alexandra-Salome ließ erst nach der Eroberung von Ragaba den Tod ihres Gatten bekannt werden, dann zog sie im Siegesgepränge in Jerusalem ein, berief die Häupter der pharisäischen Partei zu sich, versprach ganz und gar mit ihnen regieren zu wollen und gab ihnen als ersten Beweis ihrer Huld die Leiche des verhaßten Königs zur Beschimpfung preis. Allein die frommen Herren hüteten sich, durch Entehrung eines Toten die Anhänglichkeit der Volksmassen gegen den verstorbenen Herrscher aufs Neue wachzurufen; Alexander Janai wurde mit größeren Ehren als irgend einer seiner Vorgänger bestattet. Aber das war auch wirklich die letzte Ehre, die ihm zuteil ward. Die Zügel der Herrschaft ergriff die 64 jährige Witwe; nur das hohepriesterliche Amt überließ sie ihrem ältesten Sohne, dem durchaus ungefährlichen Hyrkan II. Aber die Münzen jener Zeit tragen ihren Namen; dabei ist die griechische Form der Aufschrift nicht etwa aus einer Vorliebe für den Hellenismus, sondern aus Rücksicht auf die Pharisäerpartei beibehalten, so seltsam dies klingen mag. Man fühlte es dem griechischen Ausdruck für Königin weniger an, als dem hebräischen, welcher Widerspruch mit der alttestamentlichen Vergangenheit in diesem Titel der Herrscherin lag. Die wichtigste That Alexandras war nun die völlige Durchführung des phari-

Erläuterungsblatt
zu der Tafel: Münzporträts jüdischer Herrscher.

(Nach F. Imhoof-Blumer.)

---

1. Ptolemaeus I. Soter. Mit Diadem und Aegis. Auf einem Tetradrachmon phönicischen Fußes von Ptolemaeus III.
2. Seleukus I. Nikator. Mit Binde. Auf einem Tetradrachmon des Philetairos.
3. Ptolemaeus III. Euergetes I. Mit Strahlendiadem, Aegis und Dreizack. Auf einem Goldoktadrachmon.
4. Ptolemaeus IV. Philopator I. Mit Diadem und Gewandung. Auf einem Goldoktadrachmon.
5. Antiochus III. der Große. Mit Diadem und Gewandung. Auf einem Tetradrachmon.
6. Seleukus IV. Philopator. Mit Diadem. Auf einem Tetradrachmon.
7. Antiochus IV. Epiphanes. Mit Diadem. Auf einem Tetradrachmon.
8. Antiochus V. Eupator. Mit Diadem. Auf einem Tetradrachmon.
9. Alexander Balas. Mit Diadem und Gewandung. Auf einem Tetradrachmon phönicischen Fußes.
10. Demetrius II. Mit Diadem. Auf einem Tetradrachmon.
11. Antiochus VII. Sidetes. Mit Diadem. Auf einem Tetradrachmon.
12. Judas Aristobul. Mit Diadem. Umschrift: ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΑΡΙΣΤΟΒΟΥΛΟΥ.
13. Alexandra Salome. Mit Diadem. Umschrift: ΒΑΣΙΛΙΣΣΗΣ ΣΑΛΩΜΗΣ. Auf einer Bronzemünze.

(Originale von Nr. 1. 2. 3. 6. 7. 8. 9. 10. 11. Sammlung Imhoof. Nr. 4. Brit. Mus. zu London. Nr. 5. Sammlung H. v. Dannenberg. Nr. 13. Sammlung W. H. Waddington.)

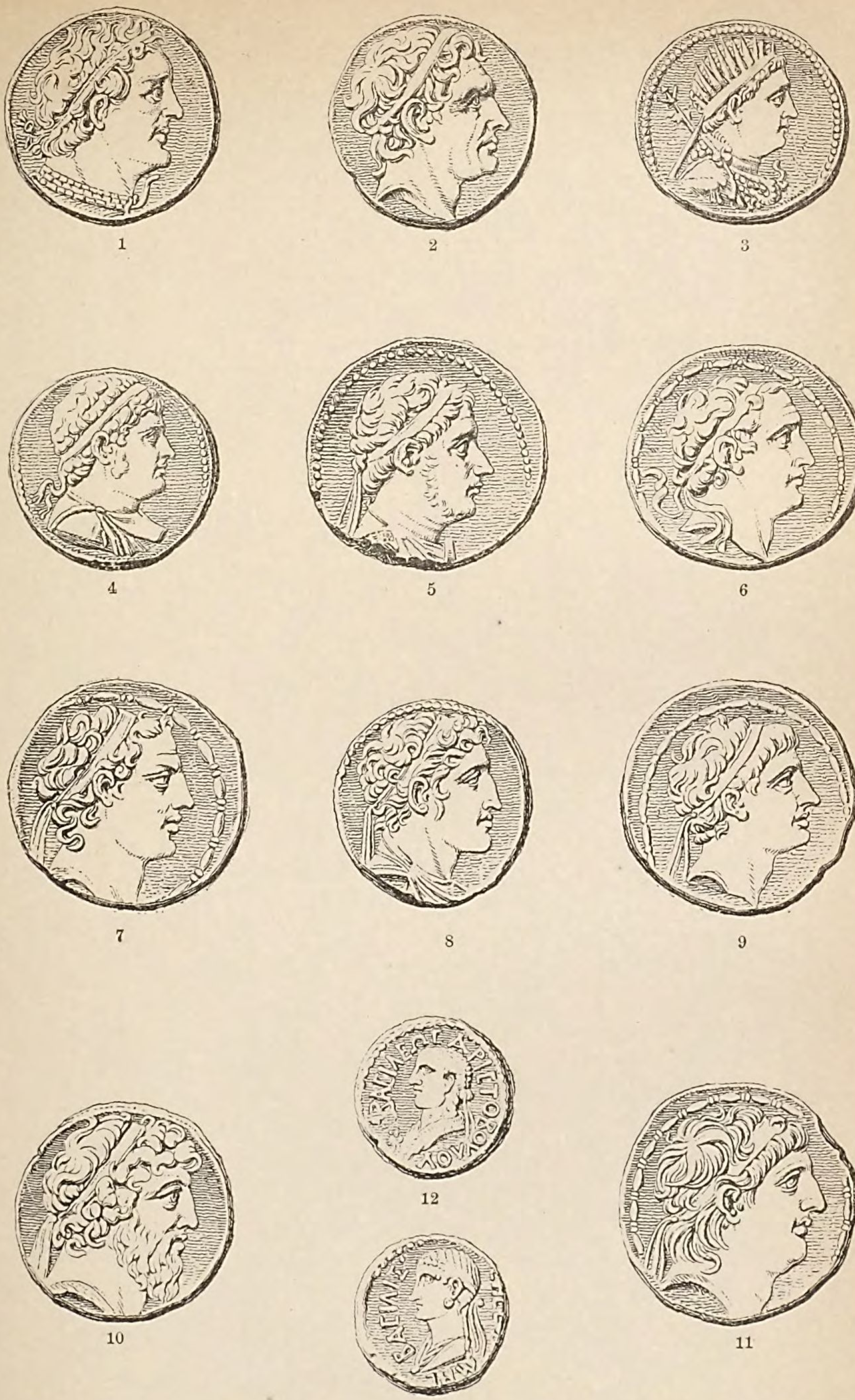
Erläuterungsblatt

zu der Tafel: Münzporträts jüdischer Herrscher.

(Nach F. Imhoof-Blumer.)

1. Ptolemaeus I. Soter. Mit Diadem und Aegis. Auf einem Tetradrachmon phönicischen Fußes von Ptolemaeus III.
2. Seleukus I. Nikator. Mit Binde. Auf einem Tetradrachmon des Philetairos.
3. Ptolemaeus III. Euergetes I. Mit Strahlendiadem, Aegis und Dreizack. Auf einem Goldoktadrachmon.
4. Ptolemaeus IV. Philopator I. Mit Diadem und Gewandung. Auf einem Goldoktadrachmon.
5. Antiochus III. der Große. Mit Diadem und Gewandung. Auf einem Tetradrachmon.
6. Seleukus IV. Philopator. Mit Diadem. Auf einem Tetradrachmon.
7. Antiochus IV. Epiphanes. Mit Diadem. Auf einem Tetradrachmon.
8. Antiochus V. Eupator. Mit Diadem. Auf einem Tetradrachmon.
9. Alexander Balas. Mit Diadem und Gewandung. Auf einem Tetradrachmon phönicischen Fußes.
10. Demetrius II. Mit Diadem. Auf einem Tetradrachmon.
11. Antiochus VII. Sidetes. Mit Diadem. Auf einem Tetradrachmon.
12. Judas Aristobul. Mit Diadem. Umschrift: ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΑΡΙΣΤΟΒΟΥΛΟΥ
13. Alexandra Salome. Mit Diadem. Umschrift: ΒΑΣΙΛΙΣΣΗΣ ΣΑΛΩΜΗΣ. Auf einer Bronzemünze.

(Originale von Nr. 1. 2. 3. 6. 7. 8. 9. 10. 11. Sammlung Imhoof. Nr. 4. Brit. Mus. zu London. Nr. 5. Sammlung H. v. Dannenberg. Nr. 13. Sammlung W. H. Waddington.)



Münzporträts von Beherrschern des Volkes Israel.

säischen Staatsgedankens, soweit sich das überhaupt damals erreichen ließ. Von Einzelheiten wird leider sehr wenig Erhebliches berichtet. Daß viele Gefangene, die während des Aufstandes unter Alexander Janai verhaftet worden waren, freigelassen wurden und daß viele Flüchtlinge wieder in die Heimat zurückkehren konnten, versteht sich von selbst; auch daß die Gesetzeserfüllung mit allen an sie sich anschließenden frommen Übungen und Gewohnheiten aufs Strengste bewacht und gehandhabt wurde, war zu erwarten. Eine durch die Zeitverhältnisse gebotene Notwendigkeit war die Sicherstellung des Landes gegen äußere Feinde. Alexandra folgte aber auch hierin der pharisäischen Anschauung, daß sie ihre Heere im Wesentlichen aus Söldnertruppen zusammensetzte, während noch Alexander Janai offenbar seine cilicischen und pisidischen Söldner hauptsächlich zur Unterstützung seiner einheimischen Truppen gebrauchte. Mit israelitischen Soldaten war auf gesetzmäßige Weise im Kriege nicht viel zu erreichen; man erinnere sich nur an die Kämpfe des Judas Makkabäus. Wollte man aber die Sicherheit des Landes und damit des Gottesdienstes aufrechterhalten und zugleich das Gesetz treulich erfüllen, so konnte das nur durch Anstellung von Soldtruppen geschehen, die als Heiden an das Gesetz nicht gebunden waren. Hier tritt uns also derselbe Grundsatz entgegen, der in der Anstellung eines Sabbatheiden zur Verrichtung der am Sabbat verbotenen Handlungen am bekanntesten geworden ist. Darin zeigt sich aber auch schon die ganze Engherzigkeit pharisäischer Gesetzesauffassung. Was liegt daran, ob die sündigen Heiden sich noch mehr an Gottes Gesetz versündigen, wenn nur die Kinder Israels das Gesetz nicht verletzen. Jedenfalls bewährte sich die Staatsweisheit Alexandras. Die umliegenden Herrscher hüteten sich Judäa anzugreifen; Alexandras Heere müssen auch Siege errungen haben: denn es kamen damals Geiseln nach Jerusalem und auch die Schatzkammern füllten sich. Nun begannen aber die Pharisäer an den bisherigen Machthabern Rache zu nehmen. Die Kreuzigung ihrer 800 Genossen durch Alexander Janai sollte nicht unbestraft bleiben. Erst fiel ein gewisser Diogenes, ihm folgten viele andere, bis sich der jüngere Sohn Alexandras, Aristobul II., an die Spitze der „Machthaber“ — wie sie noch jetzt wohl als Glieder des Ältestenrates heißen — stellte und seiner Mutter bittere Vorwürfe machte. Sie seien die treuen Diener der früheren Herrscher gewesen und hätten unter persönlicher Gefahr das Wohl ihres Volkes gesucht; zum Lohne dafür würden sie jetzt gleich Schafen niedergeschlagen. Wenn das Morden jetzt ein Ende hätte, so wollten sie sich zufrieden geben; wo nicht, so möge ihnen Alexandra erlauben, wegzugehen. Ohne ihre Einwilligung wollten sie nicht fliehen, sondern sich lieber im Palaste hinmorden lassen. Es wäre auch eine Schande für sie selbst und für die Königin, wenn sie zu den Feinden ihres Mannes, etwa dem Araberkönige, übergingen, der sie ja sicher freudig aufnehme. Eher wollten sie sich von Alexandra zur Besatzung in die Grenzfestungen schicken lassen und in niedrigem Stande daselbst geduldig ausharren. Das ist ohne Zweifel eine edle, männliche Sprache. Wenn irgendwo, so erkennt man an dieser Rede,

was die sogenannten Sadducäer ursprünglich waren und sein wollten: treue Diener des zadokidischen Herrscherhauses. Auch der ungnädigen Herrin gegenüber bewahren sie ihre Treue; nur mit ihrer Einwilligung wollen sie das Land verlassen; und auch unter so schlimmen Verhältnissen hielten sie den Übertritt zum Feinde für eine Schande ganz anders als jene berühmten griechischen Feldherrn der Perserkriege, die das thaten, was hier als verabscheuungswürdig gebrandmarkt wird. Alexandra konnte auf diese Rede hin nicht anders, als den Wunsch, der ihr vorgetragen wurde, erfüllen. Sie vertraute den sadducäischen Führern ihre Festungen an und schickte Aristobul zu einem Feldzuge gegen Damaskus, von dem er aber ohne nennenswerten Erfolg wieder heimkehrte.

Nun drängten aber im syrischen Reiche die Ereignisse mit Riesenschritten dem Ende zu. Der armenische König Tigranes war mit 500,000 Mann in Syrien eingefallen und zog gegen Palästina. Schon lagerte er vor Ptolemais und Alexandra beeilte sich, ihm glänzende Geschenke als Zeichen der Huldigung zuzusenden. Ptolemais wurde auch noch erobert, da erfuhr Tigranes, daß der römische Feldherr Lucullus, der vom Senat gegen den Partherkönig Mithridates ausgesandt war, in Armenien eingefallen sei und sengend und brennend umherziehe. Da verließ er Cölesyrien und eilte in seine Heimat.

Bald darauf erkrankte Alexandra und jetzt, da man sich vor die Frage gestellt sah, wer in Zukunft die Herrschaft über Judäa besitzen werde, erhoben sich selbstverständlich auch die unterdrückten Sadducäer zu neuer Thätigkeit. Hyrkan II. war unter seiner Mutter das gefügige Werkzeug der Pharisäer geworden; von ihm konnte die Gegenpartei nichts Gutes erhoffen. Dagegen hatte Aristobul II. immer auf ihrer Seite gestanden. So machte er sich schon vor dem Tode seiner Mutter an das Werk und gewann durch seine Freunde mit leichter Mühe innerhalb 14 Tagen 22 Burgen. Die Nachricht davon drang noch bis an das Sterbebett Alexandras. Sie erklärte, für die Zukunft nicht mehr sorgen zu können. Sie hinterlasse dem Hyrkan ein gekräftigtes Volk, das Heer und das aufgespeicherte Geld: damit solle er wirtschaften. Nach solchen Reden ist sie, 73 Jahre alt, im 9. Jahre ihrer Regierung (69 v. Chr.) gestorben. Ein frömmerer Ton hat gewiß zu ihrer Zeit in den Hofkreisen geherrscht als früher; aber man kann nicht behaupten, daß die allgemeinen Lebensgrundsätze, nach denen man sich richtete, wesentlich besser geworden wären. Grobe Genußsünden mögen zurückgetreten sein; durch die stramme Gesetzeserfüllung wurde gewiß Ordnung und Zucht in Staatsverwaltung und Volksleben eingeführt. Aber der Ehrgeiz und die Herrschsucht waren durchaus die leitenden Gedanken der Königin und, was zur Befriedigung dieser Leidenschaften diente, war ihr auch angenehm. Grade darin berührt sie sich mit Athalja, der einzigen jüdischen Königin, die wie sie selbständig regiert hat. Diese Ähnlichkeit tritt besonders deutlich hervor bei der Ermordung des Antigonus, des Schwagers der Alexandra, unter Aristobul I. Damit entledigte sich Alexandra ebenso ihres zukünftigen Gemahls, wie sich Athalja bei gegebner Gelegenheit ihrer Nachfolger entledigt hatte.

8. Innere Zustände.

Seit sich Johannes Hyrkan grundsätzlich von der pharisäischen Partei losgesagt hatte, war in dem jüdischen Volksleben eine Änderung eingetreten, die bis zum Untergang des jüdischen Staates fortdauerte. Während in der ganzen früheren Geschichte Israels der Grundsatz festgehalten wurde, daß die rechte Religiosität auch die äußeren, staatlichen Verhältnisse des Volkes am besten ordne, dringt jetzt das Bewußtsein davon durch, daß Beschäftigung mit dem Staatswesen der Frömmigkeit hinderlich sei. Diese Erkenntnis war die Frucht der Geschichte der hasmonäischen Fürsten. Von Hause aus auf die Wahrung der Gesetzeserfüllung angewiesen sahen sie sich auf Schritt und Tritt durch dieses Gesetz beengt und mußten sich schließlich von den Leuten lossagen, denen die Erhaltung der frommen Sitte und Gewohnheit vor allem am Herzen lag. Schon die Forderung Eleasars an Johannes Hyrkan, er solle bloß Fürst, aber nicht Hoherpriester sein, verleiht dem neuen Gedanken einen scharfen Ausdruck. Die Art, wie Alexander Janai seines hohenpriesterlichen Berufes wartete, konnte die Notwendigkeit einer Trennung beider Gewalten nur noch deutlicher machen und es wäre verkehrt, wenn man die Bevorzugung der Pharisäer durch Alexandra dahin verstehen wollte, als ob die Pharisäer von nun an die eigentlichen Staatsmänner gewesen wären. Der Vorgang unter Alexandra bedeutete offenbar nur eine Verschiebung im Werte der allgemeinen Interessen. Die rechte Handhabung des Gesetzes wurde jetzt der Gesichtspunkt, dem alles andere sich unterordnete; die Verhältnisse Judäas nach außen wurden bezeichnenderweise in erster Linie den heidnischen Söldnerschaaren, in zweiter den von Jerusalem in die Festungen verbannten Sadducäern anvertraut. Wenn nun mehrfach betont wird, daß auf Seiten der Sadducäer nur die Reichen gestanden haben, während die Masse des Volkes den Pharisäern anhing oder daß die Pharisäer bei dem Volke viel vermöchten, daß ihr Haß einem jüdischen Fürsten notwendig Schaden, ihre Liebe dagegen Nutzen bringe, daß sie das Vertrauen der Menge in hohem Grade besäßen, so erklärt sich das einmal aus dem vielen Kriegsunglück, welches über das Land hereingebrochen war und welches die kriegslustigen Fürsten begreiflicherweise unbeliebt machte. Dazu kam, daß in diesen Kriegen das Gesetz notwendig vielfach übertreten wurde, so daß die damit zusammenhängenden Leiden als Sündenstrafen beurteilt werden konnten. Endlich erschien ein hasmonäischer Fürst, der die Frommen im Volke fallen ließ, nicht nur als Verräter an der Sache seines Volkes, sondern auch an der Ehre seines eigenen Hauses. Daher immer wieder der Vorwurf, daß die kriegerischen Hasmonäer Söhne kriegsgefangener Weiber, also Bastarde seien. Der Erfolg dieser ganzen Entwicklung ist nun für die Religionsgeschichte von hervorragender Bedeutung. Zunächst steigerte sich das religiöse Leben des Judentums unter dem Einflusse des Pharisäismus ganz gewaltig. Nicht nur das Rabbinentum der späteren Zeiten, auch Christentum und Essenismus haben ihre Pflanzstätte in diesem Boden. Weiterhin erkannte man die Unverträglich-

keit des mosaischen Gesetzes mit den Anforderungen an einen lebenskräftigen Staat. Das mußte entweder zur religiösen Überwindung des Gesetzes oder zum Verzicht auf ein eigenes Staatsleben führen. Der Gedanke einer Trennung von Religion und Staat wird hier also angebahnt.

9. Litteratur.

Bis zu einem gewissen Grade läßt sich diese Entwicklung an der jüdischen Litteraturgeschichte jener Zeit verfolgen. In Betracht kommt hier vor allem das sogenannte erste Makkabäerbuch, das nicht nur eine vortreffliche Geschichtsquelle für den Zeitraum seit der Erhebung des Mattathias bis zum Tode des Simon ist, sondern zugleich uns ein überaus anschauliches Bild der altsadducäischen Denkweise giebt, die weder durch den Untergang des Hasmonäerhauses noch auch nur durch die Verschärfung des Gegensatzes gegen die Pharisäer eine Änderung erlitten hat. Das Buch ist jedenfalls nach dem Tode Simons, wahrscheinlich nach dem Tode Hyrkans I. und vor der Pharisäerherrschaft unter Alexandra geschrieben. Sicher hat der Verfasser die Römer nur vom Hörensagen, nicht aber aus eigener Anschauung gekannt. Geschrieben hat er ursprünglich in einem aramaisierenden Hebräisch; aber schon sehr bald ist sein Buch in die griechische Weltsprache übersetzt worden und hat sich nur in dieser erhalten, wiewohl man noch im vierten Jahrhundert nach Christus den Grundtext besaß. Der Verfasser hat das Material zu seiner „Geschichte der Gotteskinder", wie sein Buch mit hebräischem Titel heißt, sorgfältig und fleißig gesammelt. Es ist kein genügender Anlaß da, eigentliche Quellschriften anzunehmen. Vielmehr versteht man vielleicht das Unternehmen dieses Geschichtschreibers am richtigsten, wenn man annimmt, er habe mit seinem Buche einem fühlbaren Mangel abhelfen wollen. Denn nach seiner eigenen Angabe war eine Geschichte Johannes Hyrkans vorhanden, die man sich am natürlichsten im Auftrage dieses Fürsten selbst oder doch seiner nächsten Nachfolger von dem Hofhistoriographen geschrieben denkt. Dieses Werk soll als die Fortsetzung des ersten Makkabäerbuches betrachtet werden. Folglich setzt das erste Makkabäerbuch voraus, daß ähnliche Schriften wie das Buch über Johannes Hyrkan über die früheren Hasmonäer nicht vorhanden waren. Da nun dieses Fürstenhaus auf dem Höhepunkte seiner Macht stand, wollte es selbstverständlich die ruhmvollen Kämpfe nicht in Vergessenheit versinken lassen, durch die es so hoch emporgestiegen war. Und glücklicherweise fand sich eine geschickte Hand, die in schlichter Weise nach dem Muster der besten althebräischen Geschichtschreibung, wie sie etwa in den Samuelisbüchern vorliegt, die frühere Geschichte der Hasmonäer der Nachwelt erzählte, ohne doch in gesuchter Altertümelei die Sitten und Anschauungen der Zeit Davids auf die Makkabäerzeit zu übertragen. Man hat eine gewisse religiöse Kühle des ersten Makkabäerbuches wahrgenommen. Das hat seine Richtigkeit, wenn man es nicht übertreibt. Die Helden dieses Geschichtswerkes handeln und reden durchaus aus

eigenem Antrieb; von Gott, der die Gedanken in das Herz giebt, ist nirgends, auch bei den größten Unternehmungen, wie bei der Erhebung des Mattathias nicht die Rede.[1]) Dagegen wird die Gesetzeserfüllung als eine nationale Aufgabe betrachtet, unter deren Vernachlässigung gleichzeitig die Ehre und die Eigenart des Judentums leiden müssen. Zeigt sich hierin sadducäischer Geist, so tritt diese Denkweise vielleicht auch darin hervor, daß der Beschluß, am Sabbat auf einen Angriff hin zu kämpfen und sich nicht unthätig hinmorden zu lassen, mit Behagen erzählt wird, wiewohl in der späteren Erzählung davon kein weiterer Gebrauch gemacht wird. Die sichtbarste Eigentümlichkeit unseres Schriftstellers ist aber seine treue Liebe zu den Hasmonäern, „dem Geschlechte der Männer, durch deren Arm Israel Rettung gegeben ward". In der Liebe zu den Hasmonäern gipfelt seine Vaterlandsliebe. Und diese Vaterlandsliebe ist nicht religiös, sondern politisch bestimmt. Ein Zug glaubensvoller und demütiger Gottesfurcht ist freilich auf jedem Blatte dieses Buches zu spüren. Aber der religiöse Gesichtspunkt herrscht darum nicht vor. Die Frömmigkeit ist ein Schmuck der Helden, nicht ihr Heldentum selbst. Das ist vielleicht der genauste Ausdruck des Unterschiedes zwischen sadducäischem und pharisäischem Sinne. Dem Pharisäer ist die Religion alles, dem Sadducäer ist sie nur eine Seite des menschlichen Wesens. Ein so schönes Geschichtswerk wie das erste Makkabäerbuch hat die einseitige Richtung des Pharisäismus nie zu stande gebracht. Dieses Buch ist ohne Zweifel das Beste, was an Geschichtschreibung von einem Juden, der für jüdische Leser schrieb, geleistet wurde. Die spätere Geschichtschreibung des Josephus ist wohl gelehrter, aber nicht besser und richtet sich dazu in apologetischem Interesse an die Heidenwelt. Auch hat Josephus mit der jüdischen Form den Geist des Judentums in seinen Schriften fast ganz verleugnet. Dagegen bietet das Judentum des Geschichtschreibers der Hasmonäer bezüglich seines Ursprungs ein eigentümliches Problem. Daß der einzelne Mensch als solcher Gott gegenübertritt, daß der Gedanke an den Bund Gottes mit seinem Volke kaum zum Ausdrucke kommt, ist, wie wir gesehen haben, ein Hauptmerkmal des vormakkabäischen Judentums sowohl auf hellenistischem als auch auf aramäischem Sprachgebiete. Der Einfluß dieser Entwicklung zeigt sich beim ersten Makkabäerbuche noch an dem Interesse des Verfassers für einzelne Persönlichkeiten, ihre Charakterbildung und ihre Thaten. Nun aber war durch die makkabäische Erhebung der Gedanke, daß Israel Gottes Volk sei, wieder lebendig geworden. Dadurch trat für die sadducäische Betrachtungsweise Gott aus dem Verhältnisse zu dem einzelnen Menschen wieder mehr heraus, um in eine engere Beziehung zu den Geschicken der jüdischen Nation zu treten. Der Einzelne

1) Hiezu vergleiche die Charakteristik der Sadducäer bei Josephus: „Die Sadducäer räumen die Schickung weg und behaupten, sie sei nichts und nicht sie bestimme den Ausgang der menschlichen Dinge; vielmehr stellen sie alles auf uns selbst, so daß sie uns das Verdienst unserer guten Thaten zuschreiben, aber auch die schlimmeren auf Rechnung unseres Unverstandes setzen."

wurde also auf sich gestellt und nur die Regierung des Ganzen wurde Gott überlassen. Das ist der Anschauungskreis, in welchem die Darstellung des ersten Makkabäerbuches verläuft. So ist auch klar, weshalb die sadducäische Richtung die Hoffnung auf ein künftiges Leben ablehnte. So sehr sie die freie Entwicklung des einzelnen Menschen betonte, so wenig lag ihr doch religiös an dem einzelnen Menschen. Er mochte getrost untergehen, wenn Gott nur die Wohlfahrt seines Volkes schirmte und schützte. Dagegen die Pharisäer verbanden die vormakkabäische Auffassung von dem Verhältnisse des Einzelnen zu Gott mit der in den Makkabäerkämpfen wiedergewonnenen Anschauung von dem Bunde Gottes mit Israel. Hieraus erwuchs ihnen die Vorstellung, daß nur durch peinliche Gesetzeserfüllung aller einzelnen Israeliten der verheißene glückliche Zustand des Volkes Gottes herbeigeführt werde, an dem jeder, der das Gesetz treulich erfüllt hat, auch teil haben sollte. Daher die Abkehr vom eigentlich politischen Leben, dem der höchste und letzte Erfolg nicht zugetraut wird; den Ersatz für die politische Unthätigkeit bietet der Wunder- und Vorsehungsglaube dar; denn nur durch ein Wunder seiner Vorsehung kann Gott das bundestreue Israel zu der verheißenen Herrlichkeit bringen; und weil die Gegenwart den an die Gesetzeserfüllung gebundenen Erwartungen keine Genüge leistet, so tritt der Auferstehungsglaube versöhnend in die Lücke der Weltanschauung ein. Aber alle theoretischen Unterschiede sind erst aus der verschiedenen Praxis geflossen, sofern die Sadducäer die treuen Anhänger des Hasmonäerhauses, die Pharisäer die Vertreter einer alle anderen Lebensbewegungen allmählich aufsaugenden Religiosität waren. In dem ersten Makkabäerbuche tritt der Streit beider Richtungen überhaupt in keiner Weise hervor, so daß es fast den Anschein gewinnt, als sei das Buch noch vor dem Bruche des Johannes Hyrkan mit den Pharisäern geschrieben. Da dies aber aus andern Gründen nicht wohl möglich ist, so wird man annehmen dürfen, daß dieser Bruch erst einer späteren Zeit als der Anfang einer großen Spaltung innerhalb des Judentums erschien, während er früher nur als ein einmaliges Ereignis beurteilt wurde.

Als pharisäische Parallele zu dem sadducäischen Makkabäerbuche kann das fünfbändige Werk des Jason von Cyrene betrachtet werden, das uns leider nur in einem sehr mangelhaften Auszuge als zweites Buch der Makkabäer erhalten ist. Man hat dieses Werk des Jason als hellenistisch bezeichnet. Aber diese Bezeichnung ist höchstens darum zutreffend, weil Jason allem Anscheine nach griechisch geschrieben hat. Sachlich ist das zweite Makkabäerbuch von der hellenistischen Bildung weit weniger berührt als das erste. Seine Geschichtsdarstellung verhält sich zu der Erzählung des ersten Makkabäerbuches, wie sich die Geschichtsdarstellung der Chronik zu der Erzählung der Königsbücher verhält. Der Hauptzweck des Schriftstellers ist nicht Treue und Genauigkeit der Angaben, sondern Erbauung des Lesers. Überall werden Beispiele vorgeführt der Standhaftigkeit in der Gesetzeserfüllung, der Bestrafung der Bösen, der Erlösung der Gerechten durch Gott. Dabei spielt das Wunder

eine große Rolle. Die Erzählung erstreckt sich nicht über den Tod des Judas hinaus; aber durch die breite Ausführung erbaulicher Einzelheiten nimmt sie trotz vieler Auslassungen einen verhältnismäßig großen Raum für sich in Anspruch. So wird zu Anfang der Versuch des Seleukus IV. Philopator, den jerusalemer Tempel zu plündern, sehr weitläufig dargestellt. Der Bote des Königs Heliodorus dringt trotz der Wehklagen der ganzen Stadt in das Heiligtum. Aber da er mit seinen Soldaten die Schatzkammern berauben will, thut der allmächtige Gott ein gewaltiges Zeichen. Ein Ritter im goldenen Harnisch rennt gegen Heliodorus an und die zwei Knappen des Ritters schlagen so kräftig auf ihn ein, daß er ohnmächtig aus dem Tempel getragen wird. Nun aber fürchtet der Hohepriester Onias, es könnten den Juden wegen dieser gottgesandten Mißhandlung des Heliodorus Unannehmlichkeiten erwachsen; da opfert er für seine Genesung und Heliodorus wird wirklich gesund, erfährt aber zugleich in einem Traume auf das Allerbestimmteste, daß er nicht durch Menschen, sondern durch Engel geschlagen wurde und daß er lediglich der Fürbitte des frommen Hohenpriesters Onias seine Genesung verdankt. Wie hier, so tritt auch sonst überall Gott als der in der Geschichte des Einzelnen wie des Volkes wirksame Grund hervor. Der Hohepriester Jason stirbt schließlich in der Verbannung. Darin erkennt der Verfasser das Walten der göttlichen Gerechtigkeit. „Er, der viele vom Vaterlande ferne hielt, kam in der Ferne um...; und er, der eine Menge Unbegrabener hinausstieß, blieb unbetrauert und fand nicht die geringste Liebessorge noch das väterliche Grab.“ Ebenso wird es als göttliches Strafgericht betrachtet, daß Antiochus IV. den Tempel plündern durfte. „Gott hat den Ort wegen des Volkes, nicht das Volk wegen des Ortes erwählt. Deshalb hat auch der Ort mitgelitten, als ein böses Geschick das Volk traf; nachher hatte er aber auch teil an Gottes Wohlthaten; und er, der vom Zorne des Allmächtigen ergriffen war, wurde wieder bei der Versöhnung des großen Herrn mit aller Herrlichkeit wiederhergestellt.“ Eine ganze Reihe von Beispielen giebt der Verfasser in seiner Schilderung der Greuel, die dem makkabäischen Aufstande vorhergingen. Auch hier wird betont, „daß die Strafen nicht zur Vernichtung, sondern zur Erziehung unseres Geschlechtes seien“. Was hier „unser Geschlecht“ heißt, heißt bald darauf in demselben Zusammenhang „Gottes Volk“. Es wird ausgeführt, daß Gott Israel früher strafe als andere Völker, um nicht hinterher es vernichten zu müssen. Tritt hier die eigentümlich pharisäische Auffassung des Verhältnisses Gottes zu Israel deutlich hervor, so giebt es vielleicht keine klarere Darstellung des pharisäischen Auferstehungsglaubens als die bekannte Erzählung des Makkabäerbuches von der Mutter, die samt ihren sieben Söhnen hingemordet wird. Der zweite Sohn stirbt mit den Worten: „Du Frevler entrissest uns dem gegenwärtigen Leben; aber der König der Welt wird uns, die wir für seine Gesetze gestorben sind, zu einem ewigen Leben wiedererwecken.“ Ähnlich ruft der vierte angesichts des Todes aus: „Schön ist es, hinscheidend von Menschenhand die gottgegebenen Verheißungen zu erwarten, daß wir von ihm wieder auferweckt

werden: denn dir (nemlich dem Könige) wird keine Auferstehung zum Leben sein." Desgleichen lautet die Ermahnung der Mutter an ihre Söhne: „Der Schöpfer der Welt, der die Entstehung des Menschen und aller Dinge ersonnen hat, der wird auch Geist und Leben euch mit Erbarmen wiedergeben, wie ihr jetzt euch selbst um seiner Gesetze willen verleugnet." Und so bittet sie den jüngsten: „Deiner Brüder würdig empfange den Tod, damit ich durch die Erbarmung dich mit deinen Brüdern wieder erhalte." Da bezeugt auch der jüngste, ehe er stirbt, daß seine Brüder durch kurze Qual zum ewigen Leben eingegangen seien.

Nachdem so die Greuel unter Antiochus IV. sattsam geschildert sind, geht das zweite Makkabäerbuch sofort zur Erhebung des Judas (nicht des Mattathias) über. Die Einzelheiten der folgenden Schilderung sind durchaus unzuverlässig; merkwürdig ist aber auch hier die Färbung der Darstellung. Vor der ersten Schlacht liest Eleasar das heilige Buch vor; die Verfolgung Nikanors wird wegen des anbrechenden Sabbats nicht fortgesetzt; dann wird der Sabbat unter Dank und Lobpreis zugebracht. Am folgenden Tage wird ein großer Teil der Beute an Bedrängte, Witwen und Waisen ausgeteilt und endlich wird ein öffentlicher Buß- und Bettag gehalten. Gewiß wurde in diesen ersten makkabäischen Kämpfen die genaue Gesetzeserfüllung sehr hoch gehalten. Aber die Schilderung, wie sie hier gegeben wird, ist ganz offenbar keine Geschichte, sondern ein der Geschichte aufgeklebtes Idealbild, wobei nur der in den Helden jener Tage wirklich vorhandene Idealismus im Ganzen recht übel wegkommt. Bemerkenswert, wenn auch keineswegs zu verwundern ist es, daß dieses im Grunde genommen recht abgeschmackte pharisäische Makkabäerbuch vor seinem viel solideren, sadducäischen Doppelgänger allgemein vorgezogen wurde, da es der religiösen Erbauung viel reicheres Material bot und der später zur Herrschaft gelangten Richtung gehörte. Wann es geschrieben ist, läßt sich nicht genau sagen; jedenfalls ist es in einer den erzählten Ereignissen nicht allzu naheliegenden Zeit und noch ohne Kenntnis des sadducäischen Buches geschrieben. In seiner Denkart schließt es sich zunächst an die religiösen Produkte des ersten Makkabäeraufstandes, also an Danielapokalypse, Judith, sowie auch an Tobit an. Das ist nur ein Beweis dafür, daß der pharisäische Gedankenkreis unter den Eindrücken dieses Zeitabschnittes sich gebildet hat.

Während die Verfasser der beiden Makkabäerbücher die für sie erst kürzlich vergangene Geschichte erzählen, haben sich während des von uns geschilderten Zeitraums andere jüdische Schriftsteller ähnlich wie der früher erwähnte Demetrius an die Aufgabe gemacht, die alte Geschichte des jüdischen Volkes in neuer Darstellung den griechisch gebildeten Kreisen zugänglich zu machen. Einen besonderen Beruf zu solcher Arbeit mochte wohl Eupolemus in sich verspüren, der einst von Judas Makkabäus dazu ausgewählt worden war, nach dem fernen Rom zu reisen und einen Bundesvertrag zwischen den Juden und dem ihm damals fast noch unbekannten Römervolke zu schließen. Einige Jahre nach dieser Reise schrieb er ein Buch über die Könige in Judäa.

Offenbar hat er dasselbe weniger für seine Landsleute, die sich über diese Dinge aus ihren heiligen Schriften unterrichten konnten, als für die hellenische Welt geschrieben. Die Absicht, welche ihn dabei leitete, wird deutlich aus einer Stelle, in welcher er den Gesetzgeber Mose nicht sowohl wegen des von ihm herstammenden Gesetzes preist, sondern als den ersten Weisen, durch welchen die Juden in die Geheimnisse der Buchstabenschrift eingeführt worden seien. Von den Juden sei diese Wissenschaft den Phöniciern, von diesen den Hellenen mitgeteilt worden. Also Eupolemus führt hier, wie fast sämtliche Juden, die sich litterarisch an die klassische, römisch-griechische Welt gewandt haben, den Beweis für die hohe Bildung seines Volkes. Demgemäß scheint auch sonst der Stoff ausgewählt gewesen zu sein: denn wir kennen das Werk heutzutage nur noch aus dürftigen Resten. Wenn aber darin ein Briefwechsel Salomos mit einem phönicischen und ägyptischen Könige mitgeteilt wurde, so hat das seine Bedeutung darin, daß Salomo im Verkehr mit den Häuptern hochberühmter Culturvölker selber zum Haupte eines großen Culturvolkes wird. An dem Bau des Tempels wird die architektonische Kunst der Juden gezeigt. Endlich führte Eupolemus, wohl im Anschlusse an Demetrius, in seiner Arbeit ein festes chronologisches System durch, das mit der Weltschöpfung begann und, wie es scheint, die Ereignisse nach ihrer Entfernung vom Jahre 158 v. Chr. bestimmte. Was aber an diesem Eupolemus besonders merkwürdig ist, das ist die Thatsache, daß ein Mann aus der nächsten Umgebung des Judas Makkabäus ein an die hellenistische Heidenwelt gerichtetes Buch schreibt, nicht etwa um ihren jüdischen Glauben und jüdisches Gesetz zu empfehlen, sondern um sein Volk als ihnen in ihren eigenen Vorzügen mindestens ebenbürtig zu zeigen. Das ist auch ein deutlicher Beweis dafür, daß schon Judas unter seinen Genossen Leute zählte, deren Wege von der später pharisäisch gewordenen Richtung weit entfernt waren.

Einzigartig ist in dieser Hinsicht die Schrift eines ägyptischen Juden Artapanus gewesen, dessen Zeit wir nicht mehr genau bestimmen können, doch hat er wohl jedenfalls im zweiten Jahrhundert vor Christus gelebt. Ihm zufolge unterrichtete Abraham den ägyptischen König über den Lauf der Gestirne, Joseph sorgte für die Hebung des ägyptischen Ackerbaus; Mose, auch bei den Griechen längst als Musäus bekannt, lehrte die Ägypter die Schiffahrt, Baukunst, Kriegskunst, Philosophie; teilte ihr Land in 36 Bezirke, deren jedem er Befehl gab, Gott zu verehren; bestimmte Tiere weihte er um ihrer Nützlichkeit willen; den Priestern gab er die heiligen Schriftzeichen; die ägyptische Staatsverwaltung hat er gebessert. Mit diesen Sätzen hat Artapanus ganz offenbar die Linie nicht nur des strenggesetzlichen, sondern überhaupt des gläubigen Judentums verlassen. Denn selbst wenn er den ägyptischen Tierdienst nicht als solchen, sondern nur als eine Heiligung bestimmter Tiere an die Gottheit für eine Einrichtung des Mose erklärte, so hat er doch ebendadurch diese sonst von den Juden verabscheute Einrichtung gebilligt und dem jüdischen Verständnis nahe zu bringen versucht; ja er hat

in der Herkunft des heidnisch-ägyptischen Gottesdienstes von Mose etwas gesehen, was diesem und dem jüdischen Volke zur Ehre gereichte. Leider wissen wir nicht, wie dieses Verfahren des Artapanus von seinen Volksgenossen beurteilt worden ist.

Unschuldiger ist die Vermengung heidnischer und jüdischer Elemente in dem Werke des Propheten Kleodemus oder Malchus gewesen, der aus der Ehe des Abraham mit Kethura drei Söhne Aphera, Asurim und Japhra herleitet, von welchen Assyrien, eine Stadt Aphra und das Land Afrika (= Karthago) ihren Namen haben. Aphera und Japhra seien mit Herakles gegen Antäus und nach Libyen gezogen; dann habe Herakles die Tochter des Aphera geheiratet und von ihr einen Sohn Diodorus erhalten, nach dessen Sohn Sophonas das barbarische Volk der Sophaken hieße. Diese merkwürdige Vermischung heidnischer und jüdischer Elemente erklärt sich wohl einmal aus dem Bestreben, die beiden Quellen der ältesten Geschichte, die jüdische Bibel und die griechische Sage, eben als Geschichtsquellen neben einander zu benützen, und dann auch aus der Erwartung, daß durch solche Verbindung mit der griechischen Sage die jüdische Erzählung für hellenische Ohren schmackhafter lauten werde.

Ein besonderer Wissenszweig, dessen Kenntnis die jüdischen Schriftsteller den übrigen Völkern, Phöniciern und Ägyptern, öfters durch Abraham übermittelt sein lassen, ist die Sternkunde. Bei Eupolemus oder, was wahrscheinlicher ist, einem samaritanischen Schriftsteller, der den Abraham aus einem Riesengeschlechte entstammt sein läßt, das nach der Sintflut den babylonischen Thurm baute, findet sich nun die Nachricht, der erste Kenner der Sternkunde sei Henoch gewesen; er habe sie von den Engeln empfangen und den Menschen mitgeteilt. Dies scheint der älteste Hinweis auf ein überaus merkwürdiges Buch zu sein, das seiner Hauptmasse nach jedenfalls der hasmonäischen Zeit des Judentums angehört, wenn auch erst in späterer Zeit der religiös vielleicht wichtigste Bestandteil ihm eingefügt wurde. Wir meinen das Buch Henoch. Dasselbe ist uns nur noch im äthiopischen Texte vollständig überliefert; diese Übersetzung hatte zu ihrer Vorlage einen griechischen Text. Ob dieser wiederum aus dem Hebräischen übersetzt war, ist ungewiß. Das Buch berichtet nun in allen seinen Teilen, was Henoch im Verkehr mit den göttlichen Wesen erfahren oder geschaut hat. Nur ganz wenige Abschnitte, in welchen statt Henochs Noah Aufschlüsse über verborgene Dinge giebt, sondern sich als spätere Einschübe unschwer aus. Aber auch in den von Henoch handelnden Abschnitten haben wir durchaus kein einheitliches Werk vor uns. Es ist auch nicht so wie in einzelnen prophetischen Büchern des A. T., wie z. B. in dem Jesajabuche: da sind doch wenigstens die einzelnen Teile vollständig vorhanden, man mag über ihre Entstehungszeit denken, wie man will. Im Henochbuche lassen sich freilich einzelne Abschnitte auch als für sich bestehende Ganze loslösen; so z. B. die sogenannten Bilderreden, die jedenfalls erst später verfaßt sind und daher auch von uns erst an späterer Stelle besprochen werden.

Aber vielfach hat man den Eindruck, als wäre uns eine ziemlich verwirrte Sammlung von Bruchstücken überliefert, von denen bald der Anfang und bald das Ende fehlt. Gewöhnlich teilt man das Werk in drei Teile ein, die sich deutlich dadurch von einander scheiden lassen, daß die in sich vollkommen abgerundeten Bilderreden in der Mitte stehen. Der erste Teil des Ganzen zerfällt nun wieder auf das Deutlichste in vier Abschnitte. Der erste Abschnitt bildet eine sehr schöne, zu dem Ganzen passende Einleitung. „Henoch, ein gerechter Mann, dem seine Augen von Gott geöffnet waren, daß er ein heiliges Gesicht in den Himmeln sah, welches die Engel ihm zeigten, der von ihnen alles hörte und wohl wußte, was er sah, aber nicht für dieses Geschlecht, sondern für die fernen Geschlechter, welche kommen werden" dieser Henoch verkündet die Nähe des göttlichen Gerichtes. „Siehe, er kommt mit Myriaden von Heiligen, um Gericht zu halten." Und nun zeigt Henoch ausführlich, warum Gott die Menschen zu strafen hat. Dieser Teil der Eingangsrede ist besonders gelungen, da er zu dem Inhalte des ganzen Buches ausgezeichnet paßt. Es wird nemlich darauf hingewiesen, wie die Lichter am Himmel ihre Bahnen nicht ändern, wie auf Erden jedes Werk Gottes regelmäßig zum Vorschein kommt, namentlich der Wechsel der Jahreszeiten. „Wie Gott es geordnet hat, so geschieht alles." Dem steht nun die Strafrede an die Gottlosen entgegen. Meere und Flüsse vollbringen ihr Geschäft, „ihr aber habt nicht ausgeharrt und das Gesetz des Herrn nicht erfüllt, sondern übertreten." Dafür trifft die Bösen Strafe; „den Auserwählten aber wird Licht und Freude und Friede werden und sie werden das Land erobern." Zu bemerken ist, daß von einem unvergänglichen Leben der Auserwählten in dieser Eingangsrede nicht die Rede ist. Der letzte Satz lautet: „Sie werden nicht gestraft werden ihr Leben lang, noch werden sie durch Plagen oder durch Zorngerichte sterben, sondern die Zahl ihrer Lebenstage werden sie vollenden und alt werden in Frieden und der Jahre ihres Glückes werden viele sein, in ewiger (= beständiger) Wonne und Frieden ihr ganzes Leben lang." Der Verfasser dieses Stückes war also jedenfalls kein Pharisäer, da er aber mit den Forderungen der Religion es trotzdem sehr ernst nimmt, so darf man ihn auch nicht unter den Sadducäern der späteren Zeit suchen, mit denen er augenscheinlich gar nichts gemein hat. So gehört er denn offenbar in die Zeit vor der Trennung beider Parteien, da der von ihm festgehaltene Standpunkt noch als fromm gelten konnte, also spätestens in die erste Zeit der makkabäischen Erhebung, ehe die Anschauungen der Danielapokalypse durchgedrungen waren.

Der zweite Teil des Henochbuches bezieht sich in seiner jetzigen Fassung gar nicht auf Henoch, sondern auf den Sohn Lamechs, das ist Noah. Es wird nemlich erzählt, daß sich 200 Engel auf dem Hermongebirge unter Führung des Schemjaza verschworen hätten, menschliche Frauen zu Weibern zu nehmen, und daß aus diesen Ehen die Riesen entstammten, die sich an Menschen und Tieren versündigten, bis die Erde über die Ungerechten

klagte. So weit ist die Erzählung nur eine weitere Ausführung dessen, was 1. Mos. 6 als Anlaß der Sintflut kurz angegeben wird. Daran reiht sich nun aber eine zum Bisherigen nicht genau passende Schilderung dessen, was die abgefallenen Geister die Menschen lehrten: Es sind das die Handwerke des Waffenschmieds, Goldschmieds; das Schminken und Färben, das Wertlegen auf kostbare Steine, überhaupt Gottlosigkeit und Unzucht, Zauberei und, was besonders hervorgehoben werden muß, die Sternkunde. Diese wird also hier als etwas Verwerfliches betrachtet, während sie sonst im Henochbuche als ein wertvolles Geschenk an Henoch erscheint. Außerdem ist hervorzuheben, daß die Engel, welche die Menschen solche böse Künste lehren, andere Namen tragen als die, welche sich vorher auf dem Hermon mit einander verbunden, und daß bei dem dortigen Schwur nur von der Verbindung mit menschlichen Frauen, nicht von der Einführung der Menschen in verbotene Geheimnisse die Rede war. Infolge dessen rufen nun die vier Engel Michael, Gabriel, Surjan und Urjan Gott um einen Bescheid an: siehe die abgeschiedenen Seelen schreien und klagen bis zu der Pforte des Himmels: — was sollen wir nun deshalb mit ihnen thun? Da schickt Gott einen Engel Arsjalaljur zu Noah, daß er sich vor dem künftigen Strafgerichte rette; ein Engel Rufael soll den Hauptanstifter aller bösen Lehren Asasel binden; Gabriel soll gegen die Riesen ausziehen, daß sie sich unter einander ermorden, „obwohl sie auf ein ewiges Leben hoffen und daß jeder von ihnen 500 Jahre lebe". Endlich Michael soll die bösen Geister unter den Hügeln der Erde festbinden und alle Bosheit auf Erden vernichten, so daß dann eine herrliche Zeit auf Erden anbricht, da alle Menschenkinder gerecht werden und alle Völker den Höchsten anbeten, da aber auch von allem Samen ein Maß 10,000 trägt und ein Maß Oliven zehn Pressen Öl giebt.

In diesem Abschnitt sind offenbar zweierlei Berichte in einander gearbeitet: das erkennen wir abgesehen von dem Obengenannten auch daraus, daß selbst die vier Engel, die Gottes Entscheidung anrufen, andere sind als die, welche die Antwort Gottes erhalten, obgleich sie offenbar dieselben sein sollten. Während nemlich die Namen Michael und Gabriel wiederkehren, steht statt Surjan und Urjan Arsjalaljur und Rufael. Offenbar ist aber der Abschnitt über die Riesen so alt wie die Eingangsrede des Henochbuches. Auch hier ist der Gedanke an eine Unvergänglichkeit noch vollkommen unbekannt. Die höchste Hoffnung der Riesen erstreckt sich auf ein Leben von 500 Jahren.

Während dieser zweite Abschnitt des Henochbuches in seiner jetzigen Fassung Henoch gar nicht erwähnt, setzt der dritte notwendig einen unserm zweiten parallelen Bericht über den Fall der Engel voraus, in welchem des Henoch irgendwie Erwähnung geschah. Es ist anzunehmen, daß der Anfang unseres zweiten Abschnittes bis zur Erwähnung der bösen Lehren der Engel und auch einzelne Partien aus der nachfolgenden Scene im Himmel aus diesem, die Voraussetzung unseres dritten Abschnittes bildenden, Berichte stammen.

Der dritte Abschnitt knüpft zunächst an die Bibelstelle an, die den Anlaß

zu allen Henochbüchern gegeben hat: Henoch wandelte mit Gott und ist nicht mehr, denn Gott nahm ihn hinweg. Demgemäß heißt es hier: „Und ehe dies alles geschah (nemlich der Fall der Engel) ward Henoch verborgen und niemand von den Menschenkindern wußte, wo er verborgen war und wo er sich aufhielt und was aus ihm geworden war. Und all sein Thun war mit den Heiligen und mit den Wächtern während seines Lebens." Unter diesen Wächtern sind Engel als Hüter der Weltordnung zu verstehen. Sie bringen im Folgenden dem Henoch die Aufforderung, den gefallenen Engeln ihre Strafe anzukündigen. Offenbar hatte also nach der ursprünglichen Fassung des zweiten Abschnittes Gott diesen Befehl ihnen erteilt. Henoch erfüllt den Auftrag; die gefallenen Engel bitten ihn, für sie bei Gott eine Bittschrift einzureichen; er verfaßt sie und setzt sich dann bei den Wassern von Dan, an den Jordanquellen südwestlich vom Hermon und liest seine Bittschrift, bis er darüber einschläft. Wie er erwacht, kann er den Bittstellern den Bescheid Gottes auf ihre Bitte mitteilen; im Traume ist ihm eine Offenbarung zuteil worden. Er hat nemlich Gott in seinem himmlischen Hause auf seinem Throne gesehen, der hat den gefallenen Engeln und ihren Kindern Verderben verkündigt.

Das Interesse, das sich an diese Erzählungen knüpft, haftet offenbar an der mythologisch-metaphysischen Darstellung des Sündenfalles und an der in ihnen enthaltenen Bürgschaft einer einstmaligen Erlösung von allem Bösen. Die Herleitung der Sünde aus Verführung durch überirdische Mächte bekundet nicht etwa ein weites, sondern ein sehr genaues Gewissen, das aber durch die Erkenntnis gedrückt ist, daß der Mensch bei der Erfüllung seiner unendlichen Aufgabe sich überall von dem Endlichen gehemmt und eingeschränkt findet. Grade diese Ausführungen des Henochbuches sind bei den ersten systematischen Darstellungen der christlichen Glaubenslehre im sogenannten Gnosticismus zu ausgedehnter Benützung und Nachahmung gebraucht worden.

Der vierte Abschnitt unseres Henochbuches umfaßt den Bericht über Henochs Wanderungen durch die verborgenen Orte der Welt. Auch dieser Abschnitt ist bruchstückweise überliefert. Offenbar fehlt ihm der Eingang, und die Beschreibung der durchwanderten Orte zeigt deutlich, daß auch hier wie in dem zweiten Abschnitte verschiedene Berichte über dasselbe Thema auf einander gelagert sind. Henoch kommt an den Ort des Sturmwindes, des Gewitters, der Winterwolken. Er sieht die vier Winde, die Erde und Himmelsgewölbe tragen, und die Winde, welche den Himmel mit Sonne, Mond und Sternen regelmäßig drehen, so daß Sonne und Sterne aufgehen und untergehen. Er sieht im Süden den Thron Gottes über sieben Bergen; er kommt an den Ort, wo Himmel und Erde zu Ende sind, wo die Sterne gefangen gehalten werden, die nicht zu ihrer Zeit aufgingen. Man bemerke, daß der Glaube an solche ungehorsame Sterne der Anschauung von der unabänderlichen Gleichmäßigkeit des Weltlaufs entgegen ist, wie sie in der Eingangsrede des Buches ausgedrückt war. Darauf wird dem Henoch der Ort gezeigt, an welchem die bösen Engel, welche die Menschen zum Götzendienst verführten,

gestraft werden. Auch dieser Ort liegt am Ende der Welt. Daran schließt sich eine Aufzählung der guten Engel, der Hüter der Weltordnung. Nun folgt eine ausführlichere Wiederholung des Berichtes über die sieben Berge mit dem Throne Gottes, über den Strafort der sieben Sterne und der bösen Engel. Hier haben wir ganz augenscheinlich eine andere Schilderung derselben Dinge, die schon vorher beschrieben waren. Weiter sieht Henoch im Westen die Aufenthaltsorte der Toten, an welchen sie auf das letzte Gericht warten; das Feuer, von dem die Gestirne erglänzen; dann sieht er zum dritten Male den himmlischen Thron über sieben Bergen und den Lebensbaum neben demselben. „Von seiner Frucht wird den Auserwählten Leben gegeben werden; nach Norden wird er verpflanzt werden an den heiligen Ort zu dem Tempel des Herrn, des ewigen Königs; dann werden sie sich freuen voll Freude und frohlocken in dem Heiligen; sie werden den Geruch davon in ihre Beine eindringen lassen und ein langes Leben auf Erden leben, wie deine Väter gelebt haben; und in ihren Tagen wird keine Trauer und kein Leid, keine Mühe und Plage sie berühren." Also auch hier ist das selige Leben nach dem Gerichte nicht unvergänglich, ein deutlicher Beweis für das verhältnismäßig hohe Alter auch dieses Abschnittes. Von da geht Henoch nach Jerusalem und sieht daselbst das Thal Hinnom (die Gehenna): „Dieses verfluchte Thal ist für die, welche verflucht werden bis in Ewigkeit." Darauf folgen die Beschreibungen einzelner minder interessanter Orte. Endlich wandert Henoch zum vierten Male über die sieben Berge und über das Rote Meer zu dem Garten der Gerechtigkeit, wo er den Baum der Weisheit findet, von dessen traubenähnlicher Frucht Adam und Eva gegessen haben, ehe sie aus dem Garten vertrieben wurden. Zuletzt kommt Henoch an die Enden der Erde und sieht in den vier Himmelsgegenden je drei offene Himmelsthore, durch welche die Winde brausen. Über den östlichen Thoren sieht er kleine Thore: durch jedes jener kleinen Thore gehen die Sterne des Himmels durch und laufen gegen Abend auf dem Wege, der ihnen gezeigt. Den Wert dieses ganzen Abschnittes über Henochs Wanderungen drückt sein letzter Satz deutlich aus. „Als ich es sah, pries ich den Herrn der Herrlichkeit, der die großen und herrlichen Wunderdinge gemacht hat, um die Größe seines Werkes den Engeln und den Seelen der Menschen zu zeigen, damit sie sein Werk lobpreisen — und ihn rühmen bis in Ewigkeit." Diese Schilderung der Wanderungen Henochs ist das Urbild von Dantes göttlicher Komödie; das Achten und Lauschen auf die Wunder und Rätsel der Natur hat sie mit dem Buche Hiob gemein, dem sie auch zeitlich nahe stehen wird. Offenbar später eingeschoben ist der in die letzte Beschreibung eingeschobene Hinweis auf das im dritten Teile des Henochbuches folgende Buch über den Umlauf der Lichter des Himmels, da nach demselben in Osten und Westen je sechs Himmelsthore für den Aufgang und Niedergang der Gestirne, während hier nur je drei genannt sind. Das weist deutlich darauf hin, daß das folgende Buch späteren Ursprungs und nur künstlich mit den früheren Abschnitten verbunden ist.

Zu diesem Buche können wir sofort übergehen, da der mittlere Teil des Henochbuches an anderer Stelle von uns besprochen werden soll. Das letzte Drittel des Ganzen zerfällt nemlich wieder in fünf deutlich gesonderte Abschnitte, die fast gar nichts mit einander gemein haben. Der erste dieser Abschnitte ist aber nach der ihm vorgesetzten Überschrift eben jenes „Buch über den Umlauf der Lichter des Himmels". Dieses Buch ist wohl die älteste astronomische Schrift, die uns erhalten ist. Daß sie einen Bestandteil des Henochbuches bildet, ist durch ihre Einkleidung ermöglicht. Henoch wird nemlich auf seiner Wanderung durch den Engel Uriel über den gesetzmäßigen Lauf der Sonne und des Mondes, auch über die Thore, aus welchen die Winde kommen, u. drgl. m. belehrt. Das Buch setzt also ganz offenbar die Schilderung der Wanderungen Henochs voraus und liefert dazu, aber von anderer Hand, einen Nachtrag. Auch hier läßt sich mancherlei Überarbeitung deutlich erkennen. Der Schluß des Abschnittes ist ganz verstümmelt. Zuerst unterrichtet uns Henoch über die Bahn der Sonne. Sechs Thore hat der Himmel im Osten und sechs im Westen; die Sonne fährt in einem vom Winde getriebenen Wagen allmorgendlich aus einem der östlichen Thore aus und eilt über den Himmel hin, bis sie abends in dem westlichen Thore verschwindet, das dem Thore, da sie aufging, gegenüberliegt. Und zwar geht sie am kürzesten Tage, der nur ein Drittel von 24 Stunden beträgt, in den südlichsten Thoren auf und unter, dagegen am längsten Tage, der volle zwei Drittel der 24 Stunden beträgt, in den beiden nördlichsten Thoren. Von der Wintersonnenwende bis zur Sommersonnenwende läuft also die Sonne je einen Monat durch eines der sechs Himmelsthore. Dann kehrt sie um und durchläuft denselben Weg nochmals bis zum kürzesten Tage. Die Monate betragen nun immer 30 Tage, mit Ausnahme der Monate, in denen die beiden Tag- und Nachtgleichen und der längste und der kürzeste Tag vorkommen. Diese Tage sind überzählig, so daß die betreffenden vier Monate auf 31 Tage gerechnet werden müssen. Demgemäß wird das ganze Jahr auf einen Umlauf von 364 Tagen bestimmt. Es wird noch hervorgehoben, daß der biblische Name: das große Licht irre leiten könne. An Größe sei Sonne und Mond gleich. Aber bei der Sonne ist nicht wie bei dem Monde ein Abnehmen und Zunehmen, oder ein gänzliches Ausbleiben wie um die Zeit des Neumondes (bei dem Monde), zu bemerken; auch ist ihr Licht zehnmal heller als das des Mondes.

Weniger klar, als diese verhältnismäßig einfachen Auseinandersetzungen über den Umlauf der Sonne, sind die Angaben über die Mondbahn. Zuerst wird auch hier hervorgehoben, daß der Mond seinen Weg über die ganze Weite des Himmels in einem vom Winde getriebenen Wagen zurücklegt. Es wird hervorgehoben, daß sein Licht nach bestimmten Maßen wechselt und daß es zur Zeit des Vollmonds nur ein Siebentel von der Stärke des Sonnenlichtes besitzt. Nun sucht aber der Verfasser die monatlichen Veränderungen des Mondlaufes nachzuweisen, wobei er sowohl auf den siderischen Monat,

als auch auf die vier Mondphasen achtet. Er meint nun — soweit bei der offenbaren Verderbnis und Überarbeitung der Stelle erkannt zu werden vermag —, daß der siderische Monat (der Lauf des Mondes durch den Tierkreis oder nach der Sprache unseres Buches der Hinweg und Rückweg des Mondes durch die sechs Himmelsthore im Osten und Westen) mit dem sogenannten synodischen Monat (von einem Neumond zum andern) vollkommen gleich sei, während der erste $27\frac{1}{3}$, der zweite $29\frac{1}{2}$ Tage dauert. Demgemäß glaubt er fälschlich, den Eintritt der einzelnen Mondphasen nach dem Eintritte des Mondes in die einzelnen Himmelsthore bestimmen zu können, so daß immer in sieben bis acht Tagen vom ersten Thore aus das vierte, vom vierten das sechste, vom sechsten wieder das vierte und vom vierten wieder das erste Thor erreicht würde, womit dann immer eine neue Mondphase einträte. Mit dieser Rechnung stimmt es nun freilich nicht genau zusammen, daß das Mondjahr im Ganzen doch auf 358 Tage berechnet wird. Doch läßt sich die Verworrenheit dieser ganzen Stelle des Henochbuches schon daraus erkennen, daß gleich nach dieser Angabe eine andere folgt, nach der das Mondjahr nur 354 Tage zählt. — An diese im Ganzen jedenfalls sehr interessanten Darlegungen schließen sich wieder allerlei Angaben über die Thore für alles das, was vom Himmel herab auf die Erde kommt, Winde, Thau, Regen, Hagel u. s. w. Daran schließt sich nach einigen Zwischenbemerkungen über die Namen der Winde und gewisse geographische Dinge (die eigentlich in diesem Abschnitte des Henochbuches gar nicht besprochen sein sollten) eine Aufzählung der Namen von Sonne und Mond und dann nochmals eine ausführliche Erklärung des Mondlaufes. Diese Erklärung ist weit klarer und deutlicher als die erste. Umfang und Bahn sind für Sonne und Mond gleich; aber der Mond hat nur ein Siebentel des Sonnenlichtes. Bei Neumond hat er ein Vierzehntel seines Lichtes; jeden Tag legt er ein Vierzehntel zu; in 14 Tagen ist er voll; manchmal auch erst in 15 Tagen; wieder nach 14 Tagen hat er ganz abgenommen. „In bestimmten Monaten hat der Monat je 29 Tage und einmal 28.“ Damit stimmt nun freilich wieder nicht recht, daß gleich nach dieser Stelle eine andere folgt, in der es heißt, daß der Mond in jedem Halbjahr drei Monate lang 30 Tage macht und drei Monate lang 29, so daß also hier das Mondjahr wieder auf 354 Tage berechnet wird. Darauf folgt nun ein feierlicher Schluß dieses Buches der Lichter, was aber allerhand Nachträge nicht hindert. Zunächst weissagt der Engel Uriel eine böse Zeit, in welcher die nach der Jahresrechnung erwarteten Naturereignisse sich verspäten. Offenbar hat ein solcher, durch einen irrtümlichen Kalender herbeigeführte Zustand den Anlaß zu den in unserem Abschnitte niedergelegten astronomischen Beobachtungen gegeben. Dann sieht Henoch die himmlischen Tafeln ein, in welchen die Sünden der Menschen verzeichnet sind, und wird hierauf von den Engeln wieder zur Erde zu seinem Sohne Methusala gebracht, um noch ein Jahr bei den Seinigen zu verweilen und sie über das zu belehren, was er geschaut hat. Von dieser Belehrung folgt endlich noch ein Teil dessen, was sich auf den Umlauf der Himmelslichter

bezieht. Namentlich wird die Beobachtung der vier Schalttage, die je einen Jahresteil führen, eingeschärft. Jeder dieser Jahresteile zerfällt dann in drei Monate und jeder zählt 91 Tage. Die beiden sommerlichen Jahresteile von Nachtgleiche zu Nachtgleiche werden noch beschrieben, dann bricht das Buch der Lichter plötzlich und unvermittelt ab.

So wenig diese Schrift unseren heutigen Ansprüchen an eine wissenschaftliche Leistung entspricht, so gewiß stellt sie für ihre Zeit eine recht beachtenswerte wissenschaftliche Leistung dar, die um so mehr Anerkennung verdient, als sie das einzige naturkundliche Werk ist, das zur Zeit des staatlich selbständigen Judentums von einem jüdischen Manne hervorgebracht und bis auf unsere Zeit überliefert wurde. Die mythologisch-religiöse Einkleidung auch eines derartigen Buches ist überaus bezeichnend für den Boden, auf dem es entstanden ist. Daß es zum Zwecke der richtigen Festberechnung geschrieben sei, ist dagegen öfters behauptet, doch nie bewiesen worden. Wann es entstanden ist, läßt sich sicher nicht angeben. Wenn Eupolemus es in seinem Buche sicher angeführt hätte, müßte es vor 158 v. Chr. geschrieben sein. Doch ist es zweifelhaft, ob die betreffende Anführung von Eupolemus herrührt. Jedenfalls ist sie ein Beweis dafür, daß das Judentum auf diese Schrift stolz war.

Der zweite große Abschnitt des letzten Drittels des Henochbuches enthält zwei Gesichte, die Henoch seinem Sohne Methusala mitteilt, die er aber schon vor seiner Heirat geschaut hat. Diese letzte Bemerkung scheint auf der Anschauung zu beruhen, daß der Ehelose den Berührungen der Gottheit zugänglicher ist als der Verheiratete. In dem ersten Gesichte sieht Henoch den Himmel einstürzen und die Erde in einen unermeßlichen Abgrund versinken. Sein Großvater erklärt ihm die Bedeutung dieses Gesichtes. Es zeigt das Gericht Gottes über die Sünde an und Henoch wird veranlaßt, Gott um die Bewahrung der Redlichen in dem Gerichte anzuflehen. Er thut das, nachdem ihn zuvor der Anblick der aufgehenden Sonne, des untergehenden Mondes und der erblassenden Sterne zum Lobpreise des Schöpfers getrieben hat, offenbar weil dieser Anblick mit dem Traumgesichte von dem Untergange solcher Gottesordnungen in augenfälligem Gegensatze stand. In Henochs Gebet fällt zweierlei auf: die Sünde, welche das Gericht Gottes verursacht, ist nicht bloß Sünde der Menschen, sondern entsprechend dem zweiten und dritten Abschnitte des ersten Drittels auch Sünde der Engel. Und das Gebet um Erhaltung einer Anzahl Rechtschaffner wird in Henochs Mund ein Gebet, daß Gott ihm eine Nachkommenschaft übrig lasse auf Erden. Vergleicht man nun mit diesen Äußerungen des Verfassers unseres Gesichtes gewisse Äußerungen Späterer über die Sekte der Essener, so wird man eine große Ähnlichkeit der Gesamtanschauung entdecken. Die Essener lebten ehelos, sie beteten bei Sonnenaufgang, wobei sie gewissermaßen die Sonne baten, aufzugehen: was sich jedenfalls am besten, im Hinblick auf Henochs Traum, mit der Furcht vor dem Weltgerichte erklärt. Sie hatten ferner besondere Lehren über die Engel, und

ihre Nachkommenschaft bestand lediglich aus dem Zuwachse ihrer Gemeinschaft von außen, da sie selbst sich zur Ehelosigkeit verpflichteten. Somit scheint es angezeigt, wenigstens dieses erste Gesicht Henochs aus essenischer Quelle abzuleiten, wobei wir es fraglich lassen, ob nicht noch manches andere im Henochbuche dieser Quelle entstammt. Die essenische Sekte taucht aber erst in den letzten Jahrzehnten des zweiten Jahrhunderts v. Chr. auf, so daß wir also ein essenisches Stück des Henochbuches jedenfalls nicht vor diese Zeit setzen dürfen. Über das hieran enge sich anschließende zweite Traumgesicht Henochs ist damit aber noch nichts gesagt, da es augenscheinlich ursprünglich einen Abschnitt für sich bildete. In diesem Traume wird zuerst die ganze biblische Geschichte von Adam und Eva bis auf Jakob in der Weise erzählt, daß die Träger der Heilsentwicklung unter dem Bilde weißer Farren, andere Personen unter dem Bilde anderer Tiere dargestellt werden. Die Erzählung ist so klar und lückenlos, daß jeder Mißgriff der Deutung vollkommen ausgeschlossen ist. Sehr breit ist auch hier der Fall der Engel und die Bestrafung der bösen Engel durch die vier Hüter erzählt. Die bösen Engel sind als Sterne, die guten als Menschen vorgestellt. Mit der Geburt Jakobs tritt im Gange der Erzählung insofern eine Änderung ein, als Jakob und seine Nachkommen, die Israeliten, unter dem Bilde (weißer) Schafe dargestellt werden. Die Könige Saul und David werden dann als Widder vorgeführt. Nach der Wegnahme des Elias und dem vollen Abfall Israels von Gott überläßt Gott die Schafe den Löwen, Tigern, Wölfen, Schakalen, Füchsen und allen wilden Tieren und verläßt ihr Haus (Jerusalem) und ihren von Salomo gebauten Thurm (den Tempel). Ihre Zerstreuung in der Völkerwelt betrifft es, wenn Gott sie verstößt und in die Hand von siebzig Hirten (den Schutzengeln der verschiedenen Völker) überläßt. Aber über die Weide dieser Hirten wird Buch geführt. Eine bestimmte Zahl Schafe sollen sie töten, nicht mehr. Dieses Maß wird überschritten, da Löwen, Tiger und wilde Schweine von den Hirten über die Schafe gelassen werden. Diese wilden Tiere sind natürlich die fremden Völker selbst. Sie verbrennen den Thurm (Tempel), zerstören das Haus (Jerusalem). Nun teilen die siebzig Hirten unter sich die Weide der Schafe; jeder weidet und tötet eine Zeit lang; die Getöteten aber werden alle aufgeschrieben und die Schrift vor Gott gebracht. Daran wird durch die nach der Herrschaft von zwölf Hirten erfolgte Rückkehr dreier Schafe und den Wiederaufbau von Stadt und Tempel wenig geändert. Aber nach weiteren sechsunddreißig Hirtenzeiten kommen Vögel des Himmels und setzen mit den schon längst geschäftigen Hunden (Philistern) das Werk der wilden Tiere fort. Offenbar sind unter den Vögeln die Griechen zu verstehen. Ihr Wüten dauert zweiundzwanzig[1]) Hirtenzeiten. Aber nun sind die Zeiten der siebzig Hirten vorbei (12 + 36 + 22). Kleine Lämmer werden geboren, die Schafe hören aber nicht, was ihnen diese Lämmer zurufen; diese Lämmer gewinnen

1) So ist die Zahl statt dreiundzwanzig und nachher zwölf zu lesen.

Hörner, aber die Raben werfen sie nieder, bis ein großes Horn hervorwächst, dem die Schafe zulaufen. Das ist offenbar der Kampf der Makkabäer gegen die Syrer, das große Horn ist wohl Judas. Mit den Syrern verbinden sich andere griechische Mächte (Adler, Geier, Weihen); auch die Schafe des Feldes (die zerstreuten Juden) stehen zu den Feinden. Aber den Makkabäern hilft ein mächtiger Engel, die Feinde werden teils von der Erde verschlungen, teils von den Schafen mit großem Schwerte getötet. Dann aber hält Gott selbst Gericht im heiligen Lande: erst werden die gefallenen Engel der Urzeit, dann die siebzig Strafengel, die ihre Gewalt überschritten, endlich die verblendeten Schafe in die Gehenna bei Jerusalem geworfen. Nun wird eine infolge der Einkleidung wenig ansprechende Schilderung des neuen Jerusalem gegeben, das an Stelle des alten gesetzt wird. Gott freut sich an der Güte der zahlreich zuströmenden Bewohner, das Schwert wird versiegelt vor dem Angesicht des Herrn. Der Messias wird geboren, ein weißer Farre und in weiße Farren verwandeln sich alle Tiere des Feldes und Vögel des Himmels.

Hier haben wir offenbar eine Apokalypse aus der ersten Makkabäerzeit. Durch die Erwähnung der Gehenna scheint sie auf das Buch von den Wanderungen Henochs zurückzuweisen; das ist zeitlich jedenfalls möglich. Aber andrerseits ist diese Auffassung der Gehenna offenbar volkstümlich gewesen und könnte das Zusammentreffen beider Schriften in diesem Punkte zufällig sein. Auf eine spätere Zeit als die des Judas die letzten Partien zu deuten, scheint nicht wohl angezeigt, da über Judas nicht stillschweigend hinweggegangen werden konnte. Wichtig ist nun bei der Schilderung des letzten Heiles die Erzählung von der Geburt des Messias; denn weder in der Erzählung vom Fall der Engel (erstes Drittel, zweiter Abschnitt), noch in der mit unserm Gesichte wohl gleichzeitigen Danielapokalypse ist von der Person des Messias die Rede.

An die Erzählung der beiden Traumgesichte Henochs schließt sich noch eine Mahnrede wegen des der Ungerechtigkeit drohenden Weltgerichtes. Man könnte über die Zugehörigkeit dieser Rede zu dem Abschnitte über die beiden Traumgesichte zweifeln, besonders da jedenfalls ein größeres Stück aus dem folgenden Abschnitte in sie eingedrungen ist und da sie in manchen Ausdrücken auf ihn vorbereitet. Man wird dem wahren Verständnis am nächsten kommen, wenn man diese Rede als später eingeschobenes Bindeglied zwischen beiden Abschnitten auffaßt.

Der nächste große Abschnitt des Henochbuches (der dritte des dritten Teils) enthält nach besonderer Überschrift eine lange Rede Henochs, durch welche die Gerechten gesegnet, den Gottlosen aber das Verderben verkündigt wird. In den Anfang dieser Rede ist ganz unvermittelt die sogenannte Wochenapokalypse eingeschoben. Hier wird der gesamte Weltlauf, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in den Rahmen von zehn sogenannten Wochen eingespannt; in der ersten lebt Henoch, in der zweiten Noah, in der dritten Abraham, in der vierten Mose, in der fünften Salomo, in der

sechsten Elias; die siebente, die Zeit eines abtrünnigen Geschlechtes, an deren Schluß den Auserwählten und Gerechten siebenfache Belehrung über die ganze Schöpfung zuteil werden soll, ist offenbar die Gegenwart des Schriftstellers; die achte Woche wird bezeichnet als die der Gerechtigkeit, in ihr erhalten die Gerechten ein Schwert und die Sünder werden ihrer Hand übergeben, die Gerechten erhalten Häuser und ein neuer Tempel wird gebaut; in der neunten Woche verschwindet die Gottlosigkeit von der Erde; in der zehnten findet das Gericht über die Engel statt, ein neuer Himmel, dessen Sterne siebenmal heller leuchten als die des alten Himmels, wird erscheinen, und zahllose Wochen werden sein, da Güte und Gerechtigkeit regiert und keine Sünde mehr ist.

Über die Abfassungszeit der Wochenapokalypse läßt sich nur so viel sagen, daß sie wahrscheinlich vor dem Tempelbau des Herodes (20 v. Chr.) geschrieben ist. Aber bei der allgemeinen Art, mit der die siebente Woche beschrieben wird, läßt sich ein genauerer Zeitpunkt für die Abfassung nicht wohl auffinden.

Die Mahnrede, welche den wesentlichen Inhalt dieses Abschnittes des Henochbuches bildet, ist unzweifelhaft eine Warnung der Pharisäer vor sadducäischen Irrwegen. „Wandelt nicht in der Gewaltthätigkeit, sondern erwählet die Gerechtigkeit! Wehe euch, ihr Reichen, weil ihr an den Höchsten nicht gedacht habt! Wehe euch, den Sündern, weil ihr die Gerechten verfolget. Euer Reichtum läßt euch als Gerechte erscheinen, euer Herz aber überweist euch, daß ihr Sünder seid! Wehe euch, ihr Mächtigen, die ihr mit Macht den Gerechten niederschlaget. In Königswürde — werden sie (die Sünder) zerfließen wie Wasser." Erkennt man schon aus dieser Beschreibung der Gottlosen das Bild der Hasmonäer- oder Sadducäerpartei, so tritt der Gegensatz pharisäischer und sadducäischer Weltanschauung namentlich in den folgenden Sätzen deutlich hervor. „Die Sünde ist nicht auf Erden geschickt, sondern die Menschen haben sie aus ihrem Kopfe erschaffen und großer Verdammnis fallen anheim die, welche sie thun." Das wird offenbar gegen die Meinung, als ob es unvermeidliche Sünden gebe, ausgesagt und diese bekämpfte Meinung paßt so vollkommen zu der sadducäischen Grundanschauung, daß sie unzweifelhaft dieser Partei zugeschrieben werden darf, auch wenn eine sichere Überlieferung dafür fehlt. Ebenso gut sadducäisch ist es, wenn es weiter heißt: „Saget nicht in eurem Herzen, ihr wisset und sehet nicht, daß jede Sünde täglich im Himmel vor dem Höchsten aufgeschrieben werde." Also pharisäisch ist: Gott schickt die Sünde nicht, aber achtet genau auf sie; sadducäisch ist: manche Sünde kommt von Gott und wird von ihm nicht beachtet. Gedacht haben die Sadducäer bei solchen Worten hauptsächlich an die durch die Politik notwendig erscheinenden Gesetzesübertretungen. Echt pharisäisch ist es, wenn sehr häufig die dereinstige Bestrafung der Gottlosen durch die Gerechten und die Freude Gottes und seiner Erwählten an dieser Bestrafung zum Ausdruck kommt. „Wisset, daß ihr in die Hände der Ge-

rechten gegeben werdet; die werden euch die Hälse abschneiden und euch töten und kein Erbarmen mit euch haben." Nun wird den Gegnern freilich nicht bloß vorgeworfen, daß sie von dem ewigen Gesetze abfallen, sondern auch, daß sie Steine anbeten, daß sie Bilder aus Gold, Silber, Holz oder Thon machen, daß sie unreine Geister in den Götzentempeln anbeten. Solche Worte können sich nur auf den dem Sadducäismus innerlich nahestehenden jüdischen Hellenismus beziehen, der unter Aristobul I. und Alexander Janai sich mit dem Hasmonäertum verbinden mochte. Die religiöse Duldsamkeit, die hier geübt wurde, erlaubte wohl auch die Teilnahme an heidnischem Gottesdienst und die Fertigung von Bildhauerarbeit, ohne daß man darum dem heimischen Glauben untreu zu werden fürchtete. Eine genaue Zeitbestimmung über die Entstehung dieser Rede glaubte man den Worten über das den Sündern drohende Strafgericht entnehmen zu können: Der Sünder wird seine Hand nicht zurückhalten von seinem geehrtesten Bruder. Man bezog diesen Ausdruck auf die Ermordung des Antigonus durch Aristobul I. Aber das ist doch nicht bloß Zeichen der anbrechenden Endzeit, sondern gehört bereits in die Schilderung der Endzeit, die auch für den wirklichen Verfasser in die Zukunft fällt. Überaus charakteristisch für den zwischen Pharisäern und Sadducäern bestehenden Gegensatz der Weltanschauung ist die breite Widerlegung der gegnerischen Ansicht, die sich in die Worte zusammenfaßt: „Wie wir sterben, sind die Gerechten gestorben und was hatten sie für einen Nutzen von ihren Thaten?" Dem gegenüber schwört Henoch im Himmel das Buch der Heiligen gelesen und darin gefunden zu haben, daß alles Gute und Freude und Ehre für sie bereitet ist, daß mit vielem Guten ihnen für ihre Mühe vergolten wird und ihr Loos besser ist als das Loos der Lebenden. Derselbe Gedanke wird noch einmal ausgesprochen als Antwort auf die Klagen der Gerechten über ihr schlimmes Erdenschicksal: „Es wurden zu Herrschern über uns, die uns haßten; wir suchten ihnen zu entgehen, um Ruhe zu haben, aber wir fanden nicht, wohin wir uns vor ihnen retten sollten." Nur wenig anders heißt es gleich nachher: „Wir klagten bei den Herrschenden über sie in unserer Trübsal, aber auf unser Geschrei sahen sie nicht; sie halfen denen, die uns beraubten und verzehrten; sie verheimlichten unsere Ermordung." Also das erste Mal werden die Herrscher zur gegnerischen Partei gerechnet, das zweite Mal helfen sie doch den Gegnern; daß diese Beschreibung nur auf das Verhältnis der Sadducäer zu den Hasmonäern einerseits und den Pharisäern andrerseits paßt, ist ganz unverkennbar. Solchen Klagen der Gerechten gegenüber versichert Henoch, daß sie einst leuchten werden wie die Lichter des Himmels. Die Thaten der Sünder aber werden zur späteren Bestrafung alle aufgeschrieben, obgleich die Gegner es leugnen möchten. Wie in dieser Anschauung, so tritt auch in der merkwürdigen Vorstellung der künftigen Seligkeit (den Gerechten werden die Bücher geöffnet zur Freude, Rechtschaffenheit und Weisheit) die schriftgelehrte Art des Verfassers hervor, derzufolge er auch schon in der Überschrift unseres Abschnittes den schriftgelehrten Henoch aus

den Büchern (nemlich den himmlischen) berichten läßt. Übrigens mag man hiezu das schöne Gedicht Höltys über den Tod seines Vaters vergleichen, wo es heißt: „Siehst das Buch der Welten aufgeschlagen." Der Schluß dieses Abschnittes ist von einem Christen überarbeitet worden.

Hieran reihen sich noch zwei Endabschnitte des ganzen Buches: 1) Henochs Enkel Lamech wird ein wunderbar schönes Kind geboren, das sein Vater für das Kind eines Engels hält. Aber Methusala, Henochs Sohn und Lamechs Vater, fragt den Henoch, den er an den Enden der Erde aufsucht, und erfährt, daß der neugeborene Noah Lamechs rechter Sohn sei, der allein aus der Sintflut errettet werden soll.

2) Das letzte im Henochbuche erhaltene Stück ist eine Ergänzung zu dem Buche von Henochs Wanderungen. Henoch erzählt seinem Sohne Methusala, was er an dem Straforte der Bösen geschaut hat und was ihm bei dieser Gelegenheit über die ewige Seligkeit der Gerechten gesagt wurde. Dieser Abschnitt ist insofern bemerkenswert, als er das jenseitige Leben der Frommen unzählige Zeiten fortdauern läßt, während die Ausdrücke über die Bestrafung der Gottlosen nicht ganz widerspruchsfrei sind. Wir haben es hier jedenfalls mit dem Erzeugnis einer verhältnismäßig späteren Zeit zu thun.

Überblicken wir noch einmal das ganze Henochbuch, soweit wir es bisher besprochen haben, so erkennen wir leicht, daß es eine ganze Litteraturgattung ist, die uns in diesem Werke überliefert wurde. Aus dem Henochbuche erkennen wir, welche Folgen die Herübernahme fremder Sagenkreise in der Urgeschichte der Genesis für die Weltanschauung Israels gehabt hat. Kein anderes Buch führt uns so tief in die volkstümliche religiöse Gedankenwelt des Judentums der Hasmonäerzeit ein, wie eben das Henochbuch. Die merkwürdigen physikalischen und astronomischen Vorstellungen, die Geographie von Himmel und Hölle, die weit ausgesponnene Engellehre, das dadurch bedingte Zurücktreten der Wirksamkeit Gottes, noch gesteigert durch die himmlische Buchführung, in welcher die Weltgeschicke vorgezeichnet sind und die Thaten der Menschen aufgezeichnet werden, der Glaube an einen durch bestimmte Zahlenverhältnisse von Ewigkeit her geordneten Geschichtsverlauf, die sichere Erwartung einer seligen Zukunft der irdischen Menschheit; die Freude an Größe und Herrlichkeit der Naturordnungen und die Lust an ihrer Beobachtung; endlich die Unterschiede der Weltanschauung zwischen Pharisäern, Sadducäern und Essenern: dies alles tritt uns in der Sammlung der Henochbücher so frisch und ursprünglich wie nirgends sonst in der jüdischen Litteratur entgegen und man muß es nur bedauern, daß die Art der Überlieferung dieses Werk lange der gelehrten Welt nahezu verschlossen bleiben ließ. Gewirkt hat es aber von Anfang an überaus viel. Nicht nur das spätere Judentum, das Christentum der synoptischen Evangelien und der christliche Gnosticismus, auch der Koran hat aus dieser Quelle geschöpft und von den römischen Dichtern hat schon Vergil die Darstellung der Henochbücher zu seiner Schilderung der künftigen goldenen Zeit benützt. Alle diese Quellen haben dann auf die Dichtung Dantes ein-

gewirkt und erst, als die neuere Zeit in Renaissance, Humanismus, Reformation, Philosophie und Naturwissenschaft sich Geltung eroberte, ist auch der Zauberkreis dieser jüdischen Metaphysik dauernd durchbrochen worden.

Wenn die Henochbücher den Ertrag der innerjüdischen Prophetie jener Zeit im Wesentlichen darstellen, so hat auch das hellenistische Judentum dieses Zeitraums eine eigenartige Prophetie hervorgebracht, die auch das mit den Henochbüchern gemein hat, daß sie uns nur bruchstückweise und als Teil eines größeren Sammelwerkes überliefert ist. Diese dem Hellenentum zugewandte jüdische Prophetie trägt nemlich das heidnische Gewand sibyllinischer Orakel. Die Sibylle war nach römisch-griechischer Anschauung ein dämonisches Wesen, das die Zukunft vorhersah und in geheimnisvollen Versen weissagte, aber nicht regelmäßig, wie die Orakel, befragt werden konnte, sondern nur nach freiem Belieben oder wenn sie von der Gottheit dazu gedrängt wurde, Bescheid gab. Sibyllinischer Orakel besitzen wir im Ganzen 12—14 Bücher. Darunter ist nur ein ganz verschwindender Teil heidnischen, alles übrige jüdischen oder christlichen Ursprungs. Da nun die Sibylle begreiflicherweise sich an Heiden wendet, so haben wir es in diesen Orakeln offenbar mit einem Stück jüdischer bezw. christlicher Mission zu thun. Damit hat das Judentum, wie es scheint, zur Zeit der Alleinherrschaft des siebenten Ptolemäus (Physkon 145—117) in Ägypten begonnen. Unter ihm ist jedenfalls ein großer Teil derjenigen sibyllinischen Orakel verfaßt, die in unserer heutigen Sammlung das dritte Buch bilden. Alle sibyllinischen Orakel sind in Hexametern im altjonischen Dialekte verfaßt. An vielen Stellen läßt sich natürlich eine genaue Zeitbestimmung gar nicht anstellen, weil nur allgemeine, lange dauernde Zustände erwähnt werden. Auch im Anfang des dritten Buches finden sich Spuren späterer Zeit; überhaupt macht das Ganze den Eindruck, daß man nirgends Zusammengehörigkeit voraussetzen darf, wo sie sich nicht deutlich nachweisen läßt. Eins der ältesten Stücke der jüdischen Sibyllendichtung ist jedenfalls schon wegen seiner frühen Erwähnung das erste größere Stück des dritten Buches, das an die Erzählung vom babylonischen Thurmbau die griechische Theogonie als Geschichte eines menschlichen Königshauses anknüpft. Im zehnten Geschlechte nach der Sintflut herrschen über die dreigeteilte Erde Kronos, Titan und Japetus (vgl. biblisch: Sem, Ham, Japhet). Als die Edelsten der Menschen werden sie nach Uranus und Gaia (Himmel und Erde) benannt. Aber nach des Vaters Tode bricht zwischen Kronos und Titan Streit um die Weltherrschaft aus. Dieser Streit wird zunächst durch Vermittlung von Rhea, Gaia, Aphrodite, Demeter, Hestia und Dione wieder beigelegt und dem Kronos die Herrschaft übertragen. Aber weil Titan Nachfolger sein soll, darf Kronos keinen Sohn aufziehen und jeder ihm geborene Sohn wird von den Titanen zerrissen. Trotzdem weiß Kronos Gemahlin die drei Söhne Zeus, Poseidon und Pluton zu verbergen. Aber die Titanen erfahren es und Kronos und Rhea werden unter der Erde festgebunden. Die drei Söhne ziehen gegen die Titanen,

ihre Eltern zu rächen: das ist des Krieges Anfang bei allen sterblichen Menschen. Zum Schlusse wird die Sage an die wirkliche Geschichte angeknüpft. Das scheint aber ein späterer Zusatz zu sein, da er vom ägyptischen Standpunkte aus die Reihe der über Ägypten mächtigen Weltreiche vorführt und als letztes das römische Weltreich nennt. Das geht vor der Zeit Cäsars nicht wohl an und wir haben auch sonst Anlaß, eine Überarbeitung dieser Orakel aus der Zeit nach Cäsars Tode anzunehmen. Das vorgeführte Stück selbst berührt sich durch seine Vermengung jüdischer und hellenischer Anschauung mit der früher gekennzeichneten Geschichtschreibung des Kleodemus (Malchus); es will gleichzeitig aufklärerisch und versöhnlich wirken. Es stellt einen gewissen Wahrheitsgehalt der griechischen Sage fest und verbindet ihn mit der reineren Weltanschauung des Judentums.

An dieses Stück reiht sich ein anderes, das sich selbst in seiner Zeitlage genügend kennzeichnet. Auch hier wie in der Überleitung werden die Weltreiche aufgezählt, die nach einander sich ablösten. Nur drei Reiche werden genannt: das Haus des Salomo, das über Syrien, Kleinasien und die Perser regierte; die Hellenen bezw. Macedonier und endlich das vielköpfige Reich vom hesperischen Meere, womit natürlich die Römer gemeint sind. Ihre Vorherrschaft dauert, bis das Maß ihrer unnatürlichen Sünden voll ist. Dieser Zeitpunkt tritt ein in der siebenten Regierung eines ägyptischen Königs, der sein Geschlecht von Hellenen ableitet. Dann wird das Volk des großen Gottes wieder stark sein und allen Sterblichen ein Führer zum Leben werden.

Der siebente Ptolemäer (hellenisch-ägyptischer König) ist Ptolemäus Physkon, der von 145—117 v. Chr. allein regierte. Daß die Römer für den Dichter, der wegen seiner Ptolemäerzählung wohl in Ägypten zu suchen ist, so sehr in den Vordergrund treten, erklärt sich wohl aus der Größe ihrer damaligen Eroberungen, da ihnen Kleinasien, Macedonien, Griechenland, das Gebiet der Karthager, bald auch Spanien mittelbar oder unmittelbar gehörte. Und Ägypten selbst hatten sie bereits gegen Antiochus Epiphanes in ihren gefährlichen Schutz genommen. Fragt man sich, wie die Juden grade damals auf ein mächtiges Erstarken zu einem die früheren Reiche ablösenden Weltreiche hoffen mochten, so bietet sich ganz von selbst das große Ereignis der Ernennung des Hasmonäers Simon zum Hohenpriester und Volksfürsten als Lösung dieser Frage dar. Aus diesen Erwartungen eines ägyptischen Juden mag man die Stimmung bemessen, die damals in Palästina selber lebendig war.

Nach einigen wohl absichtlich dunkel gehaltenen Versen folgt nun eine glänzende Lobpreisung des Judentums:

„Weitgebaut ist eine Stadt auf asiatischem Boden:
Aus ihr stammt fürwahr das Geschlecht der gerechtesten Menschen,
Die stets edel zu denken und recht zu handeln bestrebt sind.
Weder der Kreislauf der Sonne noch der des Mondes bewegt sie,
Nicht um gewaltige Werke der Erde sind sie bekümmert,
Noch um die Tiefe der Wasser in Ozeans bläulichen Fluten,

Nicht um Vorzeichen beim Nießen, noch Vogelschauergeschäfte,
Nicht um Seher, nicht um Quacksalber, noch Geisterbeschwörer,
Nicht um den thörichten Trug bauchrednerischen Geschwätzes.
Sterne lesen sie nicht weissagend gleich den Chaldäern;
Sterne berechnen sie nicht: denn das führt alles nur irre,
Was die thörichten Menschen im Lauf des Tages ergrübeln,
Ihren Witz bewährend an wenig nützlicher Arbeit
Und in Irrtum brachten sie nur leichtgläubige Menschen.
Daraus sind gar viele Leiden den Menschen erwachsen.
Weil sie abirrten vom rechten Weg und redlichem Handeln.
Aber bekümmert sind jene um Redlichkeit und um Tugend,
Keine Geldgier ist da, die tausend Übel gebieret
Für die sterblichen Menschen und Krieg und endlosen Hunger.
Rechtschaffen ist ihr Maß auf dem Lande und in den Städten
Und nicht wider einander vollbringen sie nächtlichen Diebstahl,
Treiben die Herden nicht weg der Rinder, Schafe und Ziegen.
Nicht verrückt die Grenzen des Feldes der Nachbar dem Nachbarn,
Und der reichbegüterte Mann bedrängt nicht den ärmern,
Noch bedrückt er Witwen; im Gegenteil leistet er Beistand;
Immerdar unterstützend mit Wein, mit Öl, mit Getreide,
Immerdar gütig und hilfreich dem Eigentumslosen im Volke.
Ja, den Armutgedrückten giebt er einen Teil seiner Ernte,
Treu nach des großen Gottes Gebot, dem Lied des Gesetzes:
Denn der Himmlische schuf für alle gemeinsam die Erde."

Stolzer kann sich das Judentum kaum je seiner wertvollen Eigenart im Rate der Völker bewußt geworden sein, als es in diesen Versen der Sibylle geschieht. Die sittliche Art des Judentums wird dem Heldentum und der wahren oder vermeintlichen Wissenschaftlichkeit anderer Völker gegenüber gerühmt. Dabei ist freilich — und das ist für das hellenisierende Judentum überaus bedeutsam — der eigentliche Kernpunkt jüdischer Eigenart, das unbedingte Vertrauen auf Gottes Schutz, gar nicht erwähnt. Und doch ist die Gewißheit der Treue Gottes der Quellpunkt nicht nur für alle andern sittlichen Eigenschaften des israelitischen Gottes, sondern auch für alle sittlichen Forderungen dieses Gottes an das israelitische Volk. Aber dieser Grundgedanke jüdischer Weltanschauung und jüdischen Lebens mußte ohne tiefergreifende Auseinandersetzung dem heidnischen Leser in seinem Werte unverständlich bleiben, während der Vorzug sittlicher Volksbildung vor dem eigensüchtigen Genußleben der Heidenwelt durch einfachen Vergleich anschaulich wurde. Übrigens sind die angeführten Verse ganz augenscheinlich das Vorbild gewesen, nach welchem Vergil in seiner Äneis den toten Anchises seinem in die Unterwelt gestiegenen Sohne Äneas den weltgeschichtlichen Beruf des Römertums vorher verkündigen läßt.

An diese Apologie des Judentums reiht sich eine geschichtliche Weissagung, in deren messianischem Schlusse als heidnische, dem Gottesvolke huldigende Herrscher alle Könige der Perser genannt sind. Hierunter wird man nur Parther verstehen können und man muß als Entstehungszeit dieses Bruchstückes demgemäß eine Zeit annehmen, in welcher dieses Volk den Juden in

ganz besonderer Weise nahe getreten war; das fällt aber über den bisher von uns behandelten Zeitraum hinaus.

Dann folgen Einzelweissagungen gegen bestimmte Länder und Städte nach Art der bei den Propheten so häufigen Drohrede. In der Drohrede gegen Ägypten wird das Ende zur Zeit des siebenten Herrschers, also Ptolemäus Physkon erwartet; Gaza heißt noch ganz glücklich, es scheint also sein Gebiet von Jonathan noch nicht verwüstet zu sein; Asien ist Rom zinsbar und viele Asiaten sind in Italien zu Sklavendiensten verwendet. Die prophetische Drohung läuft nur darauf hinaus, daß dieses Verhältnis zwischen Asien und Rom einst umgekehrt werden solle. Dann folgen weitere bruchstückartige Drohreden, die einmal gradezu die Form eines apokalyptischen Rätselspruches annehmen. In geheimnisvoller Weise scheint hier die ganze Geschichte der seleucidischen Thronstreitigkeiten von Antiochus IV. bis auf Trypho angedeutet zu sein, so daß also auch dieses Stück in der ersten Zeit des Hasmonäers Simon abgefaßt wäre. Dahin führt auch die bald darauf folgende Erwähnung der Zerstörung Karthagos und Korinths, die bekanntlich beide 146 v. Chr. von den Römern erobert wurden. Endlich schließt sich hieran eine freilich auch nicht allseitig zusammenhängende, sondern in mancherlei Absätzen verlaufende Mahnrede an Hellas, womit offenbar die ganze macedonisch-hellenische Welt gemeint ist. Ihr wird allerlei Not geweissagt, besonders Kriegsnot; es scheint vor allem an römische Unterdrückung gedacht zu sein. Aber unter Ptolemäus Physkon soll ein asiatischer König das ägyptische Reich zerstören und darauf hin das messianische Reich beginnen, da Hellas die Thorheit seiner anderthalb Jahrtausende alten Menschenverehrung erkennt und am großen Altar zu Jerusalem Opfer darbringt, auch sich entschließt, fernerhin nach dem Gesetze des höchsten Gottes zu leben. Dazwischen kommt auch einmal die seit Ezechiel geläufige Vorstellung zum Ausdruck, daß die Völkerwelt, nachdem der Messias — ein von Osten kommender König — unter ihr Frieden gestiftet und sein eigen Volk zu wunderbarem Wohlstand und Glück geführt hat, aus Neid gegen das neuaufstrebende Reich zu Felde zieht. Aber Gott bricht in furchtbarer Vernichtung den Übermut der Feinde vor den Thoren Jerusalems und jetzt ist nicht nur für das Volk Gottes ein dauernder Friede geschaffen, sondern auch die fernen Länder sehen sich jetzt veranlaßt, zur Huldigung und zur Übernahme des Gesetzes Abordnungen nach Jerusalem zu senden. Jedenfalls lassen diese Weissagungen erkennen, daß die Prophetie in Israel während der hasmonäischen Epoche so wenig als irgend jemals sonst ausgesetzt hat und daß die Zukunftshoffnungen der Juden mit der Neugründung ihres Staatswesens unter Simon einen mächtigen Aufschwung genommen haben. Aber bemerkenswert ist namentlich, daß sich diese Prophetie nicht sowohl an das jüdische Volk als vielmehr an die hellenische Welt richtet. Große Abschnitte sind unmittelbar von der Absicht eingegeben, die Unvernunft des Heidentums und die Vernunftmäßigkeit einer monotheistischen Gottesverehrung den Heiden selbst klar zu machen. Das gilt

namentlich von den beiden offenbar zum dritten Buche gehörigen, jetzt aber von ihm losgerissenen und unsern Ausgaben meist vorgedruckten Fragmenten. Hier wird die Ewigkeit und Eigenartigkeit Gottes im Unterschiede von allem Geschaffenen in einer an den Koran erinnernden Schärfe ausgedrückt:

„Ihn, den alleinigen Gott verehrt als Herrscher des Weltalls,
Ihn, der allein in Ewigkeit ist und von Ewigkeit her war,
Aus sich selber gezeugt, nicht geboren und alles beherrschend!“

Dem wird der Polytheismus, speziell der ägyptische, als dicker Aberglaube entgegengestellt:

„Schlangen betet ihr an und Hunde und Katzen, ihr Thoren,
Vögel verehret ihr auch und kriechende Tiere der Erde,
Göttergebilde aus Stein, von Händen gefertigte Bilder,
Aufgeschüttet Gestein an den Wegen, solches verehrt ihr!“

Etwas Ähnliches finden wir ja schon bei dem zweiten Jesaja, wenn er den Versuch macht, den Cyrus von seinem persischen Dualismus zum jüdischen Monotheismus zu bekehren. Aber dort soll Cyrus die Wahrheit des jüdischen Glaubens erkennen, um das jüdische Volk aus seiner Verbannung zurückkehren zu lassen. Hier aber ist die Bekehrung selbst der letzte Zweck des Propheten. Und nicht an einen oder den andern, sondern an das hellenische Heidentum als solches richtet sich die Mahnrede. Dabei fällt durchgehends auf, daß die Forderung des Gottvertrauens vollkommen fehlt und die eigentlich religiöse Erkenntnis sich auf die Überzeugung von der Einheit Gottes beschränkt, während der sittliche Vorzug des Judentums gegenüber den Gewohnheiten der Heiden in möglichst helles Licht gesetzt wird. Das Fehlen der Forderung des Gottvertrauens, ohne welches doch wahre israelitische Sitte gar nicht gedacht werden kann, hat freilich einen tieferen Grund. Der Israelit vertraut auf Gott, weil er zu Gottes auserwähltem Volke gehört. Nur seinem Volke hat Gott Treue zugesagt; nur wer zu diesem Volke gehört, darf Gott wahrhaft trauen. Also muß der Heide entweder in die Volksgemeinschaft Israels eintreten oder kann kein rechtes Vertrauen auf den Gott Israels setzen. Da man das erste (den Eintritt in die Volksgemeinschaft Israels) den Heiden nicht zumuten mochte, so schwieg man folgerecht die Forderung des Gottvertrauens tot. Es kam noch hinzu, daß man seit Esra die Religion vom Gesetzesstandpunkte aus sich zu betrachten gewöhnt hatte nach dem Grundsatze: Thue das, so wirst du leben, während der altisraelitische Gedanke von Gottes unwandelbarer Treue gegen Israel, der eigentliche Hebel echtisraelitischen Gottvertrauens, in den Hintergrund gedrängt war. Daher kam es, daß eine so abgeblaßte jüdische Missionspredigt an die Heidenwelt, wie sie in diesen ältesten Sibyllinen vorliegt, überhaupt möglich war. Daß sie schon damals auch Erfolg unter der Heidenwelt gehabt hat, ist sicher anzunehmen. Diese philosophisch-religiöse Predigt kam dem Geschmacke der gebildeten Heidenwelt jener Tage sehr gelegen. Aber bestimmte Angaben über den Erfolg dieser Judenmission finden sich für diese Zeit nicht.

Von weit größerem religiösen Werte als alles, was wir bisher an schriftstellerischen Erzeugnissen unseres Zeitraumes vorgeführt haben, ist das einzige Werk, das uns noch zu besprechen übrig bleibt, die sogenannte Weisheit des Salomo. Insofern auch es den heidnischen Götzendienst bekämpft, berührt es sich inhaltlich mit den sibyllinischen Weissagungen. Aber es greift in dieser Bekämpfung tiefer als die Sibyllinen, sofern es auf die Entstehung des heidnischen Götzendienstes eingehend achtet. Es leitet ihn einmal aus der Verehrung der Bilder Verstorbener, dann aus der Verehrung der Königsbilder, endlich aus dem Ehrgeize der Künstler ab. Aus diesem Irrtum in der Gotteserkenntnis werden dann die sittlichen Verirrungen des Heidentums abgeleitet. An anderer Stelle ist es die Schönheit der Geschöpfe Gottes, die zur Anbetung ihrer äußeren Gestalt verführte, während sie grade zur Bewunderung des Schöpfers die Herzen hätte anregen sollen. In der Schilderung der Thorheit der Anbetung der dem Menschen untergeordneten toten Natur statt des allmächtigen Gottes schließt sich die Weisheit aufs Engste an den zweiten Jesaja an. Die schriftstellerische Adresse, an die sich das Buch ausdrücklich richtet, sind die Richter auf Erden, Könige, die über die Massen der Heiden erhoben sind. Als redend wird nicht ausdrücklich, aber in leichtverständlicher Andeutung, König Salomo eingeführt. Daß er nicht genannt ist, entspricht einer durchgeführten Gewohnheit des Schriftstellers, biblische Geschichte ohne Nennung biblischer Namen zu besprechen. So wird die Patriarchengeschichte und die Geschichte der Israeliten bis auf Mose behandelt. Das setzt freilich eigentlich eine Kenntnis der biblischen Geschichte voraus, wie sie von den angeredeten heidnischen Machthabern nicht zu erwarten war. Thatsächlich hat also das Buch seine Leser wohl jedenfalls von Anfang an mehr in der jüdisch-gebildeten Welt als im Heidentum gefunden. Es ist nun leicht, den allgemeinen Charakter des Buches zu bestimmen. Ähnlich wie der Prediger Salomo hält es sich ungefähr in der Mitte zwischen prophetischer Rede und philosophischer Abhandlung. Mit der jüdischen Spruchlitteratur berührt es sich nur insofern, als in den salomonischen Sprüchen und im Spruchbuche des Siraciden mehrfach ähnliche, den Spruchcharakter verleugnende, erbaulich-philosophische Abhandlungen eingeschoben sind. Auch der grundlegende Begriff der göttlichen Weisheit ist in unserem Buche wesentlich derselbe, wie in den beiden letztgenannten Sammelwerken. Eine Aufforderung, sie sich anzueignen, ist das Thema des ganzen Buches. Sie lehrt den Menschen die Dinge der Welt recht kennen und recht gebrauchen; denn sie ist die Werkmeisterin des Weltalls. Ihrem Geiste wird Allgegenwart und Allwissenheit zugeschrieben; „sie ist ein Hauch der Kraft Gottes, ein reiner Ausfluß der Herrlichkeit des Allmächtigen; — sie ist eine Ausstrahlung ewigen Lichtes, ein fleckenloser Spiegel der Wirksamkeit Gottes, ein Bild seiner Güte". „Sie vermag alles"; „sie macht Wohnung in heiligen Seelen, macht die Menschen zu Lieblingen Gottes und zu Propheten; denn Gott liebt nur, wer mit der Weisheit zusammenwohnt"; „sie ordnet alle Dinge recht". Sie lebt

mit Gott vereint: denn sie ist eingeweiht in das Wissen Gottes und erwählt sich seine (d. h. die ihm wohlgefälligen) Werke. Sie giebt dem Menschen Ehre, unsterblichen Ruhm und Einfluß; sie ist die Genossin auf Gottes Thron; sie leitet auch die Schicksale der Völker; einmal tritt in dieser letztgenannten Thätigkeit statt ihrer auch Gottes allmächtiges Wort hervor, das ähnlich wie sie selbst zwar als von Gott ausgehende, aber doch wesentlich selbständige Größe gedacht ist.

Diese Hochstellung der göttlichen Weisheit, wie sie bei dem Siraciden, in den Sprüchen und der Weisheit Salomos vorliegt, geht offenbar zurück auf die Erkenntnis der durchgängigen Zweckmäßigkeit der geschaffenen Dinge und der daraus fließenden Forderung, die Dinge ihrem eigenen Zwecke gemäß zu gebrauchen und selber bestimmungsgemäß zu leben. Das ist eine der Heiligkeit des israelitischen Gottesbegriffes durchaus entsprechende Weiterbildung. Aber sie ist wie fast sämtliche neue Gedankenbildungen, die in dieser Zeit innerhalb der israelitischen Religionsgeschichte auftauchen, nicht ohne Einfluß der hellenischen Welt zustande gekommen. Es ist griechische, speziell stoische Lehre, daß allem Geschaffenen eine gewisse Vernunft inne wohne und daß der vernünftige Mensch dieser in den Dingen selbst liegenden Vernunft gemäß zu leben habe. Man kann ohne Übertreibung behaupten, daß der ursprüngliche Israelitismus die Natur immer nur als Mittel geistiger Zwecke wertgeschätzt hat; wenn sich jetzt eine andere Art der Betrachtung geltend macht, wenn auf Schönheit und zweckmäßigen Bau der Pflanzen- und Tierwelt z. B. geachtet wird, so ist der Einfluß griechischen Denkens auf israelitische Betrachtungsweise gar nicht zu verkennen. Das ist freilich wieder nur infolge der Umgestaltung des jüdischen Glaubens seit Esra möglich geworden. Solange Jahve im Wesentlichen als Gott des Volkes Israel galt, hatte man wenig Grund, über sein Verhältnis zur Naturwelt nachzudenken; seitdem er als gesetzgebender Gott die Lebensführung der einzelnen Menschen in erster Linie zu regeln schien, hatte er das Gebiet seiner Wirksamkeit von dem Interessenkreise des Volkes Israel auf die ganze Schöpfung erweitert und es war nur sachgemäß, wenn das religiöse Interesse seitdem die Naturwelt genauer als bisher in den Bereich seiner Betrachtungen zog. Aber noch eine andere Seite dieser neuen religiösen Gedankenbildung will beachtet sein. In den Sprüchen und in der Weisheit Salomos steht der Gedanke der über die ganze Welt ausgegossenen Weisheit durchaus in der Abhängigkeit des Gottesgedankens. Gott hat alle Dinge weislich geordnet und der Mensch ist nur weise, sofern er seinen Willen in den Dienst der Absichten Gottes stellt. Aber es ist nicht zu verkennen, daß diese Gedankenreihe sofort ein ganz anderes Aussehen gewinnen mußte, sobald die Betrachtung der Natur das Gefühl der Abhängigkeit von Gott überwog. Es war ein kleiner, aber sehr bedeutungsvoller Schritt, wenn die göttliche Weisheit in der Welt und ihrer Regierung den Menschen nicht mehr eigentlich auf den Schöpfer selbst hinleitete, sondern ihn so in Anspruch nahm, daß er vor Betrachtung der innerweltlichen Gottes-

offenbarung dem überweltlichen Gott sich entfremdete. Diesen Schritt hat das alexandrinische Judentum später in seinem bedeutendsten Vertreter wirklich vollzogen.

Berührt sich die Weisheit Salomos in der soeben genannten Gedankenreihe mit dem Stoicismus, dem sie sogar seine Terminologie teilweise abgeborgt hat, so entlehnt sie ihre Anschauung über Unsterblichkeit ähnlich wie Pseudophokylides der platonischen Philosophie. Nicht nur geht nemlich durch das ganze Buch der Gedanke, daß der, welcher die Gebote der Weisheit hält, der Unvergänglichkeit teilhaftig ist, es heißt auch gradezu: „Unvergänglichkeit macht, daß man Gott nahe ist" und im Unterschied gegen die seit der Makkabäerzeit in Palästina heimische Auferstehungslehre tritt in der Weisheit Salomos überall der Gedanke eines seligen Fortlebens im Jenseits hervor. Übrigens entspricht es dem ganzen Charakter des Buches, daß auch diese Vorstellungen an biblische Gedankenreihen angeknüpft werden: „Gott hat den Menschen zur Unvergänglichkeit geschaffen und zum Bilde seiner eigenen Eigenart machte er ihn; durch des Teufels Neid kam der Tod in die Welt; es erfährt ihn, wer zum Erbteile jenes gehört." Es soll nur kurz darauf hingewiesen werden, daß die christliche Dogmatik der alten Kirche ganz wesentlich auf den hier zum ersten Male ausgesprochenen Anschauungen ruht. Die Grundform dieser Dogmatik ist: Wie kann die dem Menschen anerschaffene, seine Gemeinschaft mit Gott bedingende, durch Teufelsbetrug und Sündenfall verlorne Unvergänglichkeit den Menschen wieder gewonnen werden? Auch der Ansatz zu der später dogmatisch fixierten Antwort auf diese Frage findet sich im Buche der Weisheit bereits vor, nemlich eben in jener Lostrennung der über die Welt ausgegossenen göttlichen Weisheit von Gott selbst.

Der Überblick über die geistigen Erzeugnisse des zuletzt von uns besprochenen Zeitraums zeigt auf das Deutlichste, daß Grenzen zwischen hellenistischem und nichthellenistischem Judentum im Grunde gar nicht anzugeben sind, weil selbst in diesem Zeitraum jüdischer Reaction der Hellenismus auch in Palästina immer die übermächtige geistige Bewegung war, der man wohl einzelne Lebensgebiete zu entziehen versuchte, von der man aber innerlich doch durchaus beherrscht wurde. Seine Religion hat das Judentum dem Hellenismus gegenüber behauptet; aber eine gewaltige Umgestaltung der religiösen Gedankenwelt des Judentums ist der auf das Judentum damals mächtig einwirkenden hellenischen Denkweise zu verdanken. Diese Umgestaltung hat viel dazu beigetragen, daß aus dem Judentum eine Weltreligion grade für indogermanische Völker hervorgehen konnte.

Viertes Capitel.

Der Untergang des Hasmonäerhauses und Herodes der Große.

1. Der Thronstreit nach Alexandras Tode und die Einmischung des Pompejus.

Als Alexandra-Salome im Jahre 69 v. Chr. starb, hatte Aristobul, ihr jüngerer Sohn, sich bereits in den Besitz einer großen Reihe fester Plätze gesetzt und der Hohepriester Hyrkan II., der jetzt auch König werden sollte, sah sich sofort zum Kampfe gegen seinen Bruder genötigt. Das Ende dieses Kampfes war leicht vorauszusehen. Aristobul war thatkräftig, aufgeschlossen, begeistert für die große kriegerische Vergangenheit seines Geschlechtes und auf seiner Seite standen alle die, welche für das Volk Israel noch etwas anderes wünschten, als daß es in eng gesetzlichem Leben verkümmere; dagegen war Hyrkan II. der willige Zögling der Pharisäer, die von weltlichem Glanze Israels nur als von dem verheißnen Gnadengeschenke Gottes träumten, aber die Heraufführung solch goldner Zeit mit den Mitteln irdischer Klugheit und Gewalt verschmähten. Für einen Kampf um weltliche Macht hatten sie also nur ein halbes Herz. So verlief der Streit beider Brüder zunächst für Hyrkan II. überaus schmählich. Als die Heere bei Jericho in der Jordanebene auf einander stießen, gingen Hyrkans Soldaten schaarenweise zu Aristobul über. Hyrkan floh geschlagen zurück nach Jerusalen und gewann daselbst eine feste Stellung, nachdem er seine Gegner in den Tempelvorhof gedrängt und hier gefangen genommen hatte. Sehr zu statten kam ihm aber nun, daß Aristobuls Familie schon von seiner Mutter in Jerusalem festgehalten worden war. Um dieser Gefangenen willen, mußte sich Aristobul trotz seines Sieges zu verhältnismäßig gelinden Friedensbedingungen verstehen. Nur auf die Herrscherstellung und hohepriesterliche Würde mußte Hyrkan verzichten; im Übrigen sollte ihm kein Leid geschehen. Mit der Person des Herrschers wechselte freilich das Regierungssystem. Die Zeiten des ersten Aristobul und des Alexander Janai schienen wiederkehren zu sollen. Der unter Alexandra auf die Grenzfestungen verpflanzte jüdische Adel kehrte nach Jerusalem zurück, das Vorwiegen des religiösen Elementes wurde beschränkt. Damit waren zweierlei Menschen notwendig unzufrieden. Einmal die pharisäischen Führer, die mit dem Gesetze sich selbst in den Hintergrund gedrängt sahen und dann die fremden Feldherrn, die Alexandra aus Frömmigkeit an die Spitze ihrer Soldtruppen gestellt hatte, da die Beschäftigung mit dem Gesetze der Israeliten eine eigene Kriegführung unmöglich zu machen schien. Diese Fremdlinge hatten

jetzt allen Grund, für die Fortdauer ihres Einflusses zu fürchten, sobald die unter den früheren Königen herangebildeten sadducäischen Führer wieder an die Spitze der Staatsgeschäfte traten. Zu den also Mißvergnügten gehörte auch ein gewisser Antipater von idumäischer Abkunft, dessen Vater schon von Alexander Janai und nachher von Alexandra mit der Verwaltung Idumäas beauftragt worden war und sich mit den benachbarten östlichen und westlichen Völkerschaften (Arabern, Gaza und Askalon) durch allerhand Gefälligkeiten in gutes Einvernehmen zu setzen gewußt hatte. Der junge Antipater sah durch den Sturz Hyrkans II. seinem brennenden Ehrgeize eine herbe Enttäuschung bereitet. So war es nur verständlich, wenn er vor allen über die Verletzung der Rechte Hyrkans bittere Klage führte und denselben auf jede Weise wieder zur Herrschaft zu bringen suchte. Er war es, der Unterhandlungen zwischen Hyrkan II. und dem Araberkönige Aretas vermittelte und schließlich Hyrkan zur Flucht von Jerusalem weg zu diesem Könige bewog. Aretas wollte auch wirklich den Kampf gegen Aristobul II. aufnehmen, doch mußte ihm Hyrkan zuvor die Abtretung von zwölf Städten, die Alexander Janai den Arabern weggenommen hatte, versprechen. Die meisten dieser Städte hat man östlich und südlich vom Toten Meere zu suchen.

Auf diese Versprechungen hin zog Aretas gegen Jerusalem und konnte nach einer siegreichen Schlacht Aristobul in seiner Hauptstadt einschließen. Da ihn seine Anhänger großenteils verließen, mußte sich Aristobul gleichfalls nach fremder Hilfe umsehen. Es war verhängnisvoll, daß grade jetzt der römische Legat Scaurus im Auftrage des in Armenien gegen Tigranes kämpfenden Pompejus nach Damaskus gekommen war und so die schon oft begehrte und versprochne, aber noch nie wirksam gewordne römische Bundesgenossenschaft wahr machen konnte. Zu ihm sandte Aristobul Boten, die sich ohne Zweifel als Gesandte des rechtmäßigen Judenkönigs darstellten und von ihm Beistand gegen die Araber und den Verräter Hyrkan begehrten. Gleichzeitig kamen nun freilich auch Boten von Hyrkan und Aretas, die das Thronrecht Hyrkans II. klarzulegen und die Hilfleistung der Römer für sich zu gewinnen suchten. Aber selbst wenn Scaurus die Rechtsfrage geprüft hätte, mußte es ihm doch politisch richtiger erscheinen, den in Jerusalem herrschenden Aristobul als den von seinem Volke vertriebenen und von den Arabern beschützten schwachen Hyrkan zu verteidigen. Der Sieg Hyrkans hätte damals nur die Oberherrschaft des nabatäischen Araberreiches über Palästina bedeutet; den Römern aber mußte es wertvoll sein, wenn die einzelnen kleinen syrischen Reiche so lange selbständig blieben, bis die Zeit kam, sie dem eigenen großen Weltreiche einzugliedern. Schlossen sie sich unter einander enge zusammen, so war ihre Feindschaft gefährlich, ihre Unterwerfung weit schwieriger. Demgemäß erhielt Aretas von Scaurus den strammen Befehl, die Eroberung Jerusalems aufzugeben; wenn er nicht gehorche, werde man ihn als Feind des römischen Volkes betrachten.

Der Abzug des Aretas hinderte nun aber Aristobul keineswegs ihm nachzusetzen und ihm eine schwere Niederlage beizubringen, wobei auch ein Bruder

des Antipater um sein Leben kam. Durch die Beute, die hier gemacht wurde, mochte sich Aristobul für die den Römern bezahlten Gelder entschädigen. Denn umsonst hatte Scaurus nicht in fremde Verhältnisse eingegriffen. Aber die römische Freundschaft kam dem jüdischen Könige bald noch theurer zu stehen. Pompejus selber zog durch Syrien allmählich heran. Nachdem er in weitem Kreis umherziehend erst die kleinen Städte Apamea, Lysias, Heliopolis, Chalkis, Pella teils unterworfen, teils zerstört hatte, zog er gegen Damaskus, das ihm seine Thore öffnen mußte. Schon unterwegs waren ihm dreierlei jüdische Gesandte entgegengekommen, die Boten der beiden Thronbewerber und eine Abordnung, die erklärte, daß die Juden überhaupt nur Gott zum Könige haben wollten und gewohnt seien, den Priestern dieses Gottes, nicht aber einem irdischen Könige zu gehorchen. Im Auftrage Hyrkans war vor allen Antipater, im Auftrage Aristobuls ein gewisser Nikodemus erschienen. Pompejus verlangte die persönliche Anwesenheit beider Thronbewerber. Er wollte die Leute kennen lernen, bevor er sich für den einen oder andern entschied. Von den Gründen, die beide vorbrachten, erscheint namentlich die Anklage Hyrkans gegen Aristobul merkwürdig, er habe auf dem Meere das Seeräuberunwesen begünstigt. So deutlich das auf die bekannten Heldenthaten des Pompejus anspielt, so wenig kann es rein aus der Luft gegriffen sein. Es ist auch sehr glaublich, daß ein so gewinnfreudiges Volk, wie die damaligen Juden, an diesem Erwerbszweige nicht unbeteiligt vorüberging. Pompejus erklärte, nachdem er sich die Sachlage hatte auseinandersetzen lassen, er wolle selbst nach Jerusalem kommen und die Angelegenheiten ordnen; zuvor müsse er aber mit den Nabatäern ins Reine kommen. Offenbar wollte er ebenso wie Scaurus eine nähere Verbindung des nabatäischen Reiches mit Judäa unmöglich machen, dann aber den Wunsch der Juden erfüllen, die nur einen Hohenpriester, keinen König begehrten. Damit war denn auch die Personenfrage entschieden. Die hohepriesterliche Würde taugte allein für den rechtmäßigen Besitzer Hyrkan II., der zugleich durch seine ganze Art dafür bürgte, daß von ihm keine Ruhestörungen ausgingen. Trotzdem zeigte sich Pompejus grade gegen Aristobul II. besonders liebenswürdig; er fürchtete von ihm durchschaut und in seinem Handeln gehindert zu werden. Darin verrechnete er sich nicht. Pompejus hatte den Wunsch geäußert, die beiden Brüder möchten bis auf Weiteres in Damaskus warten. Aber Aristobul wußte zu entkommen und eilte nach Judäa. Das war ein deutliches Merkmal seiner Absichten. Nun galt es, sich für den Kampf mit den Nabatäern den Rücken frei zu halten. Über Pella und die Jordanfurt bei Skythopolis (Beth-sean) eilte Pompejus in das judäische Gebiet; er hatte sein Heer durch syrische Hilfstruppen noch verstärkt. So kam er nach dem als Geburtsort des Verräters Jesu Christi bekannten Karioth (griechisch: Koreai), wo eine hochgelegne starke Burg Alexandreia lag, so genannt ohne Zweifel nach ihrem Erbauer Alexander Janai. Auf sie war Aristobul II. geflüchtet, während sein Bruder Hyrkan II. im Heere des Pompejus war. Durch mehrfache Verhandlungen ließ sich

Aristobul bestimmen, notgedrungen seine Burgen dem Pompejus zu öffnen; dann eilte er nach Jerusalem, um sich die Hauptstadt zu retten. Pompejus rückte ihm nach, lagerte vorher noch bei Jericho und zog dann von Osten her gegen die Stadt. Jetzt versprach Aristobul die Zahlung eines Tributes und die Übergabe Jerusalems. Aber als Gabinius im Auftrage des Oberfeldherrn Einlaß begehrte, fand er trotzdem verschlossene Thore und auch von Geldzahlung wollte man nichts wissen. So wurde Aristobul, der auch hier die Verhandlungen persönlich geführt hatte und im Lager zurückgehalten worden war, festgesetzt und der Sturm auf die Stadt beschlossen. Da brach innerhalb der Mauern ein Zwist aus; denn die pharisäische Partei wollte den Kampf gegen den rechtmäßigen Hohenpriester nicht aufnehmen und sah in den Römern durchaus keine Feinde, sondern Beschützer des gesetzlichen Zustandes. Da nun außerdem Leben und Habe bei einem solchen Kampfe auf dem Spiele stand, so ist es sehr begreiflich, daß sich die Vaterlandsverteidiger diesmal in der Minderheit befanden und auf das Tempelgebiet beschränkt wurden, während die Stadt dem römischen Heere noch vor dem Beginne des Sturmes ihre Thore öffnete. Doch hatte man vorher die Brücke, die über das Käsemacherthal weg nach dem Tempel führte, abgebrochen. So war dem Tempelberge eigentlich nur von Norden her beizukommen; aber auch hier war er mit Graben, Mauer und Thürmen stark verschanzt. Pompejus ließ die umgebenden Waldungen zum Bau von Belagerungswerken plündern; auch aus Tyrus ließ er mancherlei Kriegswerkzeug kommen. Endlich glückte es seinen Wurfmaschinen, in die Mauern Bresche zu legen, und da auch der Graben infolge der Sabbatruhe der Juden von den Feinden hatte ausgefüllt werden können, drangen die Soldaten in das Heiligtum ein. Wenn der jüdische Schriftsteller, der uns hievon berichtet, dazu bemerkt, daß das Gesetz zwar die Notwehr dem Feinde gegenüber auch am Sabbat gestatte, dagegen jede Einwirkung auf eine das eigene Leben nicht unmitelbar gefährdende Thätigkeit des Feindes verbiete, so ist das nicht sowohl eine dem mosaischen Gesetze entnommene Vorschrift, als eine durch die Gewohnheit der Makkabäerkämpfe geheiligte Übung. Diese Übung bedeutet ein großes Zugeständnis vom Gesetzesstandpunkte an die Wirklichkeit der Dinge und doch ist auch sie noch gar wenig für ein geschichtlich regsames Volk brauchbar.

Es werden noch die Namen der römischen Offiziere genannt, die zuerst den eroberten Tempelbezirk betraten; es waren der Sohn Sullas, Faustus Cornelius, und zwei Centurionen, Furius und Fabius. Die eindringenden Soldaten trafen die Priester bei ihren Opfern beschäftigt, wie denn hervorgehoben wird, daß mitten in der Bedrängnis der Belagerung die täglichen Opfer ganz regelmäßig dargebracht wurden, nemlich bei Tagesanbruch und um drei Uhr des Nachmittags. Nach der Eroberung ließ sich nun Pompejus ein Versehen zu schulden kommen, das er, wie es scheint, sofort als solches erkannte und wieder gut machte. Er betrat nemlich mit dem Rechte des Siegers den unbetretbar heiligen Raum, hütete sich aber, irgend etwas von den heiligen Geräten oder dem Tempelschatze hinwegzunehmen. Vielmehr

befahl er sofort, das Heiligtum von der Entweihung zu reinigen, die gesetzlichen Opfer darzubringen und übertrug das Hohepriestertum an Hyrkan. Als er nun vollends die sadducäischen Führer mit dem Beile hinrichten ließ, waren die Frommen selbst mit der vorübergehenden Entweihung des Heiligtums ausgesöhnt und kaum ein gelinder Tadel über das Vorgehen des Pompejus entwindet sich ihren Lippen. In späterer Zeit da das Volk für die Herrschaft eines neuen Königsgeschlechtes vorbereitet wurde, ließ man die Schuld an diesem doch gewiß unglücklichen Ereignis lediglich auf die hasmonäischen Fürsten fallen, welche den fremden Mann herbeigeholt hätten. Und diese Anschauung entspricht ja auch ziemlich der Wahrheit.

Aber noch weit schwerer wog, als diese einmalige kurze Verletzung des frommen Gefühls, daß Pompejus die mühsam errungenen staatlichen Erfolge der Juden zu nichte machte. Jerusalem und sein Gebiet wurde wieder zinspflichtig und zur neugewonnenen Provinz Syrien geschlagen, die dem Legaten Scaurus übertragen ward. Und damit war es noch nicht genug. Die römische Oberherrschaft duldete zwar sehr gerne eine gewisse Freiheit der Selbstverwaltung; aber dieselbe durfte keine zu großen Gebiete umfassen, um nicht gefährlich zu werden. Daher war es eine merkwürdige Ironie, daß die Römer gerne bei ihren Unterwerfungen als Befreier auftraten. Diese Übung ist am bekanntesten aus der Geschichte der Unterwerfung der Balkanhalbinsel unter römische Oberhoheit; aber auch jetzt in Judäa schlug Pompejus dieses Verfahren ein. Er befreite nemlich alle die Städte von der jüdischen Herrschaft, welche schon früher nach griechischem Muster selbständig gewesen waren, natürlich unter der Bedingung, daß sie fortan gleichfalls zur Provinz Syrien gehörten und die Lasten römischer Provinzialen in mannigfacher Abstufung trugen. Dahin gehörten im nördlichen Ostjordanlande Gadara, Hippos, Dion und Pella, an der Jordanfurt, südlich vom Gennezaretsee Skythopolis, im Westjordanlande Samaria, das wenig bekannte Arethusa, Marescha im Südwesten Jerusalems, vor allem aber die Küstenstädte Dora, Stratonsthurm, Joppe und Jabne, endlich die philistäischen Städte Asdod und Gaza. Die Wegnahme der Küstenstädte war wohl die Strafe der gerügten Seeräuberei. Die Stadt Gadara gab Pompejus einem seiner Freigelassenen, Namens Demetrius, der aus ihr herstammte, zur Verwaltung, natürlich unbeschadet der Rechte des Statthalters von Syrien. In allen diesen Städten erwachte bald ein reges Leben, meistens von durchaus heidnischem Charakter. Unter römischem Schutze wurden einige derselben, wie grade Gadara und Gaza, wieder aufgebaut. Die Freude der Bevölkerung über das Vorgehen des Pompejus drückte sich in manchen Orten durch eine mit diesem Datum beginnende Jahresrechnung aus. Die Neugestaltung der Regierung im Einzelnen überließ dann Pompejus dem Legaten der Provinz Syrien, Scaurus. Da er nemlich selber als Oberfeldherr (Imperator) viele Provinzen unter sich hatte, überließ er die Verwaltung der einzelnen seinen Unterfeldherrn (Legaten), während die im Auftrage des Senats und der Consuln verwalteten Provinzen von Stellver-

tretern der letzteren (Proconsuln) regiert wurden. Pompejus ging nun von Jerusalem aus über Cilicien zur Feier des Triumphes nach Rom. Auch Aristobul II. und seine vier Kinder, zwei Söhne und zwei Töchter, schleppte er als Gefangene mit sich. Aber der ältere der beiden Söhne, der nach seinem Großvater Alexander hieß, wußte zu entkommen, der jüngere, Antigonus, wurde mit dem Vater und den Schwestern im Triumphe aufgeführt.

2. Die Verwaltung des Scaurus, Gabinius, Crassus und Cassius.

In Syrien unternahm nun Scaurus den Feldzug gegen Aretas, welchen Pompejus bereits vorhatte, als er durch die Abreise Aristobuls II. von Damaskus zum Kampfe gegen Judäa genötigt wurde. Scaurus hatte aber kein Glück. Die Hauptstadt des Araberreiches, die alte Edomiterstadt Sela, griechisch Petra, konnte er nicht erobern und obgleich die römischen Soldaten alles ausplünderten, trat doch bald in dem Heere ein Mangel an den nötigsten Lebensmitteln ein. Da mußte sich Hyrkan entschließen, die Feinde des Mannes, der einst für ihn vor Jerusalem gezogen war, mit allerhand Zufuhr zu unterstützen. Als dies nicht ausreichte und auch in dem ausgeplünderten Lande nichts mehr zu holen war, ging Antipater im Auftrage des Scaurus und unter dem Schutze der zwischen ihm und Aretas bestehenden Gastfreundschaft zu dem Araberkönige und brachte ihn dazu, daß er eine Summe von 300 Talenten zahlte, nach deren Entrichtung die römischen Truppen abzogen.

Bald darauf wurde Scaurus aus Syrien abberufen und an seine Stelle trat Gabinius, der uns ebenfalls schon aus der Geschichte der Eroberung Jerusalems durch Pompejus bekannt ist. Aber noch ehe Gabinius, der in der Zwischenzeit in Rom gewesen war, in Asien erschien, hatte der aus der Hand des Pompejus entwichene Sohn Aristobuls II., Alexander, sich in Judäa großen Anhang verschafft, den schwachen Hyrkan II. aus Jerusalem verdrängt, die Burg von Koreai (Karjoth) Alexandreion und die im Osten des Toten Meeres gelegene Burg Machärus befestigt, die erste, um sich gegen römisch-syrische, die zweite, um sich gegen arabische Angriffe zu sichern. Auch in Jerusalem wollte er die von Pompejus geschleiften Mauern wieder aufbauen. Doch wurde er hieran von den durch Pompejus in Jerusalem zurückgelassenen Römern gehindert. Gegen ihn zog nun Gabinius mit einer römischen Truppenmacht, die durch treugebliebene Juden und durch die unter Antipaters Führung ziehenden Idumäer verstärkt war. Nach einer siegreichen Schlacht in der Nähe Jerusalems griffen die Römer die einzelnen Burgen an. Am wildesten tobte der Kampf um das starke Alexandreion, bei dessen Belagerung sich der später berühmt gewordene Marcus Antonius auszeichnete. Inzwischen setzte Gabinius die von Pompejus eingeschlagene Politik fort und betrieb den Wiederaufbau der durch die hasmonäischen Fürsten zerstörten Städte. Auch Raphia im Süden Palästinas, Gamala im Osten, Apollonia und Anthedon im Westen erfreuten sich seiner Fürsorge.

Bald sah sich nun Alexander so in die Enge getrieben, daß er seine Burgen an Gabinius ausliefern mußte. Sie wurden geschleift. Dann gab Gabinius dem ganzen jüdischen Lande eine durchaus neue Verfassung. Er führte zwar Hyrkan nach Jerusalem, aber übertrug ihm nur die Sorge um das Heiligtum. Gerichtsbarkeit und Verwaltung legte er in die Hände von fünf Synedrien, von denen drei in dem eigentlichen Judäa waren: zu Jerusalem, Jericho und Gazara, eines in Galiläa: Sepphoris und eines im Ostjordanlande: Amathus. Der Zweck dieser Maßregel war offenbar die Verringerung der Bedeutung Jerusalems. Aber die römische Verwaltung verstand es ausgezeichnet, ihre Absichten mit den leisen Wünschen der Provinzialen zu vereinigen. Es ist schwerlich eine falsche, nur zu Gunsten der Römer verdrehte Auffassung der damaligen Verhältnisse, wenn der jüdische Schriftsteller Josephus am Schlusse seiner Darstellung dieser Verfassungsänderung sagt: „Mit Freuden sahen sich die Juden von der Herrschaft eines Einzigen befreit und von jetzt an einer aristokratischen Verfassung teilhaftig." Denn man wird wohl mit der Annahme Recht haben, daß seit der Trennung Johannes Hyrkans von der streng gesetzlichen Partei diese Abgesonderten (Pharisäer) immer mehr an Einfluß und Ansehen gewannen. Nun waren durch Alexandra und wieder durch Pompejus grade die Häupter der politisch regsamen Sadducäerpartei bei Seite geschoben oder getötet worden. Die Pharisäer dagegen waren eben durch den sadducäischen Gegensatz immer mehr dazu gedrängt worden, nicht nur die hasmonäische Königswürde, sondern auch die hasmonäischen Bestrebungen nach einer selbständigen politischen Stellung Judäas als ungesetzlich oder doch zu mancherlei Ungesetzlichkeit führend zu verwerfen. Ihnen war es zuzuschreiben, wenn schon Alexander Janai, aber namentlich Alexandra die auswärtigen Angelegenheiten des Staates größtenteils Ausländern anvertraute, deren Religion und Volkstum durch Übertretungen des mosaischen Gesetzes keine Einbuße erlitt. So standen sie auch jetzt der Zertrümmerung ihres Staatswesens und der Unterordnung unter das große römische Reich eher freudig als niedergebeugt gegenüber und die freundliche Sorge der Römer für die Erhaltung ihrer Religion ließ ihnen selbst das mächtige Aufwuchern heidnischen Lebens mitten in Palästina erträglich erscheinen. Dazu kommt, daß in den neuerrichteten Synedrien freilich die sadducäischen Geschlechter nicht übergangen, aber doch durch Aufnahme der im Ganzen römerfreundlich gesinnten Pharisäer erheblich beschränkt wurden und daß somit für die strenge Gesetzeserfüllung im Lande besser als vorher gesorgt zu sein schien, wo so viel von der Persönlichkeit des grade regierenden Herrschers abhängig gewesen war. Auch die Fünfzahl dieser Gerichtshöfe mochte insofern dem pharisäischen Wunsche entsprechen, als dadurch die Arbeit, das Gesetz im Lande durchzuführen, bedeutend erleichtert wurde. Freilich wies das Gesetz selber viel zu sehr auf Jerusalem als den Mittelpunkt des jüdischen Landes hin, als daß die Absicht des Gabinius erfüllt worden wäre, durch Gleichstellung der fünf Synedrien den Wert Jerusalems in den Augen der Juden zu ver-

ringern. Vielmehr war schon sehr bald das Synedrium von Jerusalem in den Augen jedes Israeliten die höchste einheimische Behörde, der gegenüber die andern Synedrien nur untergeordnete Bedeutung hatten, bis sie überhaupt, man weiß nicht wie, verschwinden. Dieses Synedrium von Jerusalem war ja in gewisser Weise der Erbe des früher dort regierenden Ältestenrates. Aber es ist irrig, die spätere Einrichtung für die einfache Fortsetzung der früheren zu halten. Denn nicht nur ist dieser Ältestenrat in der Zeit der hasmonäischen Fürsten nahezu zur völligen Bedeutungslosigkeit herabgesunken; nur die Münzen erinnern uns noch daran, daß er überhaupt existierte; er war auch anders zusammengesetzt und hatte andere Aufgaben, als das spätere Synedrium. Offenbar während der Ptolemäerherrschaft in Anlehnung an die griechische Städteordnung entstanden, hatte der Ältestenrat ohne Zweifel seine Mitglieder in den verschiedenen Geschlechtshäuptern und seine Aufgabe war die Hebung der ganzen politischen und sozialen Lage des jüdischen Volkes. Dagegen brachte es der pharisäische Grundcharakter des späteren Synedriums mit, daß es sich in erster Linie ein religiöses Ziel setzte, das freilich bei der Beschaffenheit der jüdischen Religion auch das ganze Volksleben umspannte, nemlich die strenge Durchführung des Gesetzes. In welcher Weise sich Gabinius das Verhältnis des Hohenpriesters zu den Synedrien dachte, ist nicht mehr zu erkennen, später führte der Hohepriester in dem Synedrium von Jerusalem den Vorsitz und diesem Umstande ist es gewiß nicht zum wenigsten zuzuschreiben, daß das Synedrium von Jerusalem in so hohem Ansehen stand. Hyrkan II. war nun seiner Richtung nach Pharisäer und so scheint in dieser Zeit wirklich der Pharisäismus in hoher Blüte gestanden zu haben.

Inzwischen erfolgte noch ein Versuch der Sadducäerpartei das verlorne Gebiet ihrer Herrschaft wiederzugewinnen. Aristobul II. hatte sich nemlich samt seinem Sohne Antigonus aus Rom heimlich entfernt und stand plötzlich in Palästina bei dem durch Gabinius zerstörten Alexandreion und erklärte es wieder aufbauen zu wollen. Da strömte ihm aus Judäa alles zu, was die Sache des Vaterlandes hoch hielt. Selbst ein jüdischer Befehlshaber römischer Soldaten Peitholaus stieß mit einer Truppe von 1000 Mann, natürlich Juden in römischen Diensten, zu Aristobul. Er mochte als Soldat an der frommen Wirtschaft Hyrkans und seiner Genossen keinen Gefallen finden. Gabinius schickte drei Feldherrn, Sisenna, Antonius und Servilius, gegen Aristobul aus und dieser sah bald ein, daß er sich im Westjordanlande nicht halten konnte. Er wollte sich nach Machärus zurückziehen. Zuvor aber entließ er viel zugelaufenes, unbewaffnetes Volk als unbrauchbar nach Hause. Mit 8000 Mann unternahm er dann den Zug in den Süden des Ostjordanlandes. Unterwegs wurde er angegriffen; nach heldenmütigem Kampfe fielen etwa 5000 seiner Leute; die große Mehrzahl der andern flüchtete sich nach allen Seiten. Nur mit einem Reste von etwa 1000 Mann kam Aristobul endlich nach Machärus. Notdürftig wurde der Ort befestigt; da kamen auch schon die Feinde hinterher; nach zweitägigem Widerstande mußte der tapfere

Hasmonäer sich samt seinem Sohne ergeben. Mit Wunden bedeckt wird er zu Gabinius geschleppt; der sandte ihn nach Rom, wo man ihn in Banden festhielt, während sein Sohn Antigonus infolge der Bitten seiner bei Gabinius sehr einflußreichen Mutter, die schon früher für ihren älteren Sohn Alexander wirksam eingetreten war, freigelassen wurde.

Darauf hatte Gabinius einen Zug gegen die Parther vor; aber er mußte ihn auf Befehl seines Oberfeldherrn Pompejus schon vor dem Beginn aufgeben, um den von seiner Tochter Berenike und ihrem Gemahl Archelaus vertriebenen elften Ptolemäer Auletes wieder in Ägypten auf den Thron zu setzen. Bei diesem ägyptischen Feldzuge halfen Hyrkan und Antipater in ähnlicher Weise wie bei dem Feldzuge des Scaurus gegen den Araberkönig. Nicht nur erhielt Gabinius von Jerusalem aus Waffen, Geld und Getreide. Er benutzte auch die Juden auf seiner Seite zur Gewinnung der ägyptischen Juden, die offenbar einen sehr wichtigen Bestandteil des feindlichen Heeres ausmachten und denen der Zugang nach Palästina, also die Thore Ägyptens anvertraut waren. Gabinius erreichte denn auch in Ägypten seinen Zweck. Aber als er zurückkehrte, fand er in Palästina wiederum hellen Aufruhr. Der schon einmal zurückgedrängte ältere Sohn Aristobuls II., Alexander, hatte aufs Neue zum Schwerte gegriffen und zog gleich Judas Makkabäus überall im Lande her, um Römer und Römerfreunde zu vernichten. Ein Heer von 30,000 Juden hatte sich um ihn geschaart; was Römer in Palästina waren, die hatten sich gleich gescheuchtem Wilde auf dem Berge Garizim dicht zusammengedrängt. Gabinius erkannte, daß rohe Gewalt hier allein nicht aushelfe. Es kam ihm nicht bloß auf einen raschen äußeren Erfolg, sondern auf dauernde Versöhnung mit der römischen Oberhoheit an. Antipater war es, dem er die Fähigkeit zutraute, durch sanfte Mittel die Empörer zu beruhigen. Und nicht mit Unrecht. Als Antipater, der mit in Ägypten gewesen war, erschien, wußte er viele Juden auf die Seite der Römer zu ziehen. Nur Alexander selbst und sein Heer mußten im Kampfe bezwungen werden. Beim Berge Tabor im Süden Galiläas und im Norden der schlachtberühmten Jesreelebene traf Antipaters Heer mit dem Alexanders zusammen. Alexander wurde geschlagen; 10,000 seines Heeres sollen gefallen sein. Nun traf Gabinius noch eine Änderung in der Verfassung des jüdischen Volkes, über deren Einzelheiten wir nicht mehr genau unterrichtet sind. Aber es scheint, daß diese Verfassungsänderung besonders die Stellung der Stadt Jerusalem selber betraf und da andrerseits angegeben wird, daß diese Änderung auf den Rat Antipaters hin erfolgte, so liegt die Vermutung nahe, daß Antipater in der politischen Gleichstellung von vier andern Städten mit Jerusalem einen Hauptgrund der Aufregung der Juden erkannt hatte, und daß er deshalb auf die Beseitigung dieses Mißstandes antrug.[1])

Mit einem glücklicheren Feldzuge gegen die nabatäischen Araber, als der

1) Dem entspricht es, wenn bald nachher das Synedrium von Jerusalem als zuständig auch für galiläische Angelegenheiten erscheint.

des Scaurus gewesen war, beendigte Gabinius seine Verwaltung in Syrien; denn die Triumvirn hatten das römische Reich aufs Neue unter sich geteilt und statt Pompejus hatte jetzt Crassus als Oberfeldherr den Osten erhalten. Es war dies der Erfolg der glänzenden Zusammenkunft von Cäsar, Pompejus und Crassus zu Luka, die im April 56 statthatte, während die nachher durch Volksbeschluß bestätigte Provinzenverteilung für die Jahre 54—50 (bei Cäsar 49) giltig sein sollte. Indessen waren die Ereignisse mächtiger, als die Abmachungen der Menschen. Crassus kam, um gegen die Parther zu Felde zu ziehen. Auch in Jerusalem sammelte er Geld für den Krieg. Umsonst suchte ihn der Tempelschatzmeister Eleasar, nachdem schon alle Barschaft — es sollen 2000 Talente gewesen sein — geraubt war, mit der Auslieferung des kostbaren, massiv goldenen Balkens abzufinden, an welchem der innere Tempelvorhang hing. Nicht zufrieden, raubte Crassus alles, was an Gold in dem Tempel vorhanden war. Aber bald nachher kam er selbst mit samt seinem Heere in der furchtbaren Schlacht bei Karrhä und Sinnaka (8. und 9. Juni 53 v. Chr.) um. Nur die Reiterschaar des damaligen Quästors Gajus Cassius Longinus rettete sich nach Syrien und hielt hier in tapferem Kampfe den nachrückenden Sturm der Parther vom römischen Reiche fern. Aber der Tod des Imperators hatte auch in den Juden neue Hoffnungen geweckt und Cassius sah sich ihnen gegenüber wieder zum Kampfe gezwungen. Die Stadt Tarichäa im Südwesten des Gennezaretsees wurde von ihm erobert, 30,000 Juden wurden zu Sklaven gemacht, der feindliche Führer Peitholaus, der schon früher den Aufstand Aristobuls thatkräftig unterstützte, wurde auf Anraten Antipaters hingerichtet. Antipater blieb nemlich auch jetzt entschlossen auf Seite der Römer.

Als nun Cäsar sich im Jahre 49 v. Chr. Roms bemächtigt hatte und Pompejus und der Senat nach Griechenland geflohen waren, hielt er es für gut, den von Pompejus gefangenen Aristobul II. aus seinen Banden zu befreien und nach Judäa zu entlassen. Er hoffte durch diese Wohlthat den durch jahrelange Gefangenschaft gebrochenen Mann an sich zu fesseln und der Partei des Pompejus durch seine Befreiung Abbruch zu thun. Aber die Pompejaner bekamen den Unglücklichen unschwer in ihre Gewalt und vergifteten ihn. Erst lange nach seinem Tode konnte er in den hasmonäischen Königsgräbern beigesetzt werden. Desgleichen wurde Aristobuls ältester Sohn Alexander, der zweimal an der Spitze des Aufruhrs gegen die Römerherrschaft gestanden hatte, in Antiochia auf Befehl des pompejanischen Feldherrn, Scipio, mit dem Beile enthauptet. Seine Geschwister lebten damals bei ihrer römerfreundlichen Mutter in Askalon. Jetzt holte sie der Tyrann von Chalkis, Ptolemäus, der Sohn des Mennäus, unter seine Obhut. Als dessen Sohn Philippion die eine Tochter Aristobuls, Alexandra, heiratete, tötete ihn sein Vater und vermählte sich selbst mit Alexandra. Es ist nicht ganz klar, ob hier lediglich verliebte Eifersucht oder vielleicht auch einige Berechnung im Spiele war. Leicht wäre es möglich, daß dieser Ptolemäus daran dachte, durch seine Heirat Erbe der hasmonäischen Ansprüche zu werden. Während

diese Dinge in Palästina geschahen, kam der Bürgerkrieg zwischen Cäsar und Pompejus durch den Tod des letzteren zu einem des Nachspieles freilich nicht entbehrenden Abschlusse (28. September 48 v. Chr.).

3. Innere Zustände. — Litteratur.

Die Erzählung der Ereignisse der zwanzig Jahre seit dem Tode der Königin Alexandra bis zum Tode des Pompejus läßt das Gefühl zurück, daß sich das eigentliche Leben des jüdischen Volkes in dieser Zeit schon durchaus von den staatlichen Begebenheiten abgewandt hatte. Die Bewegungen, die sich an Aristobul II. und seinen Sohn Alexander anknüpfen, sind als die vergeblichen Versuche anzusehen, das alte Nationalgefühl und die alte Tapferkeit in dem jüdischen Volke wach zu erhalten oder neu zu erwecken. Was das jüdische Volk innerlich bewegte, waren die Interessen der Religion und des Handels. Man könnte deshalb die Zeit der Römerherrschaft mit der vormakkabäischen Zeit vergleichen, in der gleichfalls diese beiden Interessen die einzigen Triebkräfte des jüdischen Volkslebens waren. Ein innerer Zusammenhang fehlte schon damals bei dieser merkwürdigen Verbindung nicht. Denn wie in der jüdischen Religion der hellenistischen Zeit der Einzelne mit seinem Thun und Lassen Gott gegenübersteht und sich der Gnade Gottes in dem Maße erfreut als er Gottes Gebot erfüllt, so hat auch nach einer ganz entsprechenden Lebensauffassung der Einzelne auf Erden für sein materielles Wohlbefinden zu sorgen und verdient auch davon nicht mehr als was er durch die ihm zu Gebote stehenden Mittel zu erreichen vermag. Das ist der geistige Standpunkt, auf welchem die Juden außerhalb Palästinas auch im Wesentlichen stehen geblieben sind. Und durch den beständigen großen Verkehr mit dem Mutterlande wurde dieser Anschauungskreis auch immer wieder nach Palästina zurückgetragen. Hier hatte jedoch die hasmonäische Zeit noch wesentlich andere Gedanken zur Reife gebracht. Die religiösen Gedanken hatten in allen Punkten größere Kraft gewonnen. Der Glaube, daß Israel Gottes Volk sei, hatte neue Bedeutung gewonnen, freilich weniger im Sinne der unbefangenen Zuversicht, daß Gott mit seinem Volke sei und es nicht verlasse, als im Sinne der an die Bedingung peinlicher Pflichterfüllung gebundenen Zukunftsverheißung. „Jetzt zwar ist Israel verlassen, aber wenn es treu seine Pflicht thut, wird Gott auch seine herrlichen Verheißungen an ihm wahr machen.“ Das ist die Grundanschauung der seit der Makkabäerzeit blühenden apokalyptischen Litteratur. Sie ist freilich den Ansichten des alten Prophetentums nahe verwandt; aber ein gewichtiges Merkmal scheidet Prophetie und Apokalyptik gewaltig von einander. Die Mahnungen der Prophetie zur Buße sind frei aus der Anschauung des Propheten von den grade in der Gegenwart des Redners vorhandenen religiösen, sittlichen und politischen Mißständen entnommen. Hier den Weg zur Besserung nachzuweisen ist die Hauptaufgabe, welche sich der Prophet stellt. Die beiläufigen Zukunftsschilderungen,

die in den prophetischen Schriften vorkommen, zeichnen nur gleichsam die Idealwelt, aus welcher der Prophet die Waffen zum Kampfe gegen die Sünden seines Volkes hervorholt und in welcher er während dieses Kampfes Erholung und Erquickung schöpft. Dagegen dem Apokalyptiker liegt der Wille Gottes im Gesetze geschrieben vor. Die Anwendung des Gesetzes auf die Bedürfnisse der augenblicklichen Lage leidet im Ganzen daran, daß dieses Gesetz auf ein staatsgeschichtliches Leben Israels so gut wie gar keine Rücksicht nimmt. Es gebietet zwar die Vernichtung gewisser Völker, die auf palästinensischem Boden wohnen; aber es will nicht, daß Israels Könige Rosse und Wagen halten; es giebt Vorschriften für den Kriegsfall, die eine geordnete Kriegsführung fast unmöglich machen; von Gesandtschaften und Verträgen mit andern Völkern weiß es nicht. Nur die Heilighaltung des Lebens der Einzelnen und die gottesdienstlichen Verrichtungen werden genau geregelt. Auf die Anpassung dieser Verhältnisse an das Gesetz erstreckt sich denn auch der ganze Eifer der Schriftgelehrten. Die auswärtige Politik dagegen, wie sie von den späteren Hasmonäern und der ihnen zugethanen sadducäischen Partei gepflegt ward, stand von Anfang an in gewissem Gegensatze gegen den streng gesetzlichen Standpunkt. Die Art, wie die Frommen im Lande ihr jüdisches Nationalgefühl mit ihrem religiösen Eifer verbanden, war eben die Form der Apokalyptik, d. h. der Vertiefung in die dem Volke Israel von Gott unter der Bedingung strengster Gesetzeserfüllung verheißenen Gnadenzeit. Das Mittel, wodurch diese Gnadenzeit herbeigeführt wurde, sollte nicht menschliche Klugheit und Gewalt, sondern lediglich die göttliche Allmacht, d. h. das Wunder sein. Die Contemplation des dem Volke Gottes zuletzt beschiedenen Heiles, die fromm andächtige Versenkung in den wundersamen Hergang der Heraufführung dieses Heiles, das Merken und Forschen auf alles, was die Nähe dieses gewaltigen Umschwunges aller Dinge anzudeuten, erraten und berechnen zu lassen schien, das ist neben der treuen Gesetzeserfüllung inbezug auf die Religion die Hauptbeschäftigung des pharisäischen Frommen gewesen und die ausführlichen apokalyptischen Bücher sind nur ein Spiegelbild dessen, was das jüdische Volk damals an herzerhebendem Glauben in seiner Religion hatte. Denn die Beschäftigung mit dem Gesetze lastete neben der politischen Knechtschaft wie ein harter Druck auf dem Volke, ein Druck, der eben nur durch die apokalyptischen Hoffnungen erträglich war.

Von litterarischen Erzeugnissen aus dem Beginne der Römerherrschaft sind die Psalmen Salomos zu nennen, eine kleine, nur 18 Lieder umfassende Sammlung, die uns in griechischer Sprache überliefert ist, jedoch höchst wahrscheinlich ursprünglich hebräisch gedichtet war. Einzelne dieser Lieder fallen vielleicht schon unter die Regierung des Alexander Janäus; eines oder das andere auch wohl hinter den bisher von uns behandelten Zeitraum. Ganz deutlich sind aber die zeitgeschichtlichen Beziehungen dieser Psalmen nur da, wo auf die Eroberung Jerusalems durch Pompejus und auf dessen späteres Geschick hingewiesen wird. Durchgehends begegnet uns ein starker Gegensatz gegen das hasmonäische Königshaus. Was demselben vor-

geworfen wird, ist überall mit aller wünschenswerten Deutlichkeit ausgesagt: So heißt es z. B. im 17. Psalm,[1]) der mit den Worten „Herr du bist unser König immer und ewig" beginnt und mit einem ähnlichen Satze: „der Herr ist unser König immer und ewiglich" schließt: „Du Herr hast den David erkoren zum Könige über Israel und ihm geschworen über seinen Samen für alle Zeit, daß sein Königtum nicht ausgehen solle vor dir. Wegen unserer Sünde aber erhoben sich Gottlose über uns, fielen uns an und stießen uns aus; was du ihnen nicht verheißen hast, nahmen sie mit Gewalt. Und sie gaben nicht deinem heiligen Namen die Ehre, sondern sie setzten sich die Krone auf in ihrem Stolze, entweihten den Thron Davids mit prahlerischem Übermute." Also ein levitisches Geschlecht hat sich an Stelle des judäischen Königsgeschlechtes frevelnd erhoben. Dasselbe meint der Ausdruck des 8. Psalms: „Das Heilige Gottes raubten sie, da kein rechtmäßiger Erbe darauf Anspruch erhob." Der zweite Frevel, der den Hasmonäern immer wieder vorgeworfen wird, ist die Entweihung des Gottesdienstes: „Den Altar des Herrn betraten sie frisch von jeder Unreinigkeit weg und im Blutvergießen aßen sie das Opfer wie gemeines Fleisch." Bezieht sich diese Stelle hauptsächlich auf die blutige Kriegführung der Hasmonäer, die zu ihrem heiligen Amte nicht paßt, so wird wohl sonst ihr üppiges, zuchtloses und zugleich heuchlerisch frommes Privatleben gebrandmarkt: „Ihr Reichtum erfüllte alle Welt und ihr Ruhm drang bis zum Ende der Erde; sie stiegen empor bis zu den Sternen, dachten, sie würden nimmermehr sinken; sie wurden übermütig in ihrem Glück und vermochten es nicht zu tragen. Ihre Sünden sind im Verborgenen; . . . . Ihre Greuel überbieten die der Heiden vor ihnen; sie haben das Heilige des Herrn schnöde entweiht." Viel deutlicher und spezieller heißt es ein ander Mal: „Gott hat ihre Sünden vor das Sonnenlicht gebracht; das ganze Land erkannte die gerechten Gerichte Gottes: in verborgenen Schlupfwinkeln trieben sie ihre empörenden Greuel, Unzucht der Sohn mit der Mutter und der Vater mit der Tochter, brachen die Ehe jeder mit seines Nächsten Weibe." Was hier von den Hasmonäern ausgesagt wird, wiederholen diese Psalmen von dem ganzen hasmonäischen Anhange, den Sadducäern. Letzterer Name begegnet uns freilich ebensowenig als der Name der Pharisäer. Aber Sadducäer sind jedenfalls unter den Gottlosen gemeint, die den Menschen zu gefallen suchen, deren Augen gerichtet sind auf das Haus eines Mannes, der es versteht wie die Schlange Engelweisheit aufzulösen durch teuflische Worte — womit die Hasmonäer gemeint sind, die ihre politischen Pläne nicht im Widerspruche mit Gottes Gesetz achteten. Diesen Sadducäern wird, wie auch z. B. bei Josephus, harte Strenge im Gericht vorgeworfen, weltlicher Sinn, geheime Wollust u. dergl. Dagegen nennen sich die redenden Pharisäer die Armen und Frommen, die Freunde der frommen Versammlungen; ihre Freude ist, voller Gerechtigkeit zu sein. Nun ist ein Gericht über das ganze Land ge-

1) Wir geben die Übersetzungen nach J. Wellhausen (Pharisäer und Sadducäer. Greifswald 1874. S. 131 ff.).

kommen, aber es hat die Gottlosen in viel härterer Weise getroffen als die Frommen, sofern nämlich der Feldzug des Pompejus grade gegen Aristobul II. gerichtet war. „Die Gottlosen — wilde Tiere haben sie angefallen, mit ihren Zähnen ihr Fleisch zerrissen, und in ihrem Kinnbacken ihre Knochen zermalmt. Aber vor alledem hat uns der Herr bewahrt. Der Gottesfürchtige geriet in Angst wegen seiner Übertretungen, daß er auch mit den Gottlosen werde fortgerafft werden: denn erschütternd war der Fall der Sünder. Aber von alledem trifft den Gerechten nichts: denn es ist ein Unterschied zwischen der Züchtigung der Gerechten um ihrer unwissentlichen Sünde willen und der Vernichtung der Gottlosen." Das Auftreten des Pompejus wird mehrfach ausführlich geschildert: „Gott führte herbei von den Grenzen der Welt den gewaltigen Stößer, der beschloß den Krieg über Jerusalem und ihr Land. Mit Freuden zogen ihm die Gebieter des Landes entgegen, sprachen zu ihm: Gesegnet sei dein Kommen, wohlan, ziehe mit Frieden ein! Sie schlichteten die rauhen Wege vor ihnen, öffneten die Pässe nach Jerusalem, bekränzten festlich ihre Mauern. Er zog ein, wie ein Vater in seiner Kinder Haus mit Frieden, faßte Fuß mit aller Sicherheit, bemächtigte sich der Burgen des Landes und der Mauern Jerusalems. — Er richtete ihre Häupter hin und alle die klugen Räte, vergoß das Blut der Bewohner Jerusalems wie unreines Wasser, führte ihre Söhne und Töchter hinweg." So richtig alle einzelnen Punkte dieser Schilderung sind, so vermißt man doch notwendig gewisse Angaben: z. B. ist der Kampf mit Aristobul vor dem Einzuge in Jerusalem, ferner die Eroberung des Tempels und seine Entweihung verschwiegen. Das erklärt sich aber daraus, daß es dem Dichter nicht sowohl auf eine umständliche Geschichtserzählung als vielmehr auf die Darstellung der Verblendung und Bestrafung der Gottlosen durch Gott ankam. In diesem Sinne ist auch die Schilderung der Maßregeln des Pompejus aufzufassen. Ein ander Mal heißt es von ihm bezüglich der Entweihung des Tempels: „In seiner Barbarei beging der Feind Vermessenes und sein Herz war unbekannt mit unserem Gotte. Und alles, was er in Jerusalem that, war wie es die Heiden in ihren Städten zu thun pflegen ihren Göttern. Die Schlimmsten waren die Bundeskinder inmitten der buntgemischten Heiden, niemand unter ihnen übte, was recht und billig in Jerusalem. Da flohen vor ihnen die Freunde der frommen Versammlungen." Wird hier auch das Vorgehen des Pompejus, wie es ganz natürlich ist, bedauert, so wird doch Pompejus dadurch gewissermaßen entschuldigt, daß von ihm ausgesagt wird, er habe als Heide heidnisch gehandelt. Die Schuld an dem Unglück trifft hier wie überall die Sadducäer. Endlich wird auch einmal die Eroberung und Entweihung des Tempels als solche genannt: „Der Heide in seinem Frevelmute brach mit dem Widder die festen Mauern und du hast es nicht gehindert; Barbaren stiegen herauf auf deinen Altar, betraten ihn übermütig mit den Schuhen zum Lohne dafür, daß Jerusalems Söhne des Herrn Heiligtum entweihten." Die Niederlegung der Mauern und die Greuel der Eroberung schildert der Dichter folgendermaßen:

„Gott hat Jerusalems Söhne dem Spotte und Mutwillen preisgegeben; sie selbst steht jedem offen, der des Weges zieht. Und die Töchter Jerusalems wurden geschändet nach deinem Richterspruch dafür, daß sie sich selbst befleckten mit wilder Unzucht.“ Besonders häufig wird die Wegführung in die Gefangenschaft erwähnt: „Die Söhne und Töchter sind mit Unglimpf gefangen geführt, im Ring ihr Hals als Schaustück unter den Heiden.“ Oder: „Der Heide hat unser Land von seinen Bewohnern entblößt, Junge und Alte und Kinder zumal weggenommen. Im Zorn und Übermut verbannte er sie in den fernsten Westen und den Obersten im Lande ward übel mitgespielt, erbarmungslos.“ Die letzte Satzhälfte bezieht sich offenbar auf die Enthauptung der sadducäischen Führer. Bestimmt auf die Wegführung Aristobuls II. und seiner Kinder beziehen sich einmal die Worte: „Sie setzten sich die Krone auf — du aber Gott stürzest sie und entfernst ihr Geschlecht aus dem Lande, indem ein Ausländer wider sie aufgestanden, der nicht von unserem Geschlechte ist.“ An dem Hohenpriestertum Hyrkans II. haben unsere Psalmen und ihre Sänger, wie es scheint, auch nicht die rechte Freude. Denn als Vertreter des hasmonäischen Geschlechtes ist überall Aristobul und sein Anhang gedacht. Nur ganz beiläufig wird auch einmal ein besserer Zweig aus diesem Stamme erwähnt. Da heißt es zuerst: „Nach ihren Sünden vergiltst du ihnen (den Hasmonäern), Gott; ihnen wird zuteil, was sie verdient haben.“ Dann fährt der Dichter fort: „Nach ihren Werken *erbarmt sich Gott ihrer*; er prüfte ihr Geschlecht und *ließ sie nicht gänzlich*.“ An einer Stelle wird nach bekanntem alttestamentlichem Muster hervorgehoben, daß die Römer als die von Gott gebrauchte Zuchtrute ihres Berufes vergessen und sich Übergriffe erlaubt hätten, wofür denn auch den Hauptschuldigen, Pompejus, die verdiente Strafe getroffen habe. „Sie handeln nicht im Eifer für Gott, sondern nach ihres Herzens Lust, auszulassen ihre Wut an uns in der Plünderung. — Nicht lange, da zeigte mir Gott seines Übermutes Wesen, da er erschlagen lag an der Grenze Ägyptens, verschmäht, verachtet zu Wasser und zu Lande. Sein Leichnam ward zerschmettert von den Wogen in der starken Brandung und niemand begrub ihn, denn Gott gab ihn der Verachtung preis.“ Bekanntlich fiel Pompejus durch die Hand eines Meuchelmörders, als er in einer kleinen Barke von seinem Schiffe aus an die ägyptische Küste übersetzen wollte, um einer Einladung des jungen ägyptischen Königs zu folgen. Dem Toten wurde das Haupt vom Rumpfe getrennt, der Leichnam blieb eine Zeit lang unbeerdigt liegen.

Das eigentlich lyrische Moment tritt in diesen Psalmen bald als Preis der Gerechtigkeit Gottes, bald als Dank für die Bewahrung der Frommen, bald als frohe Glaubenszuversicht in der Zeit der Not, bald als Bitte um Hilfleistung hervor. Überall ist die echtreligiöse Auffassung des Verhältnisses zwischen Gott und Menschen gewahrt. „Nicht gewinnt man dem Helden Raub ab und wer sollte von dem Deinigen etwas nehmen, wenn du nicht giebst? Ist doch des Menschen Teil bei dir abgewogen und er bekommt nicht mehr als du ihm zuerkannt, o Gott.“ Demgemäß wird vor allem die Besse-

rung des Menschen auf Gottes Gnade zurückgeführt: „Ich stand schon an den Pforten der Hölle zusammen mit den Sündern, da meine Seele sich entfernt hatte von dem Gott Israels; hätte sich der Herr mein nicht angenommen in seiner ewigen Gnade. Er gab mir einen Stoß wie man das Roß spornt, damit es sich rege; mein Heiland und Helfer hat mich aus aller Gefahr errettet." Demgemäß wird auch gebetet: „Richte meiner Hände Werk nach deiner Regel und bewahre meinen Wandel, daß ich stets an dich denke." Und doch liegt die Verantwortung seiner Thaten bei dem einzelnen Menschen: „O Gott, unsere Handlungen stehen in unserem Willen und unsere Seele hat Vollmacht zu thun Gerechtes und Ungerechtes, in unserer Hände Werken und in deiner Gerechtigkeit suchest du heim die Menschenkinder." Mit diesem Bewußtsein menschlicher Verantwortlichkeit verträgt sich recht wohl die Ahnung einer übernatürlichen doppelten Vorherbestimmung: „Gottes Malzeichen schützt die Gerechten"; „das Malzeichen des Verderbens ist auf der Stirn der Sünder". Wer nun unter diesen Gerechten zu verstehen ist, wird folgendermaßen ausgesprochen: „Der Herr ist getreu gegen die, so ihn wahrhaft lieben, die seiner Züchtigung stille halten, die da wandeln in der Gerechtigkeit seiner Gebote, in dem *Gesetze*, das er uns geboten hat, daß wir leben; die Frommen des Herrn werden darin (in der Gesetzeserfüllung) das ewige Leben haben; der Garten des Herrn, die Bäume des Lebens sind seine Frommen. Ihre Wurzel ist festgepflanzt für die Ewigkeit; nie werden sie ausgerodet werden: denn Gottes Teil und Erbe ist *Israel*." Man beobachte hier den Gedankengang recht genau. Die Treue (Gnade) des Herrn bemißt sich nach der Liebe, die ihm in wirksamer Gesetzeserfüllung entgegengebracht wird. Die Gemeinde der so Gerechten bildet den Garten Gottes, d. h. den Gegenstand seiner Lust und seiner Ehre. Daher darf der so Gerechte ein ewiges Leben infolge der Gnade Gottes erhoffen. Diese Zuversicht in die Unverwüstlichkeit des Lebens der Frommen war ja eine Errungenschaft der letzten zwei Jahrhunderte und wurde namentlich von der pharisäischen Partei hochgehalten. Nun ist freilich in unserer Stelle am Schlusse das Volk Israel als Gottes Teil und Erbe bezeichnet. Aber das hat doch offenbar nur darin seinen Grund, daß Israel eben der Empfänger und Besitzer des göttlichen Gesetzes ist. Nicht als Glied des Volkes Israel, sondern durch treue Gesetzeserfüllung erhält der Einzelne das ewige Leben. Aber nur im Volke Israel wird das Gesetz erfüllt und kann es erfüllt werden. Von diesem Gesichtspunkte aus muß auch folgende Stelle erklärt werden: „Und nun, du bist Gott und wir das Volk, das du lieb hast, schau her und erbarme dich, Gott Israels! Denn wir sind dein, wende deine Barmherzigkeit nicht von uns ab, daß man uns nicht überfalle. Denn du hast den Samen Abrahams erwählt vor allen Völkern und deinen Namen auf uns gelegt, Herr, und wirst nicht ewiglich feiern. Einen Bund hast du mit unseren Vätern über uns abgeschlossen und wir hoffen auf dich von Herzen zu dir uns bekehrend. Von dem Herrn kommt die Gnade über Israel immer und allezeit."

Es ist begreiflich, daß, wenn die Gnade Gottes an die Gesetzeserfüllung gebunden ist und Gesetzeserfüllung nur innerhalb Israels möglich ist, auch die Gnade Gottes ein nur Israel zukommendes Glück ist. So versenkt sich denn auch der Psalmsänger ganz in die Verheißungen Gottes an Israel. Das ist sein höchster Trost in der traurigen Gegenwart. Das Hoffnungsbild des zweiten Jesaja von der glücklichen Wiederkehr der Kinder Israel aus der Gefangenschaft wird in anschaulicher, farbenprächtiger Darstellung wiederholt. „Posaunt in Zion mit heiligen Jubelposaunen, laßt in Jerusalem erschallen der Siegesboten Stimmen, denn Gott hat Israel erbarmend heimgesucht! Tritt auf eine Warte Jerusalem und schaue deine Kinder vom Aufgang und vom Niedergang zusammengeholt durch den Herrn. Von Norden kommen sie voll Freuden über ihren Gott, weit von den Inseln hat er sie herbeigeführt. Hohe Berge hat er um ihretwillen zur Ebene geschlichtet, die Hügel flohen vor den Heimziehenden weg. Die Wälder mußten ihren Schatten geben auf ihrem Wege, lauter wohlriechende Bäume ließ Gott für sie wachsen, daß Israel des Weges ziehe unter dem Schirme der Majestät seines Gottes. Leg deine Feierkleider an, Jerusalem, nimm dein heiliges Gewand zur Hand: denn Gott hat das Heil Israels beschlossen für immer und ewig." Nach dieser Schilderung folgt ein kurzes Gebet um Erfüllung der gegebenen Verheißung. Ganz besonders hell und deutlich steht aber vor dem Psalmsänger das Bild der letzten herrlichen Zeit Israels, die mit jener Rückkehr der Verbannten doch erst beginnt. So lautet sein Gebet: „Gott reinige Israel für den Tag der Gnade und des Segens, für den Tag der Auswahl, wenn sein Gesalbter die Herrschaft antritt. Selig, die in jenen Tagen leben, zu schauen das Heil des Herrn, das er dem zukünftigen Geschlechte verleiht. An Stelle der Zuchtrute tritt der Gesalbte des Herrn in der Furcht seines Gottes, in geisterfüllter Weisheit und Gerechtigkeit und Stärke, zu leiten den Mann in Werken der Gerechtigkeit in Gottesfurcht, sie alle mit Furcht des Herrn zu erfüllen. Ein gut Geschlecht voll Gottesfurcht in den Tagen der Gnade." Zu beachten ist hier einmal, daß dieses letzte Heil eben nur der Auswahl der Frommen zuteil werden soll und daß die Schilderung des Messias, entsprechend dem ganzen pharisäischen Lebensideale, alle Züge weltlicher Hoheit, die ja gewiß vorausgesetzt wird, in den Hintergrund drängt. Wie er selber nur als durchaus fromm geschildert wird, so wird auch seine Lebensaufgabe, die er mit Kraft durchführt, darein gesetzt, daß er die Menschen zu wahrer Frömmigkeit führt. Natürlich konnten die Leute, die alles kriegerische und völkerrechtliche Leben als weltlich verwarfen, keinen Sinn für ein reichgegliedertes Staatsleben in der letzten seligen Zeit entfalten. Dem entspricht auch die große Schilderung von dem Messias, die an einer andern Stelle unserer Psalmen entworfen wird. Hervorgerufen ist sie durch die Anschauung der Hasmonäer als der unrechtmäßigen, weil nicht davidischen Könige. „Schau Herr und laß ihnen ihren König erstehen, den Sohn Davids, zu der Zeit, die dir bewußt ist, Gott, daß er herrsche über Israel deinen Knecht, und gürte ihn mit Kraft, daß er

unrechtmäßige Herrscher fälle, daß er Jerusalem reinige von den Heiden, die es zertreten, durch Vernichtung, durch Weisheit, durch Gerechtigkeit, daß er die Sünder aus dem Erbe austreibe und ihren Übermut breche wie Töpferware, mit eisernem Scepter zerschmettere allen ihren Bestand, zu vernichten die heidnischen Völker durch das Wort seines Mundes, daß bei seinem Drohen die Heiden vor ihm fliehen, und die Sünder zu strafen ob ihres Herzens Meinung." Hier tritt ja freilich der König als solcher deutlich hervor; er vernichtet die Römerherrschaft und vernichtet die Jerusalem zertretenden Römer. Aber seine Waffen sind dabei lediglich Weisheit, Gerechtigkeit und das Wort seines Mundes. Denn das eiserne Scepter, das aus dem zweiten Psalme der biblischen Sammlung stammt, ist auch nur ein Bild der Strenge und Stärke. Merkwürdig ist auch, daß die Gestalt dieses Königs mit dem bestimmten Artikel eingeführt wird, woraus hervorgeht, daß sie als eine altbekannte Vorstellung vorausgesetzt wird; und ferner, daß die Zeit des Auftretens dieses Königs als Gott bewußt d. h. in der Zukunft fest bestimmt, wenn auch dem Menschen unbekannt, gedacht ist. Nun folgt eine lange Schilderung der Gerechtigkeit des Gottesreiches. „Dann bringt er zusammen ein heiliges Volk, das er regiert mit Gerechtigkeit, und richtet die Stämme des Volkes als Geweihter des Herrn seines Gottes. Er läßt nicht zu, daß Ungerechtigkeit in ihrer Mitte wohne, niemand darf unter ihnen weilen, der mit Bosheit umgeht. Denn er durchschaut sie, daß sie nur Söhne ihres Gottes sind, und er verteilt sie nach Stämmen über das Land, und weder Beisasse noch Fremdling darf ferner bei ihnen wohnen." Soweit ist von der Sorge des messianischen Königs für das Volk Israel die Rede. Die Beisassen und Fremdlinge, welche erwähnt werden, scheinen die in den neuaufgebauten oder doch wenigstens von der Herrschaft der Juden befreiten Städten Palästinas wohnende heidnische Bevölkerung zu bedeuten. Gegen sie kehrte sich selbstverständlich der Haß des frommen Judentums ganz besonders und es ist leicht begreiflich, daß ihre Beseitigung ein notwendiges Stück des messianischen Glaubens bildete. Aber gründlich verkehrt wäre die Meinung, als ob nun das Reich des Messias nicht auch alle andern Völker umfaßte. Unser Psalm fährt fort: „Er (der Messias) richtet die Völker und Stämme in Weisheit und Gerechtigkeit und hat die Nationen der Heiden unter seinem Joche, ihm zu dienen. Und den Herrn bringt er zu Ehren am Vororte der ganzen Welt und Jerusalem macht er rein und heilig wie am Anfange, daß die Nationen von den Enden der Welt kommen zu schauen seine Herrlichkeit als Geschenke bringend Zions müde Söhne und zu schauen die Gottesherrlichkeit, womit er sie verherrlicht. Er aber herrscht gerecht über sie, ein von Gott unterwiesener König. Und kein Unrecht findet sich in seinen Tagen unter ihm, denn sie alle sind heilig und ihr König ist der Gesalbte des Herrn." Also hier wird in nahem Anschlusse an die bekannte bei Jesaja und Micha wiederkehrende Prophetie der Zug der Heiden zur Huldigung nach Jerusalem geschildert. Aber so gewiß hier das messianische Reich als großes Weltreich mit der

Hauptstadt Jerusalem gedacht ist, so wenig Gewicht legt der Dichter auf die politische Größe und Macht dieses Reiches. Nur die Heiligkeit des messianischen Königs und die Heiligkeit aller seiner Unterthanen wird gepriesen. Irgendwelche Rivalität mit dem augenblicklich blühenden Weltstaate der Römer liegt gänzlich fern. Was uns vorgeführt wird, ist mit den gegenwärtigen irdischen Verhältnissen gar nicht vergleichbar; es ist ein lichtes Bild, das aus einer andern Welt stammt und dessen Strahlen kaum merklich den rauhen Boden dieser Erde berühren.

Demgemäß ist nun schließlich die Gestalt des Messias selbst gezeichnet. „Denn nicht auf Roß und Reiter und Bogen vertraut er, noch legt er sich Schätze von Gold und Silber an für den Krieg und auf die Menge setzt er nicht seine Hoffnung für den Tag des Streits: 'Der Herr ist König' das ist sein Vertrauen; er ist stark in der Hoffnung auf Gott, der wird Gnade geben. Alle Völker werden vor ihm in Furcht sein; denn er wird die Erde durch das Wort seines Mundes für immer niederschlagen." In diesen Versen ist ausdrücklich alles das aus dem Bilde der seligen Zeit getilgt, worin sonst ein Volk die Stützen seiner irdischen Macht sieht: gefüllte Schatzkammern und ein starkes Heer. Aber man sieht auch, daß grade hier der Scheidungspunkt zwischen Pharisäern und Sadducäern liegt. Die Sadducäer wollten nicht warten, bis der Davidide mit dem Worte seines Mundes die Erde niederschlage; sie erhofften von den zadokidischen Hasmonäern grade ein Staatswesen, das durch äußere Mittel, Reichtum und Heeresstärke sich eine geachtete Stellung unter den Völkern bewahre. Aber das pharisäische Ideal war anders. Es heißt weiter: „Er segnet das Volk des Herrn mit weisem Regiment in Freuden. Und er ist frei von Fehl zu herrschen über ein großes Volk, in Zucht zu halten die Amtleute und die Sünder fortzuschaffen durch seinen Machtspruch. Nie in seinem Leben wird er straucheln gegen seinen Gott, denn Gott bildet ihn stark an heiligem Geiste und weise an verständigem Rate, voller Thatkraft und Gerechtigkeit. Und des Herrn Segen ist mit ihm vollkräftig und er wird nicht straucheln. Seine Hoffnung steht zu dem Herrn, wer wird gegen ihn etwas vermögen! Mächtig von That und stark in der Furcht Gottes hütet er die Herde des Herrn in Treue und Gerechtigkeit und sorgt, daß keines strauchle auf der Weide. In Frömmigkeit leitet er sie alle und kein Übermut kommt bei ihm auf, daß Gewalt unter ihnen geschähe. So ziemt es dem Könige Israels, den Gott erkoren, ihn zu setzen über das Haus Israel, es zu leiten. Seine Worte sind lauterer als das allerwerteste Gold, im öffentlichen Gerichte bescheidet er die Völker, die Stämme der Geheiligten. Sein Spruch gilt wie ein Spruch der Engel unter den geheiligten Völkern. Selig, die in jenen Tagen leben werden, zu schauen das Glück Israels in der Vereinigung der Stämme, das Gott bewirkt." Reiner und größer als hier ist das Bild eines Herrschers kaum je gezeichnet worden; die sittliche Aufgabe der Erziehung der Unterthanen wurde wohl nirgends so kräftig als die erste Königspflicht betont, wie es hier geschieht. Und doch zerrinnt uns dieses Bild wie ein leerer Schatten, sobald wir es mit irgendwelchem geschichtlichen Herrscherbilde ver-

gleichen. Von den mancherlei Aufgaben, die in stetem Wechsel das Leben eines Cäsar, des größten Zeitgenossen unseres Psalmsängers, ausfüllten, ist hier eben nur eine einzige und diese in dürftigster Allgemeinheit genannt. Bei solchem Vergleiche wird es sofort deutlich, daß dieser Messiasglaube sich nur im Gegensatze gegen die sichtbaren Herrscher, nicht aber in lebendiger Anschauung eines bewunderten großen Fürsten gebildet hat. Aber dieser Mangel in einer der breitesten aller uns überlieferten Darlegungen jüdischen Messiasglaubens ist geschichtlich überaus bedeutsam. Denn wenn schon der Pharisäismus auf die mannigfaltigen Pflichten eines großen Herrschers bei seinem Messiasbilde gar kein Gewicht legt, sondern nur den übermächtigen Einfluß des gottbegnadeten sittlichen Menschen auf die gleichfalls zu sittlichem Leben berufene Menschheit betont, dann ist ja der Schritt nicht mehr weit zu dem Messiasbilde, dem die Züge politischer Hoheit zunächst gänzlich fehlen, das aber die erziehliche Aufgabe eines Königs mit Weisheit und Gerechtigkeit vollkommen erfüllt. Der Pharisäismus führt hier hinüber zum Christentum.

4. Vom Tode des Pompejus bis zum Tode Cäsars.

Zunächst hatte Antipater den Juden die Sorge um ihre Politik abgenommen. Nach Pompejus Tode war er sofort einer der treusten Anhänger Cäsars. Als solcher bewährte er sich namentlich während Cäsars ägyptischem Feldzuge, indem er mit Hyrkan II. nicht nur seine Hilfstruppen zu dem für Cäsar aus Pergamum heranrückenden Heere des Mithradates gesellte, sondern auch die Araber, die Tyrannen und freien Städte Syriens zur Heeresfolge für Cäsar gewann. Beim Sturme auf das feste Pelusium war Antipater der Offizier, der in die Mauer die erste Bresche legte; als die ägyptischen Juden treu zu dem durch so manche Wohlthat und Begünstigung ihnen engverbundenen Herrscherhause der Ptolemäer hielten, zeigte ihnen Antipater ein Schreiben seiner Drahtpuppe, des Hohenpriesters Hyrkan II., das sie ermahnte, auf Cäsars Seite zu treten und die ihm befreundete Heeresmacht zu unterstützen. So gelangte man bis Memphis, das seine Thore freiwillig dem Heere des Mithradates öffnete. Nachher kam es bei dem sogenannten Judenlager zu einer Schlacht mit den Ägyptern, wobei der mühsam errungene Sieg der römischen Hilfstruppen lediglich auf Antipaters Rechnung kam, während Mithradates ohne seinen Beistand unterlegen wäre. Das hatte die Folge, daß Antipater fortan gerne von Cäsar während dieses Feldzuges in schwierigen und gefahrvollen Angelegenheiten verwendet wurde. Dabei wurde er auch einmal verwundet.

Nach Beendigung dieses Krieges ging Cäsar nach Syrien, um die Verhältnisse daselbst in seinem Sinne zu ordnen. Hyrkan II. blieb Hoherpriester und Ethnarch, Antipater erhielt römisches Bürgerrecht und volle Steuerfreiheit, dazu das Amt eines Verwalters Judäas. Vergebens erhob Antigonus, der einzige noch überlebende Sohn Aristobuls II., seine Stimme, um von Cäsar auch nur Rache für seinen vergifteten Vater, seinen hingerichteten Bruder zu erhalten. Er wurde

abgewiesen, da Antipater reichlich Grund hatte, jede Gunstbezeugung Cäsars an diesen Hasmonäer für verderblich und gefährlich zu erklären. Dagegen erhielt Hyrkan gewiß zur großen Freude der Juden die Erlaubnis, Jerusalems Mauern, die durch Pompejus niedergerissen worden waren, wieder aufzubauen. Ähnlich wie schon Pompejus ging auch Cäsar von dem Gesichtspunkte aus, daß die römische Oberherrschaft als Schutz gegen fremde Überfälle, nicht als empfindlicher Druck aufgefaßt werden müsse. Das zeigt sich am deutlichsten darin, daß auch jetzt wie unter den hasmonäischen Fürsten bis auf Johannes Hyrkan eine Gesandtschaft von Jerusalem nach Rom geschickt wurde mit einem goldenen Schilde, um, wie es naiv genug hieß, die alte Gunst, Freundschaft und Bundesgenossenschaft der Juden mit den Römern zu erneuern und um Schutz für ihr Land und ihre Hafenplätze zu erbitten. Das wurde ihnen denn auch in aller Feierlichkeit zugesagt. Immerhin merkwürdig, wenn auch politisch gänzlich belanglos ist auch ein Beschluß der Athener, Hyrkan II., diesen frommen Juden, wegen der ihnen bewiesenen Gastfreundschaft durch das Geschenk eines goldenen Kranzes, durch die Aufstellung seiner Bildsäule im Haine des Demos und der Chariten, endlich durch rühmende Nennung bei den größten Festen der Stadt zu ehren. Auch hierbei kann man erkennen, wie vortrefflich es die Römer verstanden, in den ihnen unterworfenen Völkern das Gefühl der Selbständigkeit und Freiheit zu erhalten. Die Volksversammlung zu Athen beschließt, als ob sie von einem fremden Herrn nichts wüßte.

Inzwischen verließ Cäsar den Boden Asiens, nachdem er in Kleinasien den Pharnaces besiegt und an seiner Statt Mithradates zum Könige von Pontus gekrönt hatte. Antipater kehrte nach Jerusalem zurück, betrieb den Neubau der Mauern und zwang die widerwilligen Juden zum Gehorsam gegen ihn, indem er ihnen die Unmöglichkeit fühlbar machte, von seiner ihm durch Cäsar übertragenen Herrschergewalt loszukommen. Dann sorgte er dafür, daß diese Gewalt in seinem Hause erblich werde, indem er seinem ältesten Sohne Phasael die Regierungsgeschäfte in der Umgegend von Jerusalem, dem jüngeren, eben erst 15 Jahre alten Herodes die Verwaltung von Galiläa anvertraute. Trotz dieser Jugend machte sich Herodes bald durch eine nennenswerte Heldenthat beliebt. Er fing und tötete den Räuberhauptmann Hiskia, der mit seiner Bande Galiläa und die angrenzenden Teile Syriens beunruhigte. Desgleichen wußte Phasael die Herzen der Jerusalemer durch seinen feinen Takt und durch die große Milde seiner Verwaltung zu gewinnen. Bei dieser thatsächlichen Herrscherstellung über Judäa kam es Antipater nicht darauf an, den unfähigen Hyrkan II. irgendwie in den herkömmlichen Ehren zu verkürzen; dagegen wagte dieser noch einmal einen schwachen Versuch, sein angestammtes Herrscherrecht der allgewaltigen idumäischen Familie gegenüber zu behaupten. Anlaß zu diesem Versuche gab ein offener Verstoß des jungen Herodes gegen das Gesetz. Er hatte nemlich jenen Hiskia und seinen Anhang, wie es ganz natürlich war, ohne lange Untersuchung hinrichten lassen. Grade die allgemeine Beliebtheit, die er durch diese That erlangte, mußte ihn in Hyrkans Augen

noch strafwürdiger machen und bei dieser Gelegenheit mochten sich sadducäische und pharisäische Wünsche seit lange wieder zum ersten Male mit einander verbinden, sofern die Sadducäer hier für das hasmonäische Königshaus, die Pharisäer für die strenge Handhabung des Gesetzes Sorge trugen. So berief denn Hyrkan den jungen Herodes zu seiner Verteidigung vor das Synedrium zu Jerusalem. Aus der Möglichkeit dieser Handlungsweise fällt ein klares Licht auf die zweite Umänderung der jüdischen Verfassung seit Gabinius (S. 445). Das Synedrium von Jerusalem ist zuständig auch für die Angelegenheiten Galiläas; das Synedrium zu Sepphoris ist also entweder ganz weggefallen, oder doch dem zu Jerusalem untergeordnet. Weiterhin ist es der Hohepriester, der den Schuldigen vor das Synedrium ruft. Er scheint also den Vorsitz schon damals geführt zu haben. Herodes widersetzte sich nun dem Wunsche des Hyrkan nicht; sein Vater Antipater riet ihm zu kommen, sein Nichterscheinen wäre als Feigheit oder als Schuldgefühl gedeutet worden. Aber Herodes kam nach Jerusalem in doppeltem Schutze: er brachte eine Leibwache und einen Brief des Statthalters der Provinz Syrien, Sextus Cäsar, mit, der Hyrkan die alsbaldige Freilassung des Angeklagten gebot. Als er so mit seinen Schwerbewaffneten im Synedrium stand, soll zwar einer der Schriftgelehrten, Sameas (Schemaja), seinem Verwundern darüber lebhaftesten Ausdruck gegeben haben, daß ein Angeklagter im Schmucke eines Königs und nicht im Trauergewande, dazu noch an der Spitze seiner Krieger in diese heilige Versammlung komme, offenbar um das Recht zu beugen, und daß man ihm das alles straflos hingehen lasse. Aber trotzdem verließ Herodes das Synedrium ungekränkt. Hyrkan II. hatte die Familie Antipaters demütigen wollen und dieser Schritt war ihm selber zur bittersten Demütigung umgeschlagen. Sein kraftloses Unternehmen hatte ehrlos geendigt. Als er sah, daß der Haß im Synedrium gegen Herodes sehr groß sei, so daß für dessen Leben zu fürchten war, ließ er ihn selbst aus Angst vor Antipater und aus Angst vor den Römern entfliehen. Er entkam nach Damaskus, wo damals der Sitz der römischen Regierung in Syrien war, und erhielt von Sextus Cäsar, dem syrischen Legaten, den Bezirk Cölesyrien in Verwaltung. Da zog er von hier aus mit einem Heere gegen Jerusalem, wurde aber, wie einst Coriolan, von seinen Verwandten abgehalten, gegen die eigene Heimat zu ziehen. Antipater und Phasael hielten ihn klug von diesem Schritte fern, der damals dem neuen Herrscherhause überaus gefährlich geworden wäre. Herodes entschloß sich, seine Truppen zurückzuführen. Nicht lange danach wurde Sextus Cäsar von dem Pompejaner Cäcilius Bassus getötet und während Cäsarianer und Pompejaner, unter den ersteren auch Antipater, bei Apamea einander bekämpften, drang die Kunde von der Ermordung des großen Imperators nach Syrien (15. März 44 v. Chr.).

Dieses welterschütternde Ereignis ist auch von den Juden aufrichtig betrauert worden. Ganze Nächte hindurch klagten Juden um seinen Scheiterhaufen. Denn Cäsar hatte, hauptsächlich zum Danke für die in Ägypten ihm geleistete Hilfe, eine Reihe von judenfreundlichen Verfügungen im Laufe seiner

Regierung erlassen. So hatte er nach seinem ägyptischen Feldzuge nicht nur Hyrkan und seine Kinder zu römischen Bundesgenossen und zu seinen persönlichen Freunden erhoben, er hatte auch die Erhaltung der jüdischen Sondergebräuche sichergestellt und das schon viel früher dem Hasmonäer Simon von den Römern bewilligte Recht wiederholt, demzufolge jede Untersuchung über Führung eines Juden vor den Richterstuhl des jerusalemer Hohenpriesters gebracht werden sollte. Freilich mußte der Geltungsbereich dieser Bestimmung sehr beschränkt werden, wenn sie nicht bloß auf dem Papiere figurieren sollte. Einen Wink darüber erkennen wir in der Anweisung, die Verfügung Cäsars außer auf dem römischen Capitol noch in Sidon, Tyrus und Askalon bekannt zu geben. Damals wurden auch die Juden von den drückenden Überwinterungen römischer Heere in ihrem Lande und von allen Gelderpressungen befreit. Auch bei Bestimmung der Tributszahlung wurden die jüdisch-gesetzlichen Bestimmungen beachtet: das Sabbatjahr wurde ausgenommen „weil sie an ihm weder Früchte von den Bäumen brechen noch säen"; ferner sollte der Hohepriester sein übliches Einkommen behalten. Die wichtige Hafenstadt Joppe, die Pompejus befreit hatte, wie sämtliche Küstenstädte, wurde an Judäa wieder ausgeliefert, ebenso die kleineren Ortschaften des Küstenstriches und das nicht ganz unbedeutende Lydda. Endlich wurden Hyrkan und seinen Kindern nicht nur noch manche neue Einkünfte bewilligt; es wurden ihm, seiner Familie und seinen Gesandten auch Ehrenplätze im Circus bei Gladiatorenkämpfen und Tierkämpfen neben den Plätzen der Senatoren bestimmt; und endlich sollte der jüdische Herrscher nach vorheriger Anfrage bei dem Dictator oder bei dessen Beigeordneten, dem Rittermeister, seine Anliegen jederzeit im Senate vorbringen dürfen und in kürzester Frist darauf Bescheid erhalten.

Aus diesen Verfügungen erkennt man übrigens auf das Deutlichste, daß Hyrkan II. doch noch immer durchaus den offiziellen Mittelpunkt des Judentums bildete, Antipater wird in keinem dieser Erlasse auch nur genannt. Es scheint, als ob die spätere Geschichtschreibung im Dienste der neuaufkommenden Dynastie geschrieben und diese auf Kosten des untergehenden Herrscherhauses verherrlicht habe. Doch wird diese Vermutung durch die Erinnerung an Hyrkans pharisäische Richtung, die über allen Zweifel erhaben ist, und durch die Thatsache, daß Antipater sogar seine beiden Söhne zu Unterstatthaltern machen konnte, den einen schon in dem zarten Alter von 15 Jahren, in ihre Grenzen zurückgewiesen. Die Nichterwähnung Antipaters in Cäsars Erlassen trotz seiner thatsächlichen Machtstellung in Judäa beweist nur, daß er seine Rolle mit ungemeinem Geschick gespielt hat. Er drängte sich nicht in den Vordergrund, solange man ihn zurückweisen konnte; aber langsam wußte er seine Stellung ganz unerschütterlich fest zu machen. Die klägliche Schwäche, die Hyrkan bei Gelegenheit der Vorladung des jungen Herodes nach Jerusalem bewiesen hat, bekundet neben der Gedankenlosigkeit und Willenlosigkeit des Hohenpriesters, der ohne zu überlegen einen Angeklagten in die Schranken ruft, den er doch nicht zu verurteilen wagt, auch dessen schmähliche Abhängigkeit

von Antipater, die es hinnehmen muß, daß ein unreifer Knabe mit dem hasmonäischen Priesterfürsten und mit der obersten Ratsversammlung seines Volkes ein ärgerliches, unwürdiges Spiel treibt.

5. Das Judentum der Diaspora.

Auch außerhalb Palästinas hatten die Juden Cäsars Wohlwollen gegen sie erfahren. Den alexandrinischen Juden, denen er besonders verpflichtet war, bestätigte er auf einer ehernen in Alexandria errichteten Bildsäule ihr dortiges Bürgerrecht. Während er die Gründung selbständiger Corporationen mit eigenem Vermögen von der Concession des Senates sonst abhängig machte, erlaubte er ohne Weiteres im Reiche die Bildung jüdischer Genossenschaften mit gemeinsamen Mahlzeiten und eigenem Vermögen. Bei der grade damals weitverbreiteten Lust nach Zusammenschluß in den vom Staate so gefürchteten und darum verfolgten Verbindungen hatte diese Zulassung jüdischer Glaubensvereine die Folge, daß sich eine Menge Heiden als sogenannte Gottesfürchtige zur Aufnahme in die jüdische Genossenschaft meldete, die ihnen leicht gewährt wurde, da das Judentum selbstverständlich auf die Ausbreitung seiner Religion stolz war. Weiterhin hatte aber infolge der Eingliederung von Kleinasien, Syrien und Ägypten in das Ganze des römischen Reiches seit den Tagen Sullas die Einwanderung der Juden nach dem Westen, besonders nach Italien und Rom große Ausdehnung angenommen. Gewiß mag auch das Auftreten des Pompejus in Palästina, namentlich die durch ihn verfügte Befreiung, d. h. Ethnisierung palästinensischer Städte die Wirkung gehabt haben, daß viele Juden Palästina verließen und der neuen Welthauptstadt sich zuwandten, wo ihr Handel günstigen Boden fand; nur darf man nicht, wie allerdings schon der jüdische Schriftsteller Philo gethan hat, hauptsächlich an die Gefangenen denken, die Pompejus nach Rom führte, da sie jedenfalls den geringsten Teil der jüdischen Einwanderer bildeten. Von einer Deportation, wie zur Zeit Salmanassars oder Nebukadnezars, war ja jetzt keine Rede. Aber bereits der Geograph Strabo, dessen Schriftstellerei bald nach der bisher von uns beschriebenen Zeit beginnt, spricht sich über die Ausbreitung der Juden im römischen Reiche folgendermaßen aus: „Dieses Volk ist schon in jegliche Stadt gekommen und man kann nicht leicht einen Ort der bewohnten Erde finden, der nicht diese Nation aufgenommen hätte und nicht von ihr (natürlich finanziell) beherrscht würde." Mit Bezug auf die hellenistische Welt hatte das ja schon ein Jahrhundert zuvor die Sibylle ausgesagt. Wohin nun die Juden kamen, da unterschieden sie sich durch ihre Gesetzeserfüllung auf das Merklichste von den übrigen Einwohnern. Und die Sorge um diese Gesetzeserfüllung trieb sie wie zu enger Verbindung unter einander, so zu strengem Abschlusse nach außen. Wie sie in Alexandria das Ostviertel der Stadt einnahmen, so siedelten sie sich in Rom jenseits der Tiber an. Da ist es nicht zu verwundern, daß sich gar bald mancherlei Gerede über diese geheimnisvollen Leute bildete

zumal gewisse Eigentümlichkeiten, wie die Beschneidung, das Verbot des Schweinefleisches und die bildlose Verehrung des einen Gottes den gerechten Spott aller der Leute hervorrufen mußten, die sich gedrungen fühlen das zu belachen, was sie nicht verstehen. Es wäre jedoch sehr kurzsichtig, wollte man aus solchem Spotte auf die geringe Anziehungskraft des Judentums schließen. Das Unbekannte zieht an, während es belacht wird. Man denke nur an das Freimaurertum unserer Tage. Ganz ähnlich wie vielfach heutzutage die Loge, wurde damals die Synagoge als die Pflegestätte wahrer Aufklärung und reiner Sittlichkeit betrachtet und die mit dem Besuche beider Orte verknüpften seltsamen Übungen steigerten und steigern bekanntlich noch heute das Interesse an ihnen. So strenge sich nun die gesetzestreuen Juden von der Verunreinigung durch die Heiden rein zu erhalten suchten, so gerne öffneten sie jedem ihr Bethaus, der sich an sie anschließen und zu ihnen halten wollte. Auch waren die Juden, die jetzt nach Europa kamen, wohl zum geringsten Teile aus Palästina gebürtig. Und in Kleinasien, im nördlichen Syrien, in Ägypten und Cyrenaica war die pharisäische Richtung kaum oder doch nur ganz spärlich vertreten. Man wollte das Gesetz womöglich halten, paßte sich aber schließlich doch auch den Verhältnissen an. Hier war ein Judentum vorhanden, das die Geschichte der Hasmonäer nur vom Hörensagen kannte. Alle die Erfahrungen, durch die sich das israelitische Volk seit Beginn dieser Geschichte umgeändert hatte, waren für die auswärtigen Juden kaum vorhanden. Der hellenistische Geist trieb hier überall zu einer Aussöhnung mit dem Heidentum hin und man erreichte sie jetzt wie früher, indem man die religiösen und sittlichen Gedanken des Judentums als den wertvollen Schmuck Israels im Rate der Völker hochhielt. Als bei der Einverleibung Kleinasiens in das römische Reich eine Reihe dortiger Städte mit dem römischen Bürgerrechte beschenkt wurde, nahmen auch die Juden, die seit der Zeit der Seleuciden hier ansässig und in die einzelnen Bürgerschaften aufgenommen worden waren, an diesem Geschenke teil. Aber als nun Pompejus durch den Proconsul Lentulus in diesen Gegenden zwei Legionen römischer Bürger 50 v. Chr. ausheben ließ, da erreichten es zuerst die Juden von Ephesus, hernach die von ganz Asien, daß sie bei der Aushebung übergangen wurden, weil sie am Sabbat weder Waffen tragen noch marschieren durften und weil sie ihre besondere Kost haben mußten. Diese Freiheit vom Kriegsdienste wurde ihnen auch später nach Cäsars Tode bestätigt. Das Judentum, das sich in solchen besonderen Wünschen kundthut, ist freilich von derselben steifen Gesetzestreue, wie das, welches in Palästina den sadducäisch-nationalen Bestrebungen gegenüber pharisäisch geworden ist; doch wird man sich vielleicht fragen dürfen, ob das Dringen auf Gesetzestreue in diesem Falle nicht durch allerhand sonstige Rücksichten der persönlichen Freiheit gesteigert worden ist. Sehr merkwürdig ist, daß der sonst so pharisäisch-strenge Hyrkan für Cäsar selbst zu Felde gezogen war und mit den Soldaten des Mithradates zusammengekämpft hatte, während grade er später nach Cäsars Tode das Gesuch der römischen Juden Kleinasiens um Befreiung vom Kriegsdienste

unterstützte. Es scheint, als habe er selbst diesen ägyptischen Feldzug, der ihm so mancherlei Gunstbezeugungen eingetragen hatte, später verleugnet: seine Thaten werden in der späteren Geschichtschreibung durchgehends dem Idumäer Antipater zugeschrieben. Jedenfalls ist dieser ägyptische Feldzug der deutlichste Beweis von der inneren Notwendigkeit, welche jede politische Bestrebung der Juden in das sadducäische Fahrwasser leitete. Politik konnte man als gesetzestreuer Jude nicht treiben.

Wie in diesem Punkte der Militärfreiheit, so sorgten auch sonst die Römer dafür, daß den Juden ihre Gesetzeserfüllung möglichst erleichtert würde. Ein eigener Ort zur Gemeindeversammlung, zum Gebete, wie zur Schlichtung innerer Zwistigkeiten wurde ihnen allerorts überlassen; war es kein festes Haus, so war es ein Platz am Meere. Auch die besondere Behandlung der Früchte wird ihnen einmal ausdrücklich zugestanden, worunter nur die merkwürdigen Bestimmungen der Schriftgelehrten über das, was zusammengepflanzt werden darf, begriffen werden können. Immer wieder wird hervorgehoben, daß die Heiligung des Sabbattages ihnen erlaubt werden müsse. Eine besondere Rücksicht darauf hatten die römischen Gerichtsvollzieher zu nehmen; Strafgelder durften von einem Juden am Sabbattage nicht eingezogen werden. Von den gemeinsamen jüdischen Kassen war schon die Rede. Die kleinasiatischen Juden hatten während des mithradatischen Krieges auf der Insel Kos 800 Talente aufgehäuft. Sie wurden ihnen damals von Mithradates weggenommen. Der Zweck dieser Geldanhäufung ist nicht ganz klar, da die Tempelsteuer nach Jerusalem wanderte und die Steuer für gemeinsame Mahlzeiten schwerlich so viel betrug. Höchst wahrscheinlich haben wir es hier mit dem Privatvermögen vieler jüdischen Familien zu thun, das aus Furcht vor dem mithradatischen Kriege geflüchtet worden war.

6. Antipaters Tod. Emporkommen des Herodes.

Der römische Bürgerkrieg, der bis zu Cäsars Tode ein Kampf zwischen Pompejanern und Cäsarianern gewesen war, veränderte infolge dieses Ereignisses seine Gestalt nur insofern, als andere Führer auftraten, die mit gesteigerter Wut einander bekämpften. Zuerst kämpften die neuen Triumvirn gegen Cäsars Mörder, hernach gegen einander. Von den Mördern Cäsars kam Cassius nach Syrien, wo um Apamea der Kampf zwischen Pompejanern und Cäsarianern soeben eine für die erstgenannte Partei glückliche Wendung genommen hatte. Cäcilius Bassus hatte Sextus Cäsar getötet und sich zum Herrn Syriens gemacht und der von Cäsar gesandte neue Statthalter L. Statius Murcus hatte trotz der Beihilfe mehrerer ihm getreuer Fürsten bei seiner Belagerung Apameas schweren Stand. Da kam Cassius und zwang Belagerer wie Belagerte zur Heeresfolge; brachte überall Waffen und Soldaten zusammen und legte den Städten schwere Geldbußen auf. Das verbriefte Recht der Juden auf Freiheit von Kriegslasten kümmerte ihn wenig. 700 Silbertalente ließ er in Judäa erheben. Antipater ließ durch seine Familie, seine

Söhne, einen gewissen Malichos u. a. das Geld eintreiben. Zuerst war Herodes fertig, wodurch er sich natürlich bei Cassius in Gunst setzte: denn, fügt der Berichterstatter sehr richtig hinzu: Herodes hielt es für klug, die Römer zu ehren und ihr Wohlwollen auf Kosten anderer sich zu erwerben. Das charakterisiert auch späterhin sein Handeln. So wurde er, als Murcus mit Cassius wegzog, als Befehlshaber in Cölesyrien mit der ganzen Verwaltung betraut. An andern Plätzen war das Geld nicht so rasch beigetrieben worden; das hatte zur Folge, daß Cassius die Bewohner von vier Städten Emmaus, Gophna, Lydda und Thimna, sämtlich im Umkreise Jerusalems gelegen, in die Sklaverei verkaufen ließ. Andere jüdische Gebietsteile gab er an Tyrus.

Als Cassius aus Judäa weg nach Kleinasien ging, scheint dem sanften Hyrkan die Selbständigkeit des Antipater doch verleidet gewesen zu sein. Wenigstens war er schwerlich ganz unbeteiligt, als Antipater, der mit jenem Malichos bei ihm zu Tische war, durch einen vergifteten Wein ums Leben kam. Malichos wurde sofort zu seinem Nachfolger ernannt und so wurde auch ihm später das Verbrechen in die Schuhe geschoben. Von den beiden älteren Söhnen Antipaters erkannte Phasael, daß im Augenblick Stillschweigen das Klügste sei, und schien nur um die ehrenvolle Bestattung seines Vaters Sorge zu tragen. Dagegen Herodes eilte an der Spitze Bewaffneter aus Galiläa herbei, gewann unterwegs das von Pompejus befreite, aber durch innere Unruhen verstörte Samaria und betrat mit seinen Soldaten während eines Festes die heilige Stadt. Hyrkan suchte ihn zwar ferne zu halten, indem er auf das Unpassende eines Einmarsches heidnischer oder halbheidnischer Soldaten während der Festfeier in Jerusalem hinwies. Nichtsdestoweniger rückte Herodes bei Nacht in Jerusalem ein. Das scheint aber doch auf die Menge keinen günstigen Eindruck gemacht zu haben. Denn als nun Malichos laut den raschen Tod seines Freundes Antipater beweinte und noch dazu seine Person durch eine stattliche Leibwache gegen unvermutete Zufälle sicherstellte, fand es Herodes auch angemessen, gleich seinem Bruder Phasael stille zu sein und sogar mit dem lieben Malichos äußerlich Freundschaft zu schließen. So kam es, daß die beiden, Herodes und Malichos, nach der Eroberung der kleinasiatischen Stadt Laodicea durch Cassius zur Beglückwünschung an ihn von Hyrkan abgesandt wurden. Herodes hatte sich aber heimlich schon vorher die Erlaubnis für seinen Vater Rache zu nehmen von Cassius erwirkt. Demgemäß wurde Malichos, als er auf der Reise nach Kleinasien in Tyrus seinen Sohn besuchen wollte, der dort als römische Geisel lebte, von römischen Soldaten am Meeresufer überfallen und niedergestochen. Hinterher wurde dieser Mord natürlich mit sehr gewichtigen Gründen gerechtfertigt: Malichos wollte seinen Sohn aus Tyrus entführen, das jüdische Volk zur Empörung reizen. Selbst Hyrkan II., der anfangs über den Frevel sprachlos war, beruhigte sich, sobald er die That als Erfüllung eines Auftrages des Cassius kennen lernte, und wußte die Schuld des armen Malichos — die doch vielleicht größtenteils seine eigene war — nicht schwarz genug zu malen. So bietet die

Geschichte dieser Zeit, ähnlich wie die der ptolemäischen Herrschaft über Palästina Beispiele genug für die alte Wahrheit, daß Knechtschaft den Charakter verderbt.

Der römische Bürgerkrieg ließ aber auch jetzt keine geordneten Zustände in Judäa aufkommen. In Jerusalem hatte Cassius römische Soldaten unter dem Oberbefehle eines gewissen Helix zurückgelassen; daneben regierte aber gemäß der Bestimmung Antipaters dessen Sohn Phasael. Endlich hatte ein Bruder des Malichos eine ganze Reihe von Plätzen, darunter das feste Masada am Toten Meere, innen. Herodes als militärischer Verwalter Cölesyriens lag in Damaskus krank, als er vom Kampfe zwischen Helix und Phasael hörte. Leicht möglich, daß ihm diese Krankheit nicht ganz ungelegen kam, da er weder gegen den Römer Helix noch gegen seinen Bruder kämpfen wollte, wenn auch der letztere seinem Ehrgeize gewiß recht im Wege stand. Erst als Phasael den Helix besiegt und zum Abzuge gezwungen hatte, zog Herodes gleichfalls zu Felde und vertrieb den Bruder des Malichos aus Judäa. Dann bewies er seine geistige Überlegenheit über Phasael durch eine kluge That. Phasael hatte sich mit dem rechtmäßigen Hyrkan nicht ohne Grund überworfen, denn Hyrkan war teils aus Furcht vor den Römern, teils aus Ärger über seine Machtlosigkeit dem Geschlechte Antipaters gegenüber offen auf die Seite des Helix getreten. Hätte es nun lediglich sich um Hyrkans persönliche Eigenschaften gehandelt, so wäre es sehr verzeihlich gewesen, wenn Phasael als Sieger über Helix auch dem Hyrkan eine kräftige Rüge zuteil werden ließ. Allein Hyrkan II. war Hoherpriester und war der Erbe des Hasmonäerhauses, über dessen entartete Söhne man zwar genug klagen hörte, dessen Verdienste um Israels Freiheit man aber aus der Geschichte nicht wegstreichen konnte. Herodes versuchte einen friedlicheren Weg, um über die unbequeme Thatsache dieses rechtmäßigen Mannes hinwegzukommen. Er wurde selber rechtmäßig, indem er sich mit Mariamme verlobte, die durch ihren Vater Alexander eine Enkelin Aristobuls II., durch ihre Mutter Alexandra eine Enkelin Hyrkans II. war, in deren Person also gewissermaßen die beiden streitenden Linien der Hasmonäer sich versöhnten. Aus seiner ersten Ehe mit einer Jüdin Doris besaß Herodes damals schon einen Sohn, der nach seinem Großvater Antipater hieß. Diese Verlobung mit Mariamme scheint nun einen schon längst drohenden Krieg beschleunigt zu haben. Noch lebte ja ein Sohn Aristobuls II., Antigonus. Derselbe verband sich jetzt mit seinem Schwager, dem Ptolemäus Mennäi von Chalkis, und mit Marion, dem von Cassius bestätigten Tyrannen der Stadt Tyrus. Der letztere fiel zuerst in Galiläa ein und legte daselbst in drei Orte phönicische Besatzung. Herodes eilte aus dem Süden herbei und verdrängte ihn, nicht ohne zugleich sich durch Freundlichkeit und Gefälligkeit bei den Untergebenen des Marion beliebt zu machen, sofern er die ganze Besatzung frei, teilweise sogar mit Geschenken abziehen ließ. Nun zog er gegen Antigonus selbst und schlug ihn, ehe er die Grenzen des jüdischen Gebietes recht betreten hatte.

Durch die Schlacht bei Philippi (42 v. Chr.) wurden Octavianus und Antonius die Herren des römischen Reiches. Antonius übernahm die Ver-

waltung von Asien. Als er von Macedonien aus nach Bithynien im Norden der kleinasiatischen Halbinsel kam, erschienen zur Beglückwünschung des Siegers unter andern auch angesehene Juden, die sich heftig über die Zustände in Judäa beschwerten. Es waren dies offenbar pharisäisch gesinnte Leute, die des politischen Treibens überhaupt überdrüssig waren und ihren Ärger über die gegebenen Verhältnisse nun in Anklagen gegen Phasael und Herodes Luft machten. Zwar von Hyrkan II. hätten sie sich alles Guten versehen; er war ja in der Schule der Pharisäer aufgewachsen. Aber sie jammerten über die Machtlosigkeit dieses Hohenpriesters, der nur dem Namen nach Herrscher sei, während die Söhne des Antipater thatsächlich herrschten. Dabei bedachten sie freilich nicht, daß der Grund der Machtlosigkeit Hyrkans eben in seiner pharisäischen Richtung begründet war, die sie an ihm priesen. Indes vor solchen unpraktischen Anklägern fürchtete sich Herodes nicht. Er wußte es dahin zu bringen, daß Antonius die Anklage gar nicht zu Worte kommen ließ. Zu solchem Erfolge mag klingende Münze mitgewirkt haben; jedenfalls wußte sich Herodes auf kluge Weise das Vertrauen des Antonius zu verschaffen. Es ist höchst wahrscheinlich, daß ihm dabei die Kenntnis des Antonius von den früheren Zuständen in Palästina zu statten kam. Denn 12—15 Jahre zuvor unter Gabinius hatte Antonius in Palästina mit Antipater vereint gegen den Sohn Aristobuls II. Alexander gekämpft. Nun vertrat Herodes ganz augenscheinlich durchaus die römerfreundliche Richtung wie früher Antipater; das bewies sein Verhältnis zu Sextus Cäsar und auch zu Cassius. Freilich war er durch seine Verlobung mit Mariamme auch in ein engeres Verhältnis zu dem römerfeindlichen Zweige der Hasmonäerfamilie getreten. Aber Herodes hatte nicht unrecht, wenn er diese Heirat als einen Schritt der Klugheit bezeichnete, durch den er diese römerfeindlichen Hasmonäer mit den bestehenden Verhältnissen aussöhnen wollte. So mochte Antonius leicht in diesem Manne das richtige Werkzeug für seine Pläne wegen Judäas erkennen.

Inzwischen hatte er Gelegenheit sich den Juden gefällig zu erweisen. Hyrkan sandte selbst drei Boten an ihn nach Ephesus, wohin er von Bithynien aus kam, mit einem goldenen Kranze und der Bitte, das durch Cassius den Juden angethane Unrecht wieder gut zu machen. Dieser Bitte mußte Antonius schon als Gegner der Mörder Cäsars willfahren. Er befahl die Freilassung sämtlicher durch Cassius und seine Untergebenen verkauften Juden; er gebot der Stadt Tyrus, die ihr von Cassius geschenkten jüdischen Gebietsteile wieder an den früheren Besitzer abzutreten und jede weitere Gewaltthätigkeit den Juden gegenüber zu unterlassen. Diese letzte Bestimmung bezog sich offenbar auf den Kampf des Tyrannen Marion gegen Herodes. Wegen etwaiger Rechtsstreitigkeiten vertröstete er mit seinem baldigen Kommen. Auch reiste er wirklich von Ephesus aus zunächst nach der syrischen Hauptstadt Antiochien. Unterwegs lernte er in Tarsus die ägyptische Kleopatra kennen, deren Liebe ihm später so verderbenbringend geworden ist. Je näher der Imperator dem heiligen Lande kam, desto mehr fürchteten die Häupter des Pharisäismus sein

gutes Einvernehmen mit Herodes. Hundert angesehene Juden mit geschulten Rednern an ihrer Spitze beklagten sich zu Daphne bei Antiochia in feierlicher Audienz wegen Herodes und seines Anhangs. Dieser ließ sich durch einen gewissen Messala verteidigen. Worin eigentlich die Klage bestand, wird nicht erwähnt; doch die Art, wie Antonius die Kläger abweist, läßt deutlich den Eindruck erkennen, den sie auf ihn machten. Welche von beiden Parteien versteht wohl das Herrschen besser? fragte er den Hohenpriester Hyrkan, der gleichfalls zugegen war. „Die des Herodes,“ war die jedenfalls auch von Antonius erwartete Antwort. Denn er ernannte auf diese Antwort hin Phasael und Herodes zu Tetrarchen (d. h. Vierfürsten, dann überhaupt Teilfürsten) Judäas und überließ ihnen die ganze Verwaltung. 15 ihrer Gegner setzte er gefangen und ließ sich nur durch die kluge Dazwischenkunft der Partei des Herodes an ihrer Hinrichtung hindern.

Diese Gegner des Herodes waren also nach dem Urteile selbst eines Hyrkan für Regierungsgeschäfte nicht zu brauchen; trotzdem hatten sie offenbar großes Ansehen und großen Einfluß auf das jüdische Volk. Das können nach allem Bisherigen nur Pharisäer gewesen sein. Nun erinnere man sich aber, daß Hyrkan und Antipater, in dessen Fußstapfen offenbar Herodes getreten ist, zur Zeit des Pompejus und vorher noch zu Lebzeiten Alexandras als Führer der pharisäischen Richtung Aristobul II. gegenüber aufgetreten waren. Jetzt sind sie die Politiker geworden und der Pharisäismus hat sich von ihnen, wie von den früheren sadducäischen Fürsten zurückgezogen. Auf diese Entwicklung wiesen schon bisher mancherlei Anzeichen hin. Schon zu Pompejus nach Damaskus war eine Schaar Juden gekommen, die überhaupt für ihr Land keinen König haben wollten; die Ereignisse unter Pompejus konnten unmöglich die Herzen auch nur für den frommen Hyrkan besonders gewinnen. Und dazu kam das vom pharisäischen Standpunkte aus so verderbliche Vertragschließen mit Rom, das Kriegführen für Rom und das viele Unglück im Gefolge des römischen Bürgerkrieges, an dem freilich weder Hyrkan II. noch die Familie Antipaters schuld war, das aber von den jeglicher Politik abholden Pharisäern mit einer gewissen inneren Notwendigkeit den damaligen Leitern der jüdischen Politik zum Vorwurfe gemacht wurde. Sehr bezeichnend ist, wie schon in den Psalmen Salomos von Hyrkan seinem idumäischen Minister und seiner Partei geschwiegen wird. Diese Partei, sofern sie von der pharisäischen ausgestoßen wird und der sadducäischen nicht angehört, hat zunächst keinen Namen. In späterer Zeit bildete sich der Ausdruck: Herodianer, der aber keinen rechten Boden im Sprachgebrauch gewinnen konnte, weil sich das neue Herrscherhaus nicht lange behauptete. Die Sadducäer waren damals schon sehr im Aussterben begriffen; mit Aristobul II. und seinem Sohne Alexander waren ihrer viele untergegangen. Was von ihnen noch übrig war, mochte seine Hoffnungen auf Alexanders Bruder, den von Herodes zurückgeschlagenen Antigonus setzen; später erscheinen die Sadducäer wirklich nicht mehr als eine politische Partei, sondern als eine religiöse Sekte, die den Glauben an die

Auferstehung und die ganze pharisäische Fortbildung jüdischer Welt- und Lebensanschauung verwirft. So ist die Schale des alten Sadducäertums geblieben; der Kern, die nationale Politik im Dienste des zadokidischen Königshauses, ist mit dem Untergange der Hasmonäer verloren.

Die Behandlung der pharisäischen Abgeordneten in Antiochia rief einen Sturm der Entrüstung unter den gleichgesinnten Juden der Heimat hervor, dessen Stärke sich daran ermessen läßt, daß bald darauf, als Antonius nach Tyrus kommen wollte, eine Schaar von nicht weniger als 1000 Juden dahin kam, um gegen Phasael und Herodes Klage zu führen. Sie lagerten sich am Meeresstrande vor der Stadt. Als Antonius von ihrem Vorgehen erfuhr, hieß er die Aufrührer bändigen. Auch jetzt suchten Herodes und Hyrkan zuerst gütlich mit ihnen zurecht zu kommen. Es mußte ihnen ja alles daran liegen, sich die Gunst ihres Volkes zu erhalten. Sie gingen selbst in das Lager hinaus; sie mahnten und baten die Versammelten, wegzugehen; sie machten auf die Gefahr eines längeren Verbleibens gegen den Befehl des Imperators aufmerksam. Aber da war alles vergebens. Zuletzt wurden sie von den römischen Soldaten auseinander getrieben, natürlich nicht auf die säuberlichste Art. Etliche blieben tot, mehr verwundet, die meisten kamen mit dem Schrecken davon. Aber diese rohe Behandlung der wehrlosen Menge brachte in der Stadt Tyrus große Aufregung hervor; in den Straßen verwünschte man laut den Herodes: was freilich für Antonius nur die Folge hatte, daß er die seit dem Tage in Antiochia gefangen gehaltenen Juden jetzt doch, als die Urheber dieser Empörung, hinrichten ließ.

7. Die Parther in Palästina. Antigonus.

Aber Antonius war von Tyrus aus noch nicht lange nach Alexandria gereist, um in den Armen der schönen Kleopatra schwelgerisch üppige Feste zu feiern, als der persische Königssohn **Pakorus**, der Sohn Orodes I., mit dem Römer Labienus, der einst von Cassius als Gesandter zu den Parthern geschickt worden war, ein gewaltiges Heer parthischer Reiter über den Euphrat führte, Apamea am Orontes 41 v. Chr., Antiochia 40 v. Chr. eroberte. Bald drangen die Sieger bis tief nach Kleinasien und in zwei Zügen eilten sie auch nach Palästina. Nach den Vorgängen in Bithynien, Daphne und Tyrus war es klar, daß ein großer Teil der Juden in diesen Parthern wenigstens anfangs die Befreier von der römischen und idumäischen Herrschaft begrüßte. Vor allem wurde ein Versuch gemacht, die durch Pompejus und seinen Anhang in ihrer politischen Bedeutung vernichtete Sadducäerpartei noch einmal zu beleben. Antigonus, der Sohn Aristobuls II., den einst Pompejus im Triumphe vorgeführt hatte, der dann vergebens mit Marion vor Tyrus gegen Herodes kämpfte, wandte sich an den parthischen Satrapen Barzaphernes um Wiedergewinnung seines väterlichen Thrones. Wie wenig bedenklich dieser sadducäische Hasmonäer in der Wahl seiner Mittel war, zeigt das Versprechen, das er für seine Belehnung mit Judäa den Parthern gab. Neben 1000 Talenten

wollte er ihnen auch 500 Weiber von den edelsten Geschlechtern ausliefern. Da zog Pakorus längs der Meeresküste heran. Sidon und Ptolemais fielen in seine Hand, nicht so das feste Tyrus. Jetzt sandte er ein Reitergeschwader mit Antigonus gegen Judäa; in den Eichgründen beim Karmel kam es zu einer Schlacht; eine Menge Juden fiel Antigonus zu; in unaufhaltsamem Laufe drang er bis nach Jerusalem. Hier kam es bei dem belagerten Königspalaste zu einem furchtbaren Straßenkampfe. Phasael und Herodes vermochten schließlich die Angreifer nach dem heiligen Bezirke zurückzudrängen und ließen durch Schwerbewaffnete die nächsten Häuser um ihren Palast bewachen. Aber das Straßenvolk, durch das Auftreten des Antigonus an die große Vergangenheit der Hasmonäer erinnert, zündete diese von den Anhängern der Idumäer besetzten Häuser an und verbrannte sie samt ihrer Besatzung. So gehörte um Pfingsten 39 v. Chr. ganz Jerusalem mit Ausnahme der nächsten Umgebung des Königspalastes dem Antigonus und der alte sadducäische Geist schien in den Einwohnern wieder zu erwachen, die sich um den hasmonäischen Helden drängten.

Endlich entschlossen sich Hyrkan und Phasael mit dem parthischen Anführer in Unterhandlung zu treten und als dieser sie an den Statthalter Barzaphernes verwies, trotz alles Abmahnens des Herodes zu diesem zu reisen. Unter parthischer Bedeckung wurde die Reise vollbracht und auch in Jerusalem blieben zur Bewachung des Herodes Parther zurück. Der Statthalter empfing die Bittenden freundlich, aber ließ sie heimlich bewachen. Als er nachher zu Pakorus verreiste, fand er die heimliche Bewachung offenbar nicht mehr sicher genug und ließ die beiden vornehmen Gäste gefangen setzen. Das war nötig, weil Phasael schon von mehreren Seiten zur Flucht aufgefordert worden war. Namentlich ein gewisser Ophellius hatte ihm Schiffe zu diesem Zwecke angeboten. Im Übrigen war für die Parther die wichtigste Frage offenbar die, ob Antigonus oder Phasael besser zahlen werde. Vielleicht hoffte man auch von beiden hinter einander Geld zu erhalten.

Inzwischen lauerte man in Jerusalem dem Herodes auf und da er von der Gefangennahme seines Bruders hörte, hielt er es für das Geratenste, eines Abends mit seiner ganzen Familie, Mutter, Schwester, Braut, Schwiegermutter, jüngstem Bruder, Gesinde und aller Habe von Jerusalem weg in den Süden nach Idumäa zu fliehen. Es muß ein ziemlich großer Zug gewesen sein. Denn als er in Thressa, einem Platze Idumäas, mit seinem Bruder Joseph zusammentraf und überlegte, was zu machen sei, erkannte Herodes, daß die Festung Masada am Toten Meere, wohin er ziehen wollte, für eine solche Menschenmenge zu klein sei. Übrigens verfolgte ihn auch noch auf seiner Flucht der Haß der Juden. Er hatte schon, ehe er Thressa erreichte, eine Schlacht nicht gegen die Parther, sondern gegen die Juden zu liefern, wobei er einen glänzenden Sieg erfocht. Nun entließ er die Mehrzahl seiner Leute, über 9000 Mann, und nahm nur etwa 800 mit sich nach Masada. Hier verproviantierte und verschanzte er sich; dann reiste er selbst nach Petra (Sela) zum Araberkönige Malchus, um von

ihm Geld, sei es als Geschenk, sei es leihweise aufzubringen, wodurch er seinen Bruder befreien und seiner Familie die Herrschaft über Judäa gewinnen wollte.

Allein Phasaels Geschick hatte sich schon entschieden. Pakorus, zu dem Barzaphernes gereist war, offenbar um seine Ansicht wegen des Thronstreites zu hören, hatte Antigonus den Vorzug gegeben, wahrscheinlich weil dieser nach seiner ganzen Vergangenheit die Bürgschaft dafür bot, daß er nie zu einem Römerfreunde sich verwandeln könne. So wurde Antigonus nach dem von den Parthern bereits übel verwüsteten und geplünderten Judäa geführt, die beiden Gefangenen Hyrkan II. und Phasael wurden ihm übergeben. Da scheute er sich nicht, seinem alten Oheim die Ohren abschneiden zu lassen, um ihn für immer unfähig zur hohepriesterlichen Würde zu machen. So wurde er von den Parthern mitfortgeschleppt. Jetzt wußte Phasael, daß alle Hoffnung für ihn verloren sei. An den Händen gefesselt, konnte er von einer Waffe, auch wenn er sie hatte, keinen Gebrauch machen; da zerstieß er an den Kerkerwänden seinen Kopf. Ob ihn Antigonus noch dazu vergiften ließ, wie behauptet wird, ist schließlich einerlei.

Inzwischen konnte Herodes bei den Arabern weder Geld zur Loskaufung seines Bruders noch sonstige Hilfe erlangen, wurde vielmehr von ihnen aus Furcht vor den Parthern abgewiesen und ging nach Ägypten, wo ihn Kleopatra vergeblich in Alexandria zurückhalten wollte, während er nach Italien eilte. Unterwegs erlitt er durch Sturm große Not; auf der Insel Rhodus mußte er sich aufhalten, bis ein Dreiruderer gebaut war. Die Muße benützte er trotz seiner bedrängten Lage dazu, der durch Cassius übel hergerichteten Stadt Rhodus neue Grundlagen der Wohlfahrt zu geben. Endlich über Brundisium nach Rom gelangt, besucht er Antonius und trägt ihm zuerst die neuesten Wandlungen in Judäa vor, die Schicksale Hyrkans und Phasaels, das Königtum des Antigonus, seine Flucht nach Masada, die Bedrängnis der Seinigen daselbst und seine spätere Irrfahrt. Es war selbstverständlich, daß sich Antonius der Not des Herodes annehmen mußte. Bis an die Grenzen Ägyptens reichte durch die Einsetzung des Antigonus in Jerusalem der Einfluß der Parther; die wichtige syrische Meeresküste war mit Ausnahme von Tyrus in ihren Händen. Das römische Reich hatte nicht bloß schöne Provinzen verloren; eine furchtbare Gefahr lag in der Ausbreitung der Feinde an den Ufern des Mittelmeeres. Die Straße nach dem Herzen des Reiches, nach Italien stand ihnen offen. So wirkte Antonius einen Senatsbeschluß aus, der den Herodes zum Könige Judäas ernannte. Natürlich wurde der fremde Gast in der Reichshauptstadt dementsprechend behandelt. Aus der Senatssitzung ging er zwischen Octavian und Antonius unter dem Geleite der Consuln und sonstigen Reichsbeamten, um im capitolinischen Tempel die — heidnischen — Opfer mitzumachen und die Urkunden seiner Ernennung niederzulegen. Dann bewirtete ihn Antonius. Die Ernennung fiel in das Jahr der Consuln Gneius Domitius Calvinus und Gajus Asinius Pollio, 40/39 v. Chr.

Herodes machte sich nun sofort auf die Rückreise nach Judäa, um das ihm übertragene Land dem Antigonus zu entreißen. Schon vor seiner An-

kunft erschien aber der römische Feldherr Publius Ventidius, der zur Besiegung der Parther nach Syrien geschickt worden war, vor Jerusalem, um den in Masada eingeschlossenen Bruder des Herodes, Joseph, wirksam zu unterstützen. In Wahrheit ließ er sich freilich durch eine ihm von Antigonus eingehändigte Geldsumme wieder zum Abzuge bewegen und übertrug den weiteren Kampf gegen Antigonus einem Silo, dem Antigonus sehr gefällig war, da er ihn durch die Parther bald loszuwerden hoffte.

So fand Herodes, als er in Ptolemais landete, zwar keine große Unterstützung vonseiten der Römer, wohl aber vonseiten der Juden, die, von den Parthern und Antigonus in kürzester Zeit furchtbar ausgeplündert und ausgesogen, allen früheren Groll vergaßen und in dem idumäischen Könige jetzt ebenso den Befreier aus jammervollen Verhältnissen begrüßten, wie sie kurz zuvor in Antigonus den Befreier von Phasael und Herodes begrüßt hatten. Ein großes Heer von Einheimischen und Fremden schaarte sich sofort um seine Fahnen, und namentlich in seinem früheren Bezirke, Galiläa, jubelten ihm alle Herzen zu. Er zog nun zuerst an Jerusalem vorbei nach dem durch Antigonus belagerten Masada. Unterwegs nahm er Joppe weg, um von hier aus nicht später bei der Eroberung Jerusalems gehindert zu sein. Der Römer Silo, der noch in Judäa weilte, schloß sich jetzt seiner Pflicht gemäß an Herodes an. Die Getreuen des Antigonus suchten die Verbindung beider gewaltsam zu hindern; es kam zur Schlacht und Herodes mußte seinen großmütigen Helfer mit starkem Arme unterstützen; sonst wäre er mit seinem Heere zu Grunde gegangen. Auch in Judäa fand Herodes überall großen Anhang. Grade hier hatte die Verwüstung durch die Parther und nachher die Erpressung des Antigonus am schlimmsten gehaust. So zog er zu den Seinigen nach Masada, ohne auf ernstlichen Widerstand zu stoßen. Auch die Festung Thressa, wo er nach seiner Flucht aus Jerusalem mit seinem Bruder Joseph zusammengetroffen war, eroberte er, wie es scheint, durch kecken Handstreich. Dann zog er mit gewaltigem Heere vor Jerusalem.

Hier nahm er seine Aufstellung im Westen der Stadt und ließ, ehe er einen Sturm auf die wohlbefestigte Stadt unternahm, durch Herolde vor den Mauern verkünden: er komme zum Heile des Volkes und der Stadt und wolle niemanden irgend etwas Böses nachtragen, sondern alles erlittene Unrecht vergessen. Dagegen verhandelte Antigonus mit dem Römer Silo: es entspreche nicht der römischen Gerechtigkeitsliebe, wenn das Königtum einem Privatmanne gegeben werde, der nicht einmal ein echter Jude, sondern ein Idumäer sei. Antigonus habe nun freilich seine Königswürde den Parthern, also den Feinden Roms zu verdanken. Aber er sei auch bereit, auf diese Würde zu Gunsten irgend eines seiner Anverwandten zu verzichten, der den Römern genehm sei und durch seine priesterliche Abstammung — man beachte die merkwürdige Behauptung aus dem Munde dieses Hohenpriesters — dem Gesetze gemäß ein Recht auf die Königsherrschaft habe.

In diesen Worten, die uns Josephus mitteilt, spiegelt sich jedenfalls, sie

mögen historisch treu überliefert oder von dem nacharbeitenden Schriftsteller hinzugefügt sein, überaus klar und deutlich die sadducäische Vorstellung von der Rechtmäßigkeit der hasmonäischen Dynastie wieder. Als Zadokiden waren sie rechtmäßige Hohepriester; der Hohepriester war nun freilich nach altisraelitischer Auffassung nicht König. Selbst in der Chronik, dieser merkwürdigen Geschichtsverdrehung zu Gunsten des Gesetzlich-Erbaulichen, steht David über Zadok, ähnlich wie schon vorher Mose neben oder vielmehr über Aaron. Und doch gab es eine alttestamentliche Gedankenreihe, an welcher das hohepriesterliche Königtum der Hasmonäer sich rechtfertigen ließ. Schon der Prophet Hosea hatte in der Wahl eines Königs durch das Volk Israel einen Abfall von Gott gesehen und dieser Gedanke beherrscht einen großen Teil der alttestamentlichen Geschichtschreibung. Er war, wo er auftritt, die Kehrseite des Glaubens an das Königtum Jahves in Israel. Die Stellvertretung dieses unsichtbaren Königs übernimmt dann in dieser Anschauung regelmäßig der Hohepriester. Daneben geht nun meistens in bald schrofferem, bald sanfterem Gegensatze die andere Meinung her, daß die Vertretung Gottes als des alleinwahren Königs Israels dem von Gott eingesetzten Könige zufalle. Von dieser letzteren, eigentlich nur den Söhnen Davids zu gute kommenden Auffassung machten die Sadducäer Gebrauch, wenn sie die Rechtmäßigkeit des hasmonäischen Königtums aus dem Hohepriestertum der Hasmonäer ableiteten. Als Hohepriester vertreten die Hasmonäer den unsichtbaren König Israels; der Vertreter dieses Königs darf aber nach altisraelitischer Anschauung König heißen. So wird mit längst eingebürgerten Ansichten etwas für frühere Geschlechter Verwerfliches, das hohepriesterliche Königtum, verteidigt.

Die Worte des Antigonus waren jedoch verloren und er selber fand es bald geratener, zum Schwerte zu greifen. Nicht ohne Erfolg. Seine Bogenschützen hielten die Leute des Herodes wirklich von den Mauern Jerusalems ferne. Dazu brach unter den römischen Hilfstruppen offene Empörung aus. Rings um Jerusalem war nichts mehr zu haben; so gründlich hatten die Parther und Antigonus selbst hier gewirtschaftet. Auch schien den verwöhnten römischen Soldaten die Jahreszeit nicht mehr zum Kampfe geeignet und sie verlangten in passende Winterquartiere geführt zu werden. Herodes versprach, was er nur konnte, und sorgte persönlich für die Erfüllung seines Versprechens. Aus der Umgebung von Samarien ließ er Frucht, Wein, Öl, Vieh u. s. w. nach Jericho schaffen, damit täglich den Soldaten ihre Nahrung gereicht würde. Aber die Leute des Antigonus bemächtigten sich Jerichos und Herodes sah sich genötigt, mit zehn Cohorten, fünf römischen und fünf eigenen, vor Jericho zu ziehen. Er gewann die Stadt, wie es scheint, mit leichter Mühe zurück und gewährte den 500 Mann, die sich in der Burg mit Weib und Kind verschanzt hatten, freien Abzug. Nun aber fielen seine ausgehungerten Leute wild über die in der Stadt aufgehäuften Vorräte her und plünderten. Das muß einen sehr schlimmen Eindruck gemacht haben, denn nachher wurde die Schuld an dem Vorgange ganz auf die Römer gewälzt. Trotz dieses Sieges konnten aber

grade die römischen Truppen nicht zur Fortsetzung der Belagerung von Jerusalem angehalten werden; sie bezogen im südlichen Idumäa und in den beiden nördlichen Provinzen Samaria und Galiläa die Winterquartiere. Als ein deutliches Zeichen des Verrates an Herodes wurde es aufgefaßt, daß Silo ohne Schwierigkeit eine Heeresabteilung in das dem Antigonus gehörige Lydda legen konnte. So half selbst dem Herodes die römische Bundesgenossenschaft zunächst wenig.

Da er vor Jerusalem nichts auszurichten vermochte, sandte er seinen Bruder Joseph nach Idumäa und zog selbst nach Galiläa, um diese Gebiete in seine Gewalt zu bekommen. Seine Verwandten brachte er damals aus Masada nach Samaria. In Galiläa nahm er die wichtige Stadt Sepphoris während eines Schneesturmes ohne Schwierigkeit ein; die Besatzung war offenbar zu klein, um Widerstand leisten zu können. Da Herodes sie trotz der Schneespuren ungehindert entkommen ließ, sieht es so aus, als ob Geld und gute Worte auch einiges zu diesem Siege des Herodes beigetragen hätten. Viel schwieriger war aber der nun beginnende Kleinkrieg. Das Räuberleben kennen wir seit den Tagen Davids als die Existenzweise der politisch Verfolgten in Palästina. Schon während seiner ersten Wirksamkeit in Galiläa hatte Herodes gegen Räuber, vor allem den Räuberhauptmann Hiskia gekämpft, dessen Tötung dann den Anlaß zur Klage gegen Herodes bei dem Synedrium zu Jerusalem gab. Letzterer Umstand weist jedenfalls auf ein gewisses Ansehen dieses Hiskia in den frommen Kreisen der Judenschaft hin. Doch ist es gewagt, ihn deshalb zu einem pharisäischen oder sadducäischen Gegner des Herodes zu machen. Dagegen die jetzt von Herodes bekämpften Räuber waren offenbar Flüchtlinge, die sich aus Haß oder Furcht vor ihm in die Höhlen der galiläischen Berge zurückzogen. Namentlich bei Arbela, dem heutigen Irbid, südwestlich von Magdala (Migdol), nordwestlich von Tiberias, waren in den schroffen Felsenwänden tiefe Höhlen, die den von Herodes Verfolgten eine sichere Zufluchtsstätte zu gewähren schienen. Da ließ er von oben Soldaten an eisernen Ketten bis an die Eingänge der Höhlen bringen und dort durch angezündete Feuer seine Gegner ersticken.

Während dieser Kampf noch dauerte, berief Ventidius den Silo zu seinem Kampfe gegen die Parther aus Palästina hinweg; auch Herodes sollte sich ihm anschließen, sobald er in seinem Lande zum Ziele gekommen sei. Demgemäß zog Silo ab, Herodes vollendete in Galiläa das begonnene Reinigungswerk, dann setzte er hier einen Statthalter ein, welchen die mißvergnügten Einwohner jedoch bald genug erschlugen, wofür sie freilich mit der üblichen Grausamkeit wieder von Herodes gestraft wurden. Indessen sah Herodes offenbar die Unmöglichkeit ein, sich ohne fremde Hilfe in Palästina eine dauernde Macht zu gründen. Seine Soldaten suchte er zwar durch großartige Geldspenden an sich zu fesseln. Nach dem ersten Kampfe gegen die Flüchtlinge in Galiläa hatte er jedem einzelnen Manne 150 Silberdrachmen (= 120 Mark) gegeben, den Offizieren natürlich entsprechend mehr. Auch hatte sein jüngster Bruder Pheroras das von Gabinius zerstörte Alexandreion wieder aufgebaut und

befestigt, während Josephus in Idumäa für Herodes kämpfte. Aber es scheint, daß die Juden während dieses Kampfes immer deutlicher erkannten, wie Herodes nur die römische Fremdherrschaft bringe, und daß sie deshalb die Regierung des entarteten Hasmonäers immer noch lieber hatten, als die eines ehrgeizigen Emporkömmlings. So erklärt es sich, daß Ventidius sich im Jahre 38 v. Chr. entschließen mußte, einen Unterfeldherrn Namens Machäras mit zwei Legionen und 1000 Reitern auf Betreiben des Antonius dem Herodes zu Hilfe zu schicken.

Dieser Machäras hoffte durch List über Antigonus Herr zu werden. Antigonus bot ihm wie früher dem Ventidius und Silo Geld zur Besänftigung an. Machäras nahm es, wollte aber dem bedrängten Antigonus gründlich beistehen und zu dem Zwecke sich mit seinen Legionen das Innere Jerusalems näher betrachten. Leider hinderten ihn daran die Bogenschützen des Antigonus, so daß er sich geschlagen nach Emmaus (an der Straße von Jerusalem nach Joppe) zurückzog, wo seine Soldaten im Ärger über ihre Niederlage Freund und Feind, Herodianer und Sadducäer, aufs Grausamste niedermachten. Der Name Herodianer taucht bei dieser Gelegenheit zum ersten Male auf. Da sah sich Herodes wieder genötigt, gegen diesen römischen Bundesgenossen Hilfe zu suchen. So deutete er wenigstens später offenbar selbst die Reise, die er jetzt plötzlich zu dem nun persönlich im Kampfe am Euphrat beschäftigten Antonius antrat. Indessen war er ja schon längst zur Teilnahme an diesem Kriege aufgefordert und in Palästina blieb zwischen seinen Brüdern (Josephus und Pheroras) und Machäras das alte Friedensverhältnis. Herodes schlug sich tapfer durch die feindlichen Volksstämme bis an den Euphrat durch, wo die Hauptstadt der syrischen Provinz Kommagene, Samosata, von Antonius belagert wurde. Als aber Antonius selbst schließlich ungeduldig wurde und vom Euphrat weg nach Ägypten zu Kleopatra eilte, harrten auch die zurückbleibenden Feldherrn Herodes und Sosius nicht mehr lange aus. Nach einem zweifelhaften Siege über den König von Kommagene zog erst Herodes, nachher auch Sosius mit seinem ganzen Heere von Samosata ab und zwar beide nach Palästina. Das war der wichtige Erfolg dieses Feldzuges für Herodes.

Freilich waren in Palästina die Verhältnisse für ihn gar nicht besser geworden. Seinen Bruder Joseph traf er nicht mehr. Er war mit neuausgehobenen Soldaten in die Gefilde von Jericho gezogen, um dort das reife Getreide abzuernten. Da überfielen ihn die Leute des Antigonus und er starb nach heftigem Kampfe. Antigonus ließ seinen Kopf von dem Rumpfe trennen. In Galiläa wurden die einflußreichsten Anhänger des Herodes in den Gennezaretsee geworfen und ertränkt. Auch in Idumäa brach jetzt nach dem Tode des grade hier bekannten Joseph aufs Neue die Empörung gegen die Familie des Antipater aus. Machäras aber kümmerte sich um diese Veränderungen gar wenig, sondern baute in dem sicheren Samaria an den Festungswerken der Stadt Gitta im Westen von Sichem. Herodes erfuhr die Verschlimmerung der Lage erst in Antiochia und eilte in gewaltigen Tagemärschen nach dem Süden. Noch war Sosius nicht bei ihm; nur eine Legion

führte er; dazu kamen noch 800 Mann, die er in der Libanongegend warb. So gelangte er nach Ptolemais; von da eilte er durch Galiläa, wurde von Feinden angegriffen, die er zurückschlug, ohne sich auf eine Belagerung einlassen zu können, da die Regenzeit (Winter 38/37) anbrach. Jetzt traf von Antonius noch eine zweite Legion bei ihm ein und er zog gegen Jericho weiter. Als er hier ein Gastmahl gab und nach dem Abschiede seiner Gäste die Decke des Hauses einstürzte, ohne daß irgend jemand verletzt worden wäre, schien dieses Wunder die göttliche Sendung des Herodes zu bestätigen. Doch wurde er sogleich am folgenden Tage durch einen Speerwurf verwundet, als er von Jericho aufbrach, da noch immer die Leute des Antigonus die dortigen Höhen besetzt hielten. Er zog vielleicht deshalb nicht sofort gegen Jerusalem, sondern begnügte sich fünf kleinere jüdische Städte wegzunehmen, etwa 2000 Menschen, die er darin traf, zu töten und die Gebäude in Brand zu stecken. Dann zog er wieder nördlich gen Samaria, wo noch immer Machäras mit seinen römischen Soldaten lag und gegen einen gewissen Pappus kämpfte, den ihm Antigonus entgegengestellt hatte. Diesen Pappus besiegte Herodes bei einer Ortschaft, Namens Isanas, und richtete zur Rache für seinen erschlagenen Bruder Joseph in diesem Dorfe unter den flüchtigen Feinden ein entsetzliches Blutbad an. Pappus selber fiel, sein Haupt schickte Herodes als Siegeszeichen seinem Bruder Pheroras. Die Regenzeit war zu Ende und Herodes schritt zur Belagerung von Jerusalem. Auch er, wie früher Pompejus, schlug sein Lager im Norden des Tempelberges. Dann ließ er die Wälle aufwerfen und Belagerungsthürme errichten; zu diesem Zwecke mußten die umliegenden Wälder wieder ausgeholzt werden.

Antigonus setzte diesen Arbeiten, wie es scheint, gar wenig Widerstand entgegen. Denn Herodes war so siegesgewiß, daß er in dieser drangvollen Zeit zu seinen in Samaria weilenden Anverwandten reiste und dort die Hochzeit mit seiner Verlobten, der Hasmonäertochter Mariamme, beging. Grade jetzt, wo er mit allem Eifer auf den endgiltigen Sturz dieses Herrscherhauses ausging, war es ihm wertvoll, seine eigene Herrschaft als rechtmäßige Fortsetzung der hasmonäischen darzustellen. Vermutlich war die Vermählung so lange wegen der allzu großen Jugend der Braut verschoben worden. Aber indem Herodes vor dem Beginne der Bestürmung Jerusalems sich mit der Enkelin Aristobuls II. und Hyrkans II. in feierlichster und innigster Weise verband, zeigte er gewiß nicht ohne Absicht der Welt, daß es ihm bei der Bekämpfung des Antigonus nicht auf die Vernichtung und Entehrung des um das Vaterland so hochverdienten Makkabäergeschlechtes, sondern nur auf die Bestrafung eines Empörers ankomme, der an seinem Oheim Hyrkan II. auf das Schändlichste und Treuloseste gehandelt hatte, der — wie wenigstens behauptet wurde — die edeln Frauen seiner Verwandtschaft den Parthern hatte preisgeben wollen. So bekundete Herodes in der Wahl dieses Augenblickes zu seiner Hochzeit mit Mariamme dieselbe Herrscherklugheit, die ihn früher zu seiner Verlobung mit ihr bestimmt hatte.

Bald nach diesen Feierlichkeiten stieß auch Sosius mit seinem Heere zu den inzwischen noch verstärkten Truppen des Herodes, so daß abgesehen von den syrischen Hilfstruppen elf Legionen schwerbewaffnetes Kriegsvolk und 6000 Reiter vor Jerusalem lagen. Trotzdem fanden die Eingeschlossenen mehrfach Gelegenheit, vor die Stadt zu kommen und die nächste Umgegend abzuernten, bis Herodes ihnen auflauern ließ. Für die eigenen Soldaten sorgte er auch jetzt treulich durch Zufuhr aus der Ferne. Bald waren die drei Wälle aufgeführt, die Sturmmaschinen wurden gegen die Mauern bewegt und mit allen Mitteln römischer Kriegskunst die Eroberung der Stadt betrieben. Die Leute des Antigonus wehrten sich mit dem Mute der Verzweiflung; hie und da gelang es ihnen, das Holzwerk der feindlichen Belagerungswerke in Brand zu stecken; aber trotz allen Mutes konnten sie sich mit der römischen Kriegskunst nicht messen. Die Breschen in der Mauer wurden durch neues Mauerwerk ausgefüllt, den Arbeitern in den unterirdischen Gängen stellte man sich von innen entgegen; aber schließlich konnte man um der Hungersnot willen die Stadt nicht halten. Dieselbe wäre auch jetzt nicht so groß gewesen, wenn nicht wieder einmal die gesetzliche Feier des siebenten Jahres alle Feldarbeiten zum größten Unglück der Belagerten untersagt gehabt hätte. Nach vierzig Tagen wurde die erste Umfassungsmauer erstiegen, vierzehn Tage nachher die zweite: die erste scheint die Stadtmauer, die zweite die Mauer um den eigentlichen Tempelbezirk gewesen zu sein. Jetzt war die Unterstadt und der äußere Tempelvorhof, in den auch Heiden Zutritt hatten, gewonnen. Die Leute des Antigonus verschanzten sich im inneren Tempelbezirke und in der Oberstadt (auf beiden durch das Tyropöon geschiedenen Hügeln). Sie schickten heraus, die Belagerer möchten ihnen doch zur Bestreitung des täglichen Opfers die nötigen Mittel zukommen lassen. Man gewährte es, in der Hoffnung, sie würden sich ähnlich wie Johannes Hyrkan dem Antiochus VII. Sidetes ergeben. Aber darin hatte man sich getäuscht. So nahm man denn die noch nicht eroberten Stadtteile in heftigem Sturm, es entstand in Gassen und Häusern ein furchtbares Gemetzel; Antigonus, der sich dem Sosius flehend zu Füßen warf, wurde gebunden. Da gedachte Herodes, daß er nicht bloß der Eroberer, sondern der König von Jerusalem sein wollte. Deshalb widersetzte er sich jedem Versuche der Heiden, in das für sie unzugängliche Innere des Heiligtums zu dringen; er duldete keinerlei Plünderung, sondern teilte den bundesgenössischen Soldaten reiche Geldspenden aus, die er seinen politischen Gegnern abnahm, so daß sie befriedigt heimziehen konnten. Diese Eroberung Jerusalems durch Herodes erfolgte im Juni des Jahres 37 v. Chr., genau 26 Jahre nach der Eroberung durch Pompejus. Sosius verließ Jerusalem, nachdem er zuvor dem jüdischen Gott einen goldenen Kranz geweiht hatte. Er überlieferte Antigonus gebunden an Antonius. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß sich Herodes diesem Imperator gegenüber nach seinem Siege besonders erkenntlich erwies, weil er sich vor einem Verzichte des Antigonus auf den Thron zu Gunsten anderer Hasmonäer fürchtete.

Antonius that ihm den Gefallen und behandelte den von den Parthern eingesetzten Antigonus gar nicht wie einen gefangenen König, sondern ließ ihn wie einen aufrührerischen Privatmann mit dem Beile hinrichten. War doch auch des Antigonus Bruder Alexander auf diese Weise ums Leben gekommen. Nun war Herodes im unbestrittenen Besitze des jüdischen Königtums. Von dem hasmonäischen Herrscherhause lebten noch vier Personen: Mariamme, die Gemahlin des Herodes; ihre Mutter Alexandra; ihr Großvater, der von den Parthern gefangen gehaltene Hyrkan II., und endlich ein Bruder Mariammes, Aristobul. Keine von diesen Personen hat nach dem Sturze des Antigonus jemals einen ernsten Versuch gemacht, die Herrschaft an sich zu reißen. Trotzdem ließ Herodes sie alle büßen, daß sie aus dem gestürzten Fürstengeschlechte stammten.

8. Herodes als König.

Zuerst mußte er mit der Thatsache rechnen, daß sein Königtum nur durch den Haß der Pharisäerpartei gegen die in Gesetzesfragen leichtfertigen Hasmonäer überhaupt Boden gewinnen konnte. Hatte schon sein Vater Antipater im Dienste der pharisäisch gesinnten Alexandra und des pharisäisch gesinnten Hyrkan II. gewaltet, so war Herodes von vorn herein gezwungen, sich im Gegensatze zu den hasmonäerfreundlichen Sadducäern auf die Seite der Pharisäer zu schlagen. Er that dies, indem er, wo immer möglich, streng auf die Erfüllung des Gesetzes hielt. So hinderte er nicht nur jedes Betreten des heiligen Raumes durch die ihm verbündeten Römer bei der Eroberung Jerusalems, er zeichnete auch die beiden angesehensten Häupter der damaligen Schriftgelehrsamkeit, Pollio und Sameas (Abthalion und Schemaja), mannigfach aus, während er die sadducäischen Anhänger des Antigonus, 45 an Zahl, hinrichten und ihre Güter sogar bis auf den Schmuck der Toten einziehen ließ. Von dem genannten Sameas-Schemaja ist uns ein sehr bezeichnender Spruch erhalten. „Liebe die Arbeit, hasse die Herrschaft und dränge dich nicht zu den Großen", lehrte er seine Jünger. Dies ist der klare Ausdruck der Stellung, welche die Pharisäer überhaupt dem Staatsleben gegenüber einnehmen mußten. Sie wollten von der Beschäftigung mit ihm nichts wissen, weil die Beschäftigung mit dem Gesetze darunter leiden mußte. Eben darum waren sie Gegner der Sadducäer, die sich zu den hasmonäischen Großen drängten, eben darum konnte sie aber Herodes ohne Schaden mit Ehren überhäufen, er wußte, daß sie ihm, dem Halbjuden, dem Idumäer, das politische Getriebe gern überließen. Freilich ergiebt sich hieraus, daß sie ihm nur nicht hinderlich, aber auch nicht unmittelbar förderlich waren. Herodes mußte notwendig noch andere Leute haben, die ihm in der Ausführung seiner Pläne behilflich waren. Dies waren die Herodianer. Sie hatten wie der König selbst eine recht schwierige Stellung innerhalb des jüdischen Volkslebens. Sofern sie begreiflicherweise die Größe des herodianisch-jüdischen Reiches bezweckten, trafen ihre Wünsche mit denen der Sadducäer nahe zusammen; da

sie aber nur unter römischer Oberhoheit und im Einklang mit den rigoristisch-gesetzlichen Pharisäern regieren wollten, mußten sie sich in ihren Bestrebungen von vorn herein mehr auf diplomatische als auf kriegerische Erfolge richten. Doch war diese Partei niemals annähernd den beiden großen Volksparteien der Sadducäer und Pharisäer an Zahl und Einfluß gewachsen, da sie weder die nationalen noch die religiösen Interessen des Judentums als ihren Lebenszweck verfolgte; sie setzte sich im Wesentlichen aus den Hofleuten und Soldaten des Herodes zusammen; nur aus ihrer eigenen Schwäche erklärt sich ihr fortwährendes Anschmiegen an den ihr innerlich wenig gleichartigen Pharisäismus.

Die erste Zeit der Königsherrschaft des Herodes ist durch Zwist und Ränke in seinem Hause ausgefüllt. Die hasmonäischen Frauen an seinem Hofe versuchen die Geltung ihres Hauses aufrecht zu erhalten. Mariamme und ihre Mutter Alexandra erwirken zuerst die Rückkehr des von den Parthern fortgeführten früheren Hohenpriesters und Königs Hyrkan II. Die Parther hatten ihn längst freigegeben, er lebte in guter Ruhe und großem Ansehen zu Babylon. Die dortige sehr zahlreiche Judenschaft freute sich einen ehemals so einflußreichen Mann in ihrer Mitte zu haben. Da wünschen seine Tochter und seine Enkelin am Hofe des Herodes seine Rückkehr nach Jerusalem. Hyrkan II. war seit seiner Verstümmelung durch Antigonus für Herodes ganz ungefährlich. Er taugte nicht mehr zum Hohepriestertum; so lud ihn Herodes freundlichst zu sich ein, ehrte ihn auch nach seiner Heimkehr in jeder Weise, nannte ihn zärtlich seinen Großvater und benützte ihn auf solche Weise auch dazu, sich selber als den rechtmäßigen Nachfolger des Hasmonäerhauses darzustellen. Weniger angenehm war ihm das Vorhandensein eines Bruders seiner Gattin Mariamme, Aristobul III. Glücklicherweise war derselbe bei der Thronbesteigung des Herodes noch ein unmündiger Knabe und der neue König beeilte sich, einen seiner guten Freunde, der durch seinen Stammbaum zum Hohenpriester taugte, von jenseits des Euphrats her sich zu verschreiben und ihn — er hieß Ananel — zu gelegener Zeit zum Hohenpriester zu machen. Des Königs Schwiegermutter war selbstverständlich mit dieser Wendung der Dinge wenig zufrieden. Irgendwie wollte sie jedenfalls für ihren eben aufblühenden Aristobul sorgen. Schlimm war, daß sie mit der ägyptischen Kleopatra in ziemlich regem Briefwechsel stand. Ihr klagte sie über die Zurücksetzung Aristobuls; als sie bald darauf das Bild ihres Sohnes an Antonius schickte, der bei Kleopatra weilte, verlangte dieser von Herodes, er solle ihm den schöngewachsenen Jungen senden. Herodes fürchtete nicht ohne Grund für sein Königreich, wenn sich Antonius in den wohlgestalteten Prinzen verliebte. Er sah aber keinen andern Ausweg bei der oberherrlichen Stellung, die Antonius ihm gegenüber hatte, als daß er seinen Hohenpriester Ananel wieder absetzte und seinen Schwager Aristobul zum Hohenpriester machte. Damit war Aristobul in Jerusalem unabkömmlich geworden. Freilich war Herodes selbst mit dieser Entwicklung durchaus nicht zufrieden. Was half es, wenn er den hübschen Jüngling den Augen der Jerusalemer möglichst entzog; grade zur

Zeit der großen Feste, wenn die ganze Judenschaft in Jerusalem zusammenströmte, mußte der Hohepriester sich öffentlich zeigen. Und die Begeisterung für den letzten Sprößling der Makkabäer war dem Argwohne des Königs gegenüber unvorsichtig genug, sich in lauten Zurufen und Segenswünschen für ihn zu ergehen. Diese Segenswünsche brachten Verderben. Bald nach einer Feier des Laubhüttenfestes aß der König bei seiner Schwiegermutter in Jericho; auch Aristobul war zugegen. Nach dem Mahle gingen die jungen Leute, um sich abzukühlen, an die großen zu dem dortigen Schlosse gehörigen Seen. Man entschloß sich zu baden und im Spaße tauchten ein paar gute Freunde des Herodes den jungen Aristobul so lange unter, bis er tot war. Natürlich fehlte es Herodes nachher nicht an Thränen, den unglücklichen Jüngling zu beweinen. Mit größtem Prunke wurde er bestattet. Sein Nachfolger aber in der hohepriesterlichen Würde war wieder sein Vorgänger Ananel.

Anfangs schien es nun freilich, als ob dieser erste Verwandtenmord des Herodes nicht ungestraft bleiben sollte. Antonius, durch Alexandra bezw. Kleopatra benachrichtigt, forderte Herodes zur Rechenschaft. Herodes ließ seinen Schwager Josephus, den Gatten seiner Schwester Salome, als Reichsverweser zurück mit dem Auftrage, seine Frau Mariamme zu töten, falls ihm auf der Reise etwas begegnen sollte. Er wollte nicht, daß seine Frau später einem andern gehöre. Josephus war so unklug, diesen Befehl der Königin und ihrer Mutter auszuplaudern. Als nun Herodes den Antonius durch Geld und gute Worte beruhigt hatte, kehrte er nach Jerusalem zurück. Da erfuhr er von seiner Mutter und Schwester, daß Alexandra und Mariamme im Einverständnisse mit Josephus eine Flucht zu den Römern vorbereitet hätten. Als er Mariamme deshalb Vorwürfe machte, erklärte sie ihm, daß sie seinen Blutbefehl gegen sie von Josephus erfahren habe. Das war für den eifersüchtigen König Grund genug, sie eines sträflichen Verhältnisses mit Josephus zu zeihen; Josephus wurde ungehört bei Seite geschafft; Alexandra als die Anstifterin und Hehlerin des Verbrechens wurde eingekerkert. Gegen Mariamme selbst unternahm Herodes nichts, ob aus verliebter Zärtlichkeit oder aus Klugheit, die sich selber nicht bloßstellen will, mag unentschieden bleiben.

Hatte die ägyptische Kleopatra schon in diesen häuslichen Zwistigkeiten am Hofe des Herodes ihren Einfluß geltend gemacht, so wurde die Macht, die sie über den Triumvir Antonius besaß, dem Herodes noch fühlbarer, als ihr Antonius große jüdische Gebietsteile, vor allem die sämtlichen Küstenstädte Palästinas mit Ausnahme von Tyrus und Sidon und das Jerusalem so nahe gelegne, durch Balsamstauden und Palmen berühmte Jericho schenkte. Dafür mußte ihr von Herodes Tribut gezahlt werden. Sie hatte Antonius nun auf seinem Zuge gegen Armenien begleitet und hielt sich bei ihrer Rückkehr auch in ihren neuen judäischen Besitzungen auf. Mit der ihr eigentümlichen Liebenswürdigkeit gegen das männliche Geschlecht suchte sie auch Herodes in das Garn ihrer Liebeleien zu ziehen. Herodes machte ihr hübsche Geschenke und geleitete sie zurück nach Ägypten. Den Tribut für das ihre gehörige Land

schickte er ihr pünktlich zu. Weniger willfährig zeigte sich der Araberkönig, dem auch ein Stück seines Reiches genommen worden war, für das er Tribut zahlen sollte. Antonius rüstete sich damals zum Kampfe gegen Octavian und Herodes hatte alle Vorsorge getroffen für den Fall, daß er in diesen Krieg mitziehen müsse. Bei der Gefahr, welche dieser Krieg notwendig allen denen bereitete, die auf Seiten der schließlich unterlegenen Partei kämpften, war es ein Glück für Herodes, daß auch in diesem entscheidenden Augenblicke, als gewiß nur die Zusammenfassung aller Kräfte für Antonius heilbringend war, die Weiberlaune über die Klugheit des Imperators den Sieg davontrug. Herodes wurde mit einem Feldzuge gegen den Araberkönig wegen des nichtbezahlten Tributs beauftragt. Nach einer glücklichen Schlacht bei Skythopolis rückte er bis Kanatha, dem heutigen Kanawat am Westabhange des Hauran-gebirges vor und schlug hier ein Lager auf. Durch die Treulosigkeit eines ihm beigeordneten ägyptischen Offiziers der Kleopatra, mit Namen Athenion, wurde Herodes hier von den Arabern geschlagen und sein Lager erobert. Von jetzt ab führte er eine Zeit lang einen planlosen Kleinkrieg durch Auflauern auf feindliche Truppen, durch plötzliche Einfälle in Feindesland u. dergl. Die Kampflust schwand seinen Leuten noch mehr, als ein Erdbeben in Judäa großes Unheil anrichtete. Da beschloß Herodes durch einen entscheidenden Schlag den Krieg zu Ende zu bringen. In der Nähe von Philadelphia, dem alten Rabbat Ammon, also weit südlicher als das erste Mal, griff er das verschanzte Lager der Araber an und als dieser erste Angriff zurückgeschlagen war, umzingelte er das Lager und schnitt ihm alle Zufuhr, namentlich auch an Wasser, ab. Nach einem letzten verzweifelten Kampfe wurde Frieden geschlossen und die Araber erkannten die Oberherrlichkeit des Herodes an.

Indessen hatte das römische Reich den Geburtstag einer neuen Zeit, den Tag der Schlacht bei Actium (2. September 31 v. Chr.) erlebt. Der junge Cäsar Octavianus hatte Antonius und Kleopatra geschlagen; man wußte allenthalben, daß die Geschicke der römischen Welt fortan hauptsächlich in seiner Hand ruhten. Auch für Herodes, der bis dahin immer treu zu Antonius gehalten hatte, war die Lage ernst genug. Er hatte zwar gewiß keinen Grund, unmittelbar wegen seines Königtums besorgt zu sein. Hatte er doch gegen Octavian nicht gekämpft und seine Treue gegen Antonius mußte klugerweise als Treue gegen Rom überhaupt verstanden werden. Damit war freilich nicht ausgeschlossen, daß ihm eine Gefahr vonseiten der Unzufriedenen drohte, die den neuen Herrn der Welt bei dem Antritte seiner Regierung im Osten des Reiches mit ihren Bitten bestürmten. Freilich war nur noch ein sehr gebrechlicher und für die Königswürde längst untauglich gemachter Mann vorhanden, auf den sich der ängstliche Argwohn des Herodes damals richten konnte. Von dem durch ihn gestürzten Makkabäergeschlechte lebte niemand mehr, als der alte Hyrkan, den er selber von Babylon nach Jerusalem hatte kommen lassen, weil er wußte, daß er in keiner Weise gefährlich war. Dieser Mann stand in den Achtzigen, die Ohren waren ihm abgeschnitten; seine Enkelin

Mariamme war Herodes Gattin, seine Tochter Alexandra des Königs Schwiegermutter; alle männlichen Nachkommen aus dem Hause des Alexander Janäus bis auf diesen Greis waren teils durch die Römer teils durch Herodes selber umgekommen. Jetzt wurde dieser alte Mann von Herodes beschuldigt, mit dem Araberhäuptling Malchus in verräterische Verbindung getreten zu sein, und nachdem die Sache in raschem Verlaufe von dem Synedrium, dem Hyrkan so lange vorgestanden hatte, zur Erledigung gebracht worden war, wurde der frühere Hohepriester und König, der langjährige, treue Beschützer seines Vaters Antipater, von Herodes hingerichtet. Jetzt reiste Herodes dem Sieger von Actium entgegen nach der Insel Rhodus; seine Familie hatte er vorher so geteilt, daß er die beiden hasmonäischen Frauen, seine Gattin Mariamme und seine Schwiegermutter Alexandra, nach dem aus den Kämpfen Aristobuls II. und seiner Söhne bekannten Schlosse Alexandreion bei Koreai brachte, seine Mutter Kypros, seine Schwester Salome und alle seine Kinder dagegen nach Masada führte, wo sie ja schon vordem sich während seiner Abwesenheit in Arabien, Ägypten und Italien aufgehalten hatten. Die Bewachung der Mariamme und Alexandra legte er in die Hände von zwei zuverlässigen Männern, Joseph und Soem. Er beauftragte sie, beide zu töten, falls ihm auf seiner Reise etwas zustoßen sollte. Seinen Bruder Pheroras ernannte er für die Zeit seiner Abwesenheit zum Reichsverweser; ihn und seine Söhne bestimmte er zu seinen Nachfolgern, wenn er etwa nicht lebend nach Judäa zurückkehrte.

Aber es ging ihm bei Octavian besser, als er diesen Anzeichen nach erwartet hatte. Antonius lebte ja noch in Ägypten; Octavian war über den Abfall eines auch in seinen Augen nicht unbedeutenden Fürsten zu ihm erfreut. Er hatte bereits von dem ebenfalls zu ihm übergegangenen Legaten von Syrien Quintus Didius Nachricht erhalten, daß ihn Herodes bei der Bekämpfung der kleinen syrischen Fürsten (wohl hauptsächlich mit Zufuhr) unterstütze. Diese syrischen Fürsten sollten jetzt offenbar in den Gehorsam des neuen Oberherrn gezwungen werden. Das Wichtigste für Herodes war jedenfalls, daß er feierlichst in seinem Königtum bestätigt wurde, was er selbstverständlich mit reichen Geschenken erwidern mußte. Dann kehrte er nach Judäa zurück. Ehe er sich hier mit den neuaufgetauchten Schwierigkeiten in seiner Familie befassen konnte, hatte er dafür zu sorgen, daß Octavian, der jetzt von Syrien aus in Ägypten einen Einfall zu machen gedachte, möglichst ehrenvoll von ihm durch Judäa geleitet würde. Herodes empfing den Herrscher in Ptolemais mit allem Prunke; es war für ihn eine große Ehre, als er bei der dortigen Heerschau zur Seite des Imperators reiten durfte; dafür bewirtete er nicht nur den Cäsar und sein Gefolge, sondern das ganze Heer und sorgte für Zufuhr und Getränke bis zum Einmarsche in Ägypten selbst. Octavian wurde außerdem von ihm mit einer Gabe von 800 Talenten bedacht. Daß das ausgesogene und durch so viele Kriegsnot und Steuerlasten schon längst schwer bedrängte Judäa eine solche Brandschatzung überhaupt noch ertrug, beweist nur, welch ungemeinen natürlichen Reichtum dieser doch verhältnismäßig kleine Strich Erde besaß.

Nachdem Herodes seine hohen Gäste mit allen Ehren aus dem Lande geleitet hatte, besuchte er seine Gattin Mariamme in Alexandreion, wurde aber von ihr kühl und stolz empfangen. Die strenge Bewachung, die sie und ihre Mutter Alexandra während seiner Abwesenheit hatten ertragen müssen, hatte ihren Gram über die Verbindung mit dem Mörder ihres Bruders und ihres Großvaters gesteigert. Dazu hatte sie unglücklicherweise den über ihr schwebenden Blutbefehl für den Fall der Nichtwiederkehr des Herodes in Erfahrung gebracht. Dieser letztgenannte Umstand gab zunächst den Anlaß zur Hinrichtung des Soem, welcher das Geheimnis verraten hatte. Aber der König, der wiederum, wie bei seiner einstmaligen Rückkehr von Antonius, noch Schlimmeres argwöhnte, stellte diesmal seine Gattin selbst vor ein Gericht von Männern, die er persönlich ausgewählt hatte und denen er die Sache so leidenschaftlich vortrug, daß sie es im Interesse ihrer eigenen Sicherheit für gut fanden, Mariamme zum Tode zu verurteilen. Der König zögerte nicht, das Urteil vollstrecken zu lassen.

Der jüdische Geschichtschreiber Josephus hat seine Erzählung über das Verhältnis des Herodes zu seiner hasmonäischen Gattin so dargestellt, daß die gegenseitige Liebe beider und die Eifersucht des Herodes als ein mächtiger Faktor in dieser unglücklichen Geschichte erscheinen. Man wird ja zugeben müssen, daß diese Darstellung richtig sein kann, wird aber sich auch nicht verbergen dürfen, daß eine solche Darstellung dem Wunsche des Josephus, seine Erzählung dem Geschmacke seiner Leser anzupassen, sehr entgegenkommt und daß die Heirat des Herodes mit Mariamme jedenfalls in erster Linie eine wohlüberlegte Handlung der Staatsklugheit gewesen ist.

Inzwischen war Octavian nach dem Tode des Antonius und der Kleopatra über das ägyptische Reich vollständig Herr geworden und versäumte es nicht, die Dienstleistungen des Herodes mit großen Geschenken zu erwidern, indem er ihm nicht nur das ganze von Kleopatra in Besitz genommene jüdische Gebiet zurückgab, sondern auch eine Reihe jener, von den ersten Triumvirn befreiten und als heidnische Gemeinwesen neu gegründeten Städte seinem Herrschaftsgebiete einverleibte, namentlich die wichtigen Küstenstädte Gaza, Anthedon und Stratonsthurm, außerdem Samaria und im Ostjordanlande Hippos und Gadara. Auch Joppe fiel an das jüdische Reich zurück. Ein wertvolles Geschenk des Octavian an Herodes war auch die aus 400 Kelten bestehende Leibwache der Kleopatra. Offenbar wußte der Cäsar, mit welchem Argwohne Herodes jede Lebensäußerung seiner Umgebung beobachtete und wie wenig sicher er sich in seinem Volke fühlte. Davon gab der jüdische König bald genug eine neue Probe. Seine Schwiegermutter Alexandra hatte noch vor der Hinrichtung ihrer Tochter ihr eigenes Leben dadurch zu sichern gesucht, daß sie mit lauten Worten die Undankbarkeit Mariammes tadelte und die blutige Entscheidung des Herodes billigte. Nun aber erkrankte Herodes bald nachher an einem Halsleiden, das genauer als eine mit Fieberphantasien verbundene Entzündung dargestellt wird. So lag er in Samaria und alle

Kunst der Ärzte schien keine Besserung herbeiführen zu können. Da die Krankheit örtlicher Natur war, kann sie unmöglich aus der innerlichen Erregung des Königs über Mariammes Tod erklärt werden, wie Josephus im Einklange mit seiner romanhaften Darstellung dieser ganzen Familiengeschichte uns glauben machen will. Aber das Unglück wollte, daß, was diesem Könige zustieß, auch Unheil über seine nächsten Angehörigen brachte. Noch vor seiner Wiederherstellung wurde ihm mitgeteilt, seine Schwiegermutter Alexandra, die jetzt in Jerusalem lebte, habe einen Versuch gemacht, die beiden in Jerusalem befindlichen Kasernen in ihre Gewalt zu bringen. Sie wurde ohne Prozeß hingerichtet. Bald darauf hatte Herodes Anlaß, den zweiten Gemahl seiner Schwester Salome, den Idumäer Kostobar, töten zu lassen, wie er ihren ersten Gatten Joseph getötet hatte. Diesem Kostobar hatte er selbst früher die Verwaltung von Idumäa anvertraut, ehe Kleopatra diesen Landstrich für sich in Besitz nahm. Wahrscheinlich war sie es, die ihm neben seinem bisherigen Verwaltungsbezirke auch noch die Verwaltung von Gaza übergab. Als nun Octavian dem Herodes alle diese Gebiete zurückerstattete, fand Herodes, daß sein Schwager Kostobar durch seine Stellung unter Kleopatra zu selbständig geworden sei. Seine Wünsche begegneten sich offenbar mit denen seiner Schwester Salome, die ihres Mannes überdrüssig ihm ihrerseits einen Scheidebrief zustellen ließ gegen alles jüdische Herkommen und Gesetz. Zum Ziele gelangte Herodes aber erst dadurch, daß ihm Salome den Versteck anzeigte, an welchem Kostobar die Söhne einer angesehenen jüdischen Familie verborgen hielt, die zur Zeit des Krieges zwischen Antigonus und Herodes auf Seiten des ersteren gestanden hatte. Das gab den Anlaß zu einer Massenhinrichtung. Nicht nur Kostobar und seine Schützlinge, die Söhne des Babas, sondern noch eine Reihe anderer wurden hingemordet, angeblich weil sie den Verrat des Kostobar unterstützt hatten, in Wahrheit weil sie Herodes überhaupt gefährlich erschienen.

Von diesen Blutgeschichten wendet sich das Auge gern weg und zwei litterarischen Erzeugnissen zu, die allem Anscheine nach in der ersten Zeit der Königsherrschaft des Herodes entstanden sind. Es sind keine selbständigen Werke, sondern Zusätze zu den älteren Büchern. Wir beginnen mit den aus dieser Zeit stammenden Zusätzen zu den alten sibyllinischen Weissagungen. Dieselben sind jetzt den früher besprochenen der Hauptmasse nach vorangestellt; sie bilden den Eingang des dritten Buches der heutigen Sammlung. Freilich auch hier hat eine spätere Hand manches gestrichen und anderes hinzugesetzt. Aber deutlich ist, daß der Dichter noch zu Lebzeiten des Antonius und der Kleopatra den Eintritt des messianischen Heiles erwartet. Die verschwenderische Üppigkeit Kleopatras und die Greuel des römischen Bürgerkrieges gaben offenbar den Anlaß zu solchen überschwänglichen Hoffnungen. Hier ist alles klar, sobald man die späteren Hinzufügungen ausscheidet.

Doch wenn Romas Reich sich ausdehnt über Ägypten
Beide in eins verbindend, dann wird das größte der Reiche

Eines unsterblichen Königs sich unter den Menschen erheben.
Dann herrscht unerbittlicher Groll latinischer Männer,
Dreie werden Rom in herbem Loose verderben.

Nach der ersten hier mitgeteilten Zeile könnte man versucht sein, die Abfassung des Stückes in die Zeit nach dem Tode Kleopatras zu setzen. Aber dazu paßt weder der folgende, auf eine friedliche Vereinigung hinweisende Ausdruck „beide in eins verbindend" noch die deutliche Nennung des an diese Verbindung sich anschließenden Kampfes der drei Männer, die Rom verderben: Octavian, Antonius und Lepidus.

An diese Verse schließt sich eine Reihe von Einschüben teils aus späterer Zeit des Herodes, teils aus der Zeit des Vesuvausbruches vom Jahr 79 n. Chr. — letztere christlichen Ursprunges. Dann folgt erst der zu unseren Versen passende, auf Kleopatra hinweisende Schluß:

Wenn die ganze Welt von einer Witwe beherrscht wird
Und sie Gold und Silber hinwirft in die heilige Meerflut
Und das Erz und Eisen der kurzhinlebenden Menschen
In die See hinwirft, dann werden trauern gleich Witwen
Alle Festen der Welt, wenn Gott hochthronend im Äther
Rollt den Himmel zusammen, wie sonst ein Buch wohl gerollt wird.

Nun folgt noch eine ziemlich ausführliche Schilderung des Weltunterganges.

Weit umfassender sind die Zusätze, welche das Buch Henoch in dieser Zeit erhalten zu haben scheint. Eine große Henochschrift, die sogenannten Bilderreden, stammt wahrscheinlich aus der Zeit des Herodes. Denn die Art, wie von den Parthern her der letzte Ansturm gegen die Stadt Gottes erwartet wird, setzt voraus, daß die Juden dieses Volk bereits als die nach Westen vordringende Weltmacht kennen gelernt haben. Andrerseits bezeugt der unbefangene Gebrauch, welchen der Verfasser von dem Namen Menschensohn für den Messias macht, daß er vor dem Auftreten Jesu geschrieben hat. Einen besonders erfreulichen Eindruck gewähren freilich diese Bilderreden zunächst nicht. Ein äußerer Rahmen hält ja die hier zusammengehäuften Vorstellungsreihen zusammen, aber eine wohlgefügte Einheit bilden sie nicht. Den Anfang bildet eine kurze Einleitung, in welcher Henoch, dessen Geschlecht bis auf Adam zurückgeführt wird, erklärt, er wolle den Nachkommen die Weisheit offenbaren, die ihm selbst von dem Herrn der Geister mitgeteilt wurde und zwar ihm zuerst von allen Menschenkindern. Diese Weisheit legt er denn in drei Bilderreden dar. Die erste beginnt mit der Frage nach dem Wohnorte der Gottlosen zur Zeit der letzten Entscheidung. Statt einer bestimmten Antwort wird nur auf die dann eintretende Umwälzung der Machtverhältnisse auf Erden, vielleicht auch auf eine Vernichtung der Gottlosen hingewiesen. Dann blickt diese Bilderrede zurück auf die im Henochbuche immer wieder erwähnte Geschichte von dem Sündenfalle der Engel, an den sich der dem Henoch gewordene Auftrag, den Engeln das Gericht zu verkünden, anschloß. Es folgt eine farbenprächtige Schilderung des Wohnortes der Seligen. Henoch hört

nicht nur ihr Gebet für die Menschen und ihren Lobpreis Gottes; er sieht auch unter den zahllosen Heerschaaren Gottes die vier Erzengel Michael, Rufael, Gabriel und Phanuel. — Die Namen sind von den in andern Teilen des Buches vorkommenden teilweise verschieden. Es gehört nun schon zu den besonderen Eigentümlichkeiten dieser letzten Henochschrift, daß von dem zweiten Erzengel berichtet wird, daß er preise den Auserwählten und die Auserwählten, welche gewogen sind von dem Herrn der Geister. Unter diesem Auserwählten, der aus der Zahl der übrigen Auserwählten hervortritt, kann nur der Messias verstanden werden. Man erkennt aber leicht aus der geheimnisvollen Art, wie er genannt wird, und aus der Loslösung seiner Erwähnung von irgendwelcher Besprechung der Zukunftshoffnungen Israels, daß diese Gestalt des Messias für den Verfasser der Bilderreden ein weit abgeschlosseneres Gepräge gehabt hat, als etwa für den Verfasser der Psalmen Salomos. Dieser Auserwählte wird ja schon im Himmel gepriesen; für die Engel Gottes ist er also schon vorhanden, wenn auch noch nicht für die Menschen auf Erden. Denn daß sich der Lobpreis nicht etwa auf eine erst zukünftige Erscheinung bezieht, ist sichtlich durch den Zusammenhang ausgeschlossen.

Eine solche Entwicklung der Messiasidee ist nun in der Zeit von Pompejus bis Herodes sehr leicht zu erklären. Die Zeit der Fremdherrschaft und des Unterganges der Hasmonäer war wohl geeignet, die Hoffnung auf den verheißenen König Israels in gewaltiger Weise zu steigern, und das Königtum eines Herodes macht es begreiflich, daß man nur in Rätselworten, nicht aber offen und deutlich von dem Messias sprach, dessen Reich auch die Herrschaft dieses grausamen Idumäers stürzen sollte. Solchen Gedankenreihen entspricht es nun, wenn die erste Bilderrede nach Schilderung des Wirkens der vier Erzengel auf das Gericht, in welchem die Thaten der Menschen gewogen werden und nach welchem die Sünder von den Wohnungen der Auserwählten und Heiligen hinweggetrieben werden sollen, freilich auch nur leise andeutend zu reden kommt. Und als ob das Gesagte sofort wieder zugedeckt und vergessen werden sollte, wird nun die ganze in früheren Teilen des Henochbuches aufgehäufte Gelehrsamkeit über Blitz und Donner, Winde, Wolken, Thau, Hagel und Nebel, auch über die Bahnen von Sonne und Mond hier zusammengestellt, um durch eine geschickte Schlußwendung doch wieder das Gericht Gottes zu erwähnen. Es wird ganz kurz in engem Anschlusse an diese letzte Wendung erzählt, wie Weisheit und Ungerechtigkeit auf Erden eine Stätte suchten; die Weisheit fand keine solche und kehrte wieder heim von den Menschenkindern zu den Engeln; die Ungerechtigkeit aber wurde so freudig aufgenommen wie Regen in der Wüste. Daran sind wieder astronomische Aussagen geknüpft. Aber sie sind nicht bedeutungsvoll für den, hauptsächlich den sittlich-religiösen Fragen zugewandten Sinn des Verfassers. Nemlich die Regelmäßigkeit der Himmelserscheinungen ist ihm ein Bild der Glaubenstreue der Gerechten. Aber auch diese ihm jedenfalls besonders wertvolle Aussage verdeckt er für unheilige Ohren sofort wieder durch den rein gelehrten Zusatz, daß die Blitze

aus den Sternen entstehen. Damit schließt die erste Bilderrede ab, nachdem sie der Reihe nach auf die Strafe der Sünder, den Lohn der Gerechten, den Messias und das Gericht hingewiesen, zuletzt auch zur Glaubenstreue ermahnt hat. Es ist offenbar die Rücksicht auf die gegenwärtig mächtigen Sünder, weshalb der Verfasser seinen Gedankengang immer wieder unter gelehrter Hülle versteckt.

Viel deutlicher ist die zweite Bilderrede. Ausdrücklich ergeht sie „über die, welche den Namen der Wohnung der Heiligen und des Herrn der Geister verleugnen". Ihnen wird verkündigt, daß sie weder in den Himmel hinaufsteigen noch auf die Erde kommen werden (beim jüngsten Gerichte), sondern auf den Tag des Leidens und der Trübsal aufbewahrt werden. Man achte hiebei darauf, daß ein Aufsteigen in den Himmel der früheren Zukunftshoffnung völlig fremd war, weil sich für sie das zukünftige Heil in Jerusalem und Umgegend hauptsächlich entfalten sollte. Es entspricht nun dem Zurücktreten des nationalen Elementes und dem neugierigen Achten auf überirdische Dinge in der ganzen Henochlitteratur, wenn in den Bilderreden die Wohnstätten der Seligen von der Erde hinweg an das Ende der Himmel verlegt werden. So schon in der ersten Bilderrede. Daß die hauptsächlich von Alexandria her das Judentum befruchtende philosophische Weltansicht dieser Auffassung der zukünftigen Seligkeit sehr günstig war, wird bei anderer Gelegenheit ausgeführt werden. An die Strafrede über die Gottlosen schließt sich aufs Engste die Schilderung der Aufrichtung des messianischen Reiches an. Hier wird Gott selbst als redend gedacht. Es fällt auf, daß nicht er selbst, sondern der Auserwählte, also der Messias, auf dem Throne der Herrlichkeit sitzen und Auswahl halten soll. Bei seinem Anblicke erstarken die glaubenstreuen Gerechten. Der Auserwählte wohnt dann unter ihnen und Gott verwandelt Himmel und Erde zum Heile der Frommen; Sünder und Missethäter haben daran keinen Anteil.

Im engen Zusammenhang damit sieht nun Henoch ein betagtes Haupt und bei ihm einen andern, „dessen Antlitz wie das Aussehen eines Menschen war und voll Anmut war sein Antlitz, gleich einem der heiligen Engel". Hier ist die Anspielung auf die bekannte Vision bei Daniel unverkennbar. Dem entspricht es, daß Henoch von diesem andern als von dem Menschensohne redet. Ebenso klar ist, daß hier unter dem Menschensohne, nicht wie bei Daniel das messianische Reich, sondern eben dieselbe Gestalt, die bisher der Auserwählte hieß, gemeint ist, der Messias selbst. Auf Henochs Frage nach diesem neben Gott befindlichen Manne erwidert ihm der Engel, der ihn begleitet: dieser Menschensohn habe die Gerechtigkeit und offenbare alle Schätze des Verborgenen, weil der Herr der Geister ihn erwählte. Damit ist also auch die Identität mit dem Auserwählten Gottes festgestellt. Von ihm wird gesagt, daß er die Könige (die Mächtigen und Gewaltigen) beunruhigen und die Zähne der Sünder zermalmen werde. Diese Gleichsetzung von Königen und Sündern erklärt offenbar auch die seltsame Form dieser Bilderreden. Die

Weissagung muß sich verhüllen, soll sie nicht unterdrückt werden. Doch redet sie grade hier deutlich genug: „Er wird die Könige von ihren Thronen und aus ihren Reichen verstoßen, weil sie ihn nicht erhöhen und ihn nicht preisen, noch dankend anerkennen, woher ihnen das Reich verliehen ist.“ Diese Ankündigung ist freilich so allgemein gehalten, daß sie gegen kein bestimmtes Herrscherhaus gerichtet zu sein scheint. Und wenn es gleich darauf von denselben Fürsten heißt, daß ihr Glaube den Göttern gilt, welche sie mit ihren Händen gemacht haben, so ließe sich dies ja auf alle heidnischen Herrscher beziehen. Aber der Zusatz „den Namen des Herrn der Geister haben sie verleugnet“ mahnt doch vor allem an solche Herrscher zu denken, denen der Name des israelitischen Gottes überhaupt bekannt war und die auch deshalb zu seiner Verehrung verpflichtet schienen. Das paßt vor allem auf König Herodes, der überall heidnische Städte mit heidnischen Göttertempeln und Götterfesten gründete und dadurch dem Bewußtsein des israelitischen Volkes den schlimmsten Anstoß gab. Nur ihm gegenüber hat die Drohung mit dem Banne irgendwelche Bedeutung: „sie werden ausgetrieben, heißt es, aus den Häusern seiner Gemeindeversammlung und der Gläubigen.“ Also Herodes soll von der Synagogengemeinschaft ausgeschlossen werden. Wie nun das Gericht über die sündigen Herrscher kommt, zeigt der nächste Abschnitt. Das Gebet der Gerechten und das Blut ihrer Erschlagenen vereinigt mit den Bitten der im Himmel wohnenden Heiligen dringt vor den Herrn der Geister. Da setzt sich das betagte Haupt auf den Thron der Herrlichkeit, das Buch der Lebendigen wird aufgeschlagen, der ganze himmlische Hofstaat umgiebt den Thron, die Gerechten aber freuen sich der Erhörung ihrer Gebete. Jetzt sieht Henoch den Brunnen der Gerechtigkeit und der Weisheit, aus dem alle Durstigen trinken und wer daraus trank, hat seine Wohnung bei den Heiligen und Auserwählten. Nun wird jener Menschensohn vor dem betagten Haupte genannt. Daran schließt sich eine inhaltsreiche messianische Prophetie. Vor der Schöpfung der Gestirne ward der Name des Menschensohnes vor Gott genannt. Vor Schöpfung der Welt ward er auserwählt und verborgen vor Gott und bis in Ewigkeit wird er vor ihm sein. Hier wird also nicht nur eine endlose Zukunft für den Messias in Anspruch genommen; auch in der Vergangenheit ist er das erste von Gottes Geschöpfen. Zwar ist seine Präexistenz mit lauter Ausdrücken genannt, die es zweifelhaft lassen, ob hier bloß von einem Vorhandensein im Gedanken Gottes oder von persönlichem Leben die Rede ist. Aber diese Unterscheidung war für den Verfasser unseres Buches schwerlich vorhanden. Was im Gedanken Gottes lebte, das besaß ihm nach der platonisch-hellenistischen Weltanschauung jener Zeit notwendig die höchste Realität. Aber allerdings war sein vorzeitliches Leben verborgen. Doch nicht für alle. „Die Weisheit des Herrn der Geister hat ihn den Heiligen und Gerechten geoffenbart.“ So wirkt er denn schon jetzt das Heil der Gerechten: „Er bewahrt das Loos der Heiligen, weil sie gehaßt und verschmäht haben diese Welt der Ungerechtigkeit und alle ihre Werke und Wege gehaßt haben im Namen des

Herrn der Geister; denn in seinem Namen werden sie gerettet und er wird der Rächer ihres Lebens." Ist schon der Glaube an ein Wirken des Messias in der vormessianischen Zeit überaus merkwürdig, so besonders die Stellung, die ihm zwischen Gott und den Auserwählten angewiesen wird. Er ist offenbar als Vertreter der Gerechten vor Gott gedacht, dem sich zuerst die ganze Liebe Gottes zugewendet, der aber seinerseits für das Heil der von ihm Ausgewählten sorgt. Daß der Messias ein Fürsprecher für die Gerechten bei Gott sei, ist also ein Gedanke, den schon das vorchristliche Judentum gezeitigt hat. Denn es ist durchaus kein Anlaß vorhanden, diese Schrift für christlich oder auch nur für vom Christentum beeinflußt zu halten. Vielmehr sprechen dagegen gradezu alle Anzeichen. Dieser Wirksamkeit des Messias vor seinem öffentlichen Auftreten entspricht nun ganz genau die Schilderung seines zukünftigen Berufes: „Er wird ein Stab sein den Gerechten und Heiligen, daß sie sich darauf stützen und nicht fallen, und er wird das Licht der Völker und die Hoffnung derer sein, welche betrübt sind in ihrem Herzen. Es werden niederfallen und anbeten vor ihm alle, welche auf Erden wohnen, und werden rühmen und preisen und lobsingen dem Namen des Herrn der Geister." Vergleicht man diese messianische Weissagung mit der in den salomonischen Psalmen oder selbst noch in den letztbesprochenen Sibyllinen niedergelegten, so fällt vor allem ein Unterschied klar und hell in das Auge. Von einem Königtum des Messias ist hier gar nicht mehr die Rede; sitzt er auf dem Throne der Herrlichkeit, so ist er nicht sowohl als Herrscher, denn als Richter gedacht. Das ist die Hauptwirksamkeit, die von seiner Königswürde hergeleitet ist; sonst ist er nur der feste Halt für die Frommen, die Stütze, auf welche sie sich verlassen können. Auch dieser Gedanke ist selbstverständlich dem Bilde des rechten Königs entnommen. Aber eine Beziehung des Messias zu dem israelitischen Volke, das Hauptmerkmal des eigentlichen Herrschertums, tritt in keiner Weise hervor. Es sind die Heiligen, die Gerechten, die Auserwählten, nicht aber eine bestimmte Volksgemeinde, mit welchen es dieser Menschensohn zu thun hat. So wird er selber gleichsam der Brennpunkt, um den sich eine neue Gemeinde sammelt. Und da durch die seit Esra mächtig gewordene gesetzliche Strömung die Heilszuversicht des Israeliten nicht mehr auf der bloßen Zugehörigkeit zum auserwählten Volke, sondern auf der Gesetzeserfüllung ruhen sollte, so war es ein wünschenswerter Ersatz für die dem Glauben abhanden gekommene frohe Gewißheit, wenn sich nun die Hoffnungen auf diesen auserwählten Fürsprecher bei Gott richteten, der vor Schöpfung der Welt von Gott zu solchem Berufe bestimmt in Ewigkeit dauern sollte.

Fragt man nun aber, wie der Verfasser zu einer solchen Messiasauffassung gelangen mochte, so ist einmal darauf hinzuweisen, daß schon in den salomonischen Psalmen der eigentlich politische Charakter des Messiastums hinter der ethisch-religiösen Wirksamkeit des Messias zurücktrat, wenn er auch noch durchaus nicht verschwunden war. Es ist außerdem darauf hinzuweisen, daß schon zur Zeit des Pompejus einer einflußreichen jüdi-

schen Partei jedes jüdische Königtum verhaßt war, und diese durch die Wirtschaft der hasmonäischen Könige hervorgerufene Stimmung hat sich unter der Regierung des Herodes schwerlich verändert. Es ist nun offenbar eine auf längerer Glaubenserfahrung ruhende Anschauung, wenn hervorgehoben wird, daß der Messias schon in der Gegenwart den Frommen eine Stütze und Trost gewähre. Dieser Gedanke findet nur darin seine Erklärung, daß das andauernde Warten auf den Messias sich schließlich den Gläubigen selbst als ein mächtiger religiöser Halt in der Unruhe und Bedrängnis der Gegenwart erwies. Da tröstete man sich, daß Gott den Messias jetzt zwar noch verborgen halte, aber für das Auge des Glaubens ist er schon jetzt sichtbar, da ihn Gott schon vor der Schöpfung der Welt auserwählt hat. So ist diese Messiasgestalt der Bilderreden des Henochbuches nicht bloß an sich eine überaus merkwürdige Gedankenbildung, sie beweist auch die Stärke und Kraft der Messiaserwartung grade in den der Politik innerlich abgeneigten Kreisen Israels.

An diese auf den Messias bezügliche Stelle schließt sich eine kurze Schilderung des göttlichen Gerichtes über die Könige der Erde und die Gewaltigen, welche die Feste besitzen. Nicht Kampf und Sieg wird hier geweissagt, sondern ein wunderbarer Untergang. „Wie das Stroh im Feuer und wie das Blei im Wasser, so werden sie brennen vor dem Angesichte der Gerechten und untersinken vor dem Angesichte der Heiligen und keine Spur wird mehr von ihnen zu finden sein.“ Und dieses Gericht trifft sie, „denn sie haben den Herrn der Geister verleugnet und seinen Gesalbten“. Auch dieser Satz ist offenbar von dem Verhalten zum Messias in der vormessianischen Zeit zu verstehen; diese Könige haben die Messiashoffnung der Juden nicht geteilt, noch sich in ihrem Verhalten nach derselben gerichtet. Hier liegt es schon recht nahe, an Herodes und sein Geschlecht zu denken. Aber die Forderung, daß man sich schon in der Gegenwart auf das Kommen des Messias einrichte und gewissermaßen vorbereite, ist ein neuer Gedanke, dessen Hervortreten für diese Zeit überaus wichtig und bedeutsam war. Wieder folgt eine Lobpreisung zuerst des Herrn der Geister, dann seines Auserwählten. Von letzterem heißt es: „Er ist aufgestanden vor dem Herrn der Geister und seine Herrlichkeit ist von Ewigkeit zu Ewigkeit und seine Macht von Geschlecht zu Geschlecht. In ihm wohnt der Geist der Weisheit. . . . Niemand wird eine eitle Rede vor ihm führen können.“ Also Ewigkeit bei Gott, Machtfülle, unbetrügliche Weisheit wird ihm zugeschrieben. Hieran schließt sich noch ein Abschnitt über das künftige Gericht. Hier ist in einigen Sätzen die Lehrmeinung vertreten, daß die Sünder schließlich doch durch die Erbarmung Gottes gerettet würden, wenn auch ohne Ehre. Ein andersgearteter Schlußsatz nimmt aber diese Äußerungen wieder zurück. Dann kommt ein Satz von der allgemeinen Auferstehung, nach welcher die Gerechten von dem auf dem Throne sitzenden Auserwählten zur Rettung auserwählt werden. „Alle Geheimnisse der Weisheit werden den Gedanken seines Mundes entströmen.“ Die ganze Natur, Berge und Hügel, wird sich freuen; die Gerechten werden Engel im Himmel werden. Es wird hier übrigens

nicht anzunehmen sein, daß als Ort der künftigen Seligkeit der Himmel im Gegensatze zur Erde gedacht ist, sondern der Zusatz „im Himmel" scheint eine Art epitheton ornans der Engel zu sein, so daß mit dem ganzen Ausdrucke nur die zukünftige Daseinsform gemeint ist.

War die zweite Bilderrede soweit durchaus Weissagung, so tritt jetzt die sonst in den Henochschriften übliche Art der Vision ein. Henoch wird gen Westen geführt, wo er sechs Berge sieht, deren jeder aus einem andern Metalle besteht. Er erfährt, daß alle diese wertvollen Metalle nichts helfen werden, wenn der Gesalbte auftritt. Ebenso sieht er ein tiefes Thal, das mit allen Huldigungsgaben an den Messias nicht voll wird. Dagegen sieht er die Strafengel Marterwerkzeuge für die Könige und Mächtigen dieser Erde bereiten. „Und nach diesem wird der Gerechte und Auserwählte das Haus seiner Gemeindeversammlung erscheinen lassen, die von nun an nicht mehr gehindert werden soll im Namen des Herrn der Geister." Also nicht sowohl die Erneuerung des Tempels, als vielmehr die Befreiung der Synagoge von einer auf ihr lastenden Bevormundung ist der letzte Wunsch dieses pharisäisch-gerichteten Schriftstellers. Nach einem leicht auszuscheidenden späteren Einschube, der inhaltlich gar nicht in dieses Henochbuch paßt, wird berichtet, wie Henoch das Thal sieht, in welchem die Verworfenen gebunden werden. Daran schließt sich ein, wie es scheint, der alten messianischen Dogmatik nicht mehr entreißbares Stück: der letzte Ansturm der Feinde Jerusalems (hier der Parther und Meder) auf die heilige Stadt und ihr Untergang daselbst. Letzterer wird nach der vorliegenden Schilderung durch Zwietracht im feindlichen Heere selbst herbeigeführt: also wiederum ohne irgendwelches Eingreifen der Gerechten, was für die Geistesrichtung des Verfassers merkwürdig ist. Zuletzt steht noch eine Beschreibung der Ankunft der Menschen aus allen Weltgegenden zur Huldigung vor dem Herrn. Diese letzten Schilderungen sind ohne Zweifel volkstümlicher und den alten Vorstellungen mehr angepaßt, als die vorhergehende Weissagung. Bei der vielfachen Überarbeitung dieser Schrift wäre es leicht möglich, daß wir hier das Werk mehrerer Hände vor uns hätten.

Die dritte Bilderrede bezieht sich nach der Überschrift auf die Gerechten und Auserwählten. Ihre in Ewigkeit fortdauernde zukünftige Seligkeit wird geschildert. Aber bald genug wird diese Schilderung wieder durchbrochen durch eine Aufzählung wundersamer Dinge, die Henoch sehen durfte (die Geheimnisse von Blitz und Donner); auch hier ist wieder ein ganz fremdartiges, überhaupt in kein Henochbuch gehöriges Stück eingedrungen. Scheidet man es aus, so stößt man auf einen Abschnitt, der in eigentümlicher Weise den Schutz Gottes über den Gerechten zur Darstellung bringt. Henoch sieht Engel mit langen Schnüren, den sogenannten Seilen der Gerechten, mit denen ihr Maß ihnen zugemessen wird. „Diese Maße werden alles in der Tiefe Verborgene offenbaren und die, welche durch die Wüste umgekommen sind und welche von den Fischen des Meeres und von den Tieren gefressen sind, damit

sie wiederkehren und sich stützen auf den Tag des Auserwählten: denn keiner wird vor dem Herrn der Geister umkommen." Es folgt nun eine Beschreibung des einstimmigen Lobpreises aller himmlischen Wesen beim Anblick des Auserwählten auf dem Throne des Herrn der Geister; dann wird das Gericht über die Könige und Machthaber nochmals geschildert: „Sie werden ihn sehen und erkennen, wie er auf dem Throne seiner Herrlichkeit sitzt und die Gerechten in Gerechtigkeit vor ihm gerichtet werden. Da wird sie Schmerz überkommen. — Und die Könige, die Mächtigen und alle, welche die Erde inne haben, werden rühmen und preisen und erheben den, der über alles herrscht, der verborgen war. Denn zuvor war er verborgen der Menschensohn und der Höchste hat ihn aufbewahrt vor seiner Macht und ihn den Auserwählten geoffenbart." Also auch hier ist ein innerliches Verbundensein mit dem Messias schon in der vormessianischen Zeit vorausgesetzt. Der späte Lobpreis hilft nun den sündigen Königen nichts mehr; sie werden weggeführt und „werden ein Schauspiel sein für die Gerechten und Auserwählten: sie werden sich über sie freuen, weil der Zorn des Herrn der Geister auf ihnen ruht und das Schwert des Herrn der Geister von ihnen trunken wird." Das ist nun freilich eine nicht vom Geiste der Liebe, sondern von Rachsucht und Schadenfreude eingegebene Schilderung, die bald nachher wiederholt und noch einmal sehr weitläufig ausgeführt wird. Von den Seligen aber heißt es: „Der Herr der Geister wird über ihnen wohnen und mit jenem Menschensohne werden sie zusammenwohnen und essen und sich niederlegen und aufstehen von Ewigkeit zu Ewigkeit." Den Schluß des Buches der Bilderreden Henochs bildet die Darstellung der Strafe der gefallenen Engel, durch deren Belehrung die Menschen zur Sünde verführt worden sind. Zuletzt heißt es: „Er setzte sich auf den Thron seiner Herrlichkeit und die Summe des Gerichts wurde ihm übergeben, dem Menschensohne, und er läßt vergehen und verderben die Sünder vor dem Angesichte der Erde und die, welche die Welt verführt haben. Mit Ketten werden sie gebunden und an ihren Versammlungsort des Verderbens werden sie eingeschlossen und alle ihre Werke verschwinden von dem Angesichte der Erde. Und von nun an wird nichts Vergängliches mehr da sein, denn er, der Sohn des Mannes, ist erschienen und sitzt auf dem Throne seiner Herrlichkeit und alles Böse wird vor seinem Angesichte verschwinden und vergehen; aber das Wort jenes Sohnes des Mannes wird gelten vor dem Herrn der Geister."

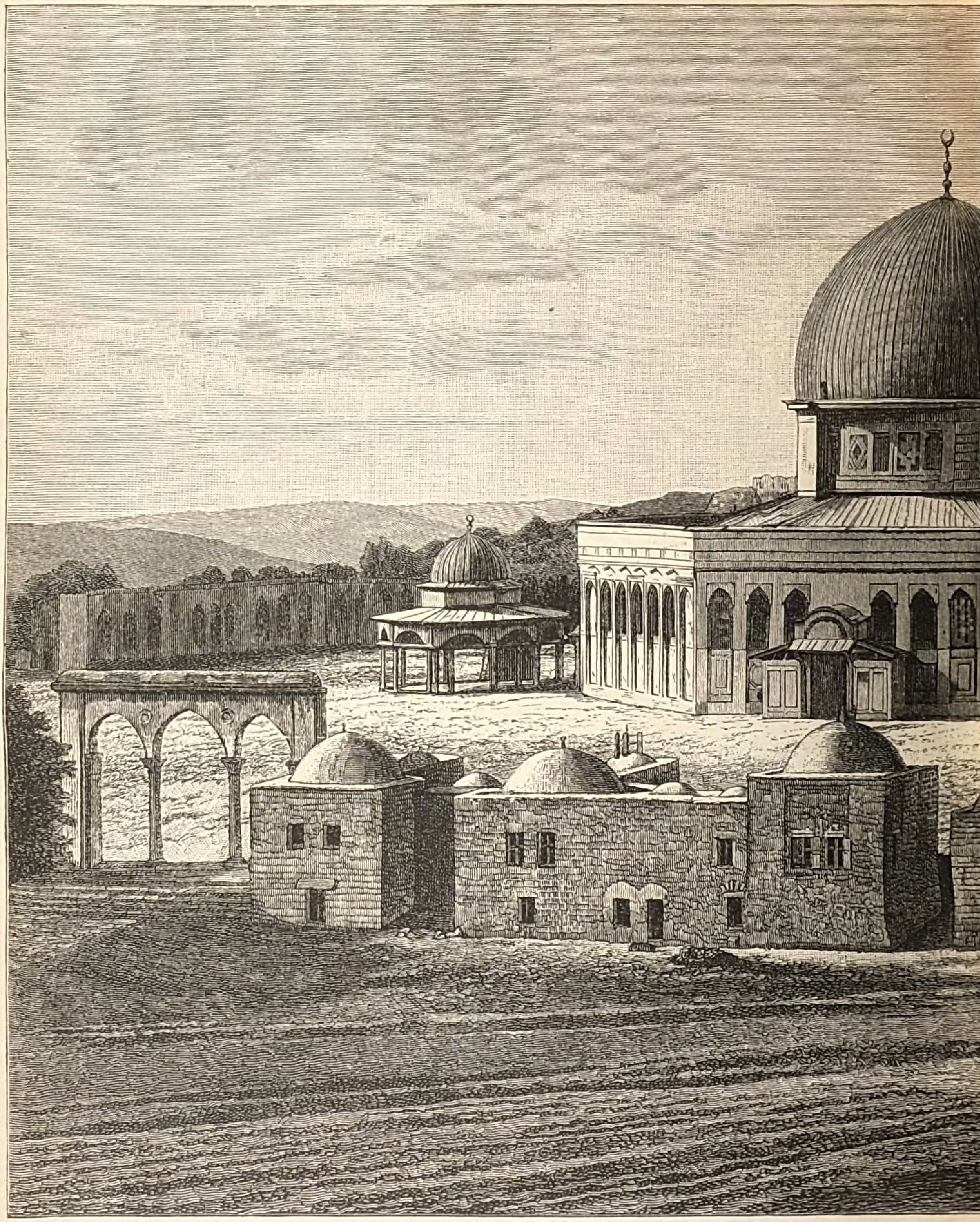
In den Bilderreden des Henochbuches sind die Könige die Sünder; wie eine solche Anschauung zur Zeit des Herodes aufkommen mochte, begreift man nicht bloß aus den blutigen Ärgernissen seines Familienlebens, die wir teils geschildert haben, teils noch schildern werden, sondern namentlich auch aus der friedlichen, kunstsinnigen Thätigkeit, welche der römerfreundliche König Judäas entfaltete. Die Zeiten des vierten Antiochus schienen wiederzukehren. In Jerusalem prangte Theater und Amphitheater; große Festspiele, die alle fünf Jahre wiederkehrten, wurden veranstaltet. Gymnastik, Musik, Wagen-

und Pferderennen, Tierkämpfe wurden vorgeführt und das Material an Künstlern und wilden, seltenen Tieren wurde von allen Enden der Welt nach der heiligen Stadt verschrieben. Das jüdische Volk war im Ganzen durch die vielen Leiden der letzten Jahrzehnte matt und schlaff geworden; man sah seine Ohnmacht ein und wehrte sich nicht. Eine Verschwörung von zehn Bürgern, die den König im Theater überfallen wollten, wurde entdeckt und die Verschwörer wurden hingerichtet. Bald darauf fand man den Verräter in Stücke gerissen und Herodes mußte erfahren, wie ungern die Jerusalemer seine Ermordung vereitelt sahen.[1]) Da sorgte er für seine Leibwache und legte neue Kasernen in Jerusalem an. Die alte Burg im Norden der Stadt wurde zweckmäßig umgebaut; Herodes hat sie zu Ehren seines ersten Beschützers Antonia genannt. In der Oberstadt westlich von Tyropöon baute Herodes sich selbst einen burgähnlichen Palast, dessen zwei Hauptgebäude nach dem neuen Weltherrscher und nach dem Sieger von Actium Kaisareion und Agrippeion genannt wurden. Besonders wichtig in den Augen des jüdischen Volkes war aber sein Umbau des jerusalemer Tempels. Es mochten ihn allerhand Gründe zu diesem Umbau bestimmen. Das alte Tempelgebäude mochte inmitten der griechischen Architektonik der neueren Staatsgebäude dürftig genug ausschauen; hat es doch schon auf seine ersten Beschauer zur Zeit des Perserkönigs Darius Hystaspis keinen erhebenden Eindruck gemacht. Und doch war dieses Heiligtum der hochberühmte Mittelpunkt der weithin zerstreuten Judenschaft. Dieses Heiligtum schön zu gestalten, war eine Ehrensache des Königs Judäas, die er um so weniger vernachlässigen durfte, als er überall in den hellenistischen Städten seines Landes heidnische Tempel natürlich im Geschmack seiner Zeit errichtete. Damit verband sich also von selbst die Rücksicht auf das eigenartige fromme Gefühl seiner Unterthanen. Dieses Gefühl hatte er so vielfach verletzt und doch durfte er nicht vergessen, daß sein Vater und er selbst im Gegensatze gegen die weltlich (sadducäisch) gesinnten Hasmonäer groß geworden waren. Mit der Verschönerung des Tempels zahlte er gewissermaßen der frommen Partei, die seine Familie hatte erheben helfen, die Dankesschuld ab. Es ist nun sehr begreiflich, daß grade von frommer Seite gegen das Unternehmen Bedenken erhoben wurden. Man fürchtete namentlich, das Bauwerk könnte am Ende gar nicht vollendet werden, und Herodes mußte sich darauf einlassen mit dem Bau so lange zu warten, bis alles Material für den Neubau, soweit irgend möglich, bereit war. Auch wurden Priester besonders für das Handwerk ausgebildet, damit nur heilige Hände den Tempel berührten. Dann wurde der alte Bau rasch abgebrochen und aus mächtigen weißen Marmorblöcken, die später zum Teil mit großen Goldplatten überkleidet wurden, der Neubau aufgeführt. Er schaute, wie schon

1) Besonders verübelte man dem Herodes die scharfsinnige Art, mit der er bei dem Bau des Theaters das Bilderverbot umging. Er ließ nemlich statt der Bildsäulen sogenannte Trophäen aufstellen, vollständige Rüstungen mit geschlossenem Visier, die für jüdische Augen einem Bilde so ähnlich waren, wie ein Ei dem andern

der Tempel Salomos, mit seinem Haupteingange nach Osten, war aber bedeutend höher, als die beiden bisherigen Tempelgebäude. War bei dem salomonischen Tempel das Innere des Mittelbaues nur dreißig Ellen hoch, so überragte der herodianische Tempel mit seinen hundert Ellen Höhe auch den des Serubabel um volle vierzig Ellen. Er war aber auch volle hundert Ellen lang, während der salomonische Tempel nur sechzig Ellen in die Länge gemessen hatte. Die Haupteigentümlichkeit des Hellenismus verleugnete auch dieses Gebäude nicht, sofern Herodes nach dem ausdrücklichen Zeugnisse des Josephus mit den Vorschriften des altjüdischen Gesetzes und Ceremoniells die Formen der griechischen Basilika zu vereinigen suchte. Die Formen derselben ließen sich am besten mit den herkömmlichen Formen des jerusalemer Tempelgebäudes vereinigen. Das Innere des Tempels war im Wesentlichen dem der früheren Gebäude entsprechend. Es war der große Mittelraum durch einen Vorhang in zwei Teile geteilt, das größere Heilige und das kleinere Allerheiligste; in diesen Mittelraum trat man aus einer geräumigen Vorhalle von Osten her ein; auf den drei andern Seiten war er von Kammern umgeben, die in drei Stockwerken über einander lagen, ohne doch die Höhe des Mittelbaues zu erreichen. Oben befand sich der Söller. Da sich nach rechts und links an die Vorhalle noch Seitengebäude anschlossen, gewährte die Vorderseite des Tempels den Eindruck eines breiten Gebäudes, während die Rückseite schmal erschien. Sculptur war nur in sehr bescheidenem Maße zu verwenden, da die Abbildung alles Lebendigen den Juden verboten war. Daher prangte über dem Eingange ein großer goldener Weinstock, dessen Bedeutung aus den Worten des 80. Psalms zu erkennen ist: „Du hast einen Weinstock aus Ägypten geholt und hast die Heiden vertrieben und denselben gepflanzt.“ Ob die in unsicherer Quelle überlieferte Notiz richtig ist, daß das dem Tempel geschenkte Gold gerne noch später als Blatt, Beere oder Traube diesem Weinstock angefügt wurde, lassen wir dahingestellt sein.[1]) Die Thorhalle war mit Säulen geschmückt; durch ihren offenen Eingang sah man die Teppiche aus Gewebe und Purpur, die vor den Thüren des inneren Heiligtums hingen. Der große Altar vor dem Tempelgebäude, ein mächtiges Bauwerk von unbehauenen Steinen, das an seinen Grundlagen 34 Ellen im Geviert maß und dessen obere Platte noch volle 24 Quadratellen umfaßte, während die Breite des gegenüberliegenden Tempelraumes (von den Nebengebäuden abgesehen) nur 20 Ellen betrug, hat durch Herodes kaum eine wesentliche Änderung erfahren. Dagegen wurde die im Norden des Altars befindliche Schlachtstätte ohne Zweifel erst jetzt mit Marmortischen, kleinen marmornen Säulen zum Aufhängen des Geschlachteten u. s. w. versehen. Auch die kunstvolle Einrichtung mancher Nebengebäude z. B. des Hauses,

1) Einen großen goldenen Adler, das Sinnbild der römischen Oberherrschaft, ließ Herodes wohl über dem Haupteingange des inneren Vorhofes anbringen, wo er auch für heidnische Augen sichtbar war. Wie dieses Ärgernis noch zu Lebzeiten des Herodes zertrümmert wurde, siehe unten.



Der Platz des jüdischen Tempels zu Jerusalem in seinem gegenwärtigen Zustande, der H



râm-esch-Scherif; auf der Stelle des Tempels Jehovahs die Omar-Moschee (der Felsendom).

in welchem die dienstthuenden Priester schliefen, aus dem ein mit Lampen erhellter, unterirdischer Gang zu dem Tauchbade der Priester führte, ist wohl das Werk des Herodes. Dieser ganze oberste und das Tempelgebäude zunächst umschließende Raum war regelmäßig nur den Priestern zugänglich; doch war dem Tempeleingange und Altare gegenüber im Osten ein durch ein Gitter abgesperrter Platz für die Männer Israels frei, von wo sie den Opfern zuschauen, ja in bestimmten, durch das Gesetz geregelten Fällen auch in den Vorhof der Priester eintreten durften. Von hier aus stieg man vom Tempel kommend, nach Osten gewandt, eine halbmondförmige Treppe hinab auf eine tiefere Terrasse, zu welcher auch die Frauen Zutritt hatten. Hier war wohl meistens das regste Leben zu finden. Hier lösten die Nasiräer ihre Gelübde; hier wurden die fröhlichen Opfermahlzeiten gehalten; hier wurden die Kindlein von ihren Eltern dem Herrn dargebracht; hier zeigten sich die Aussätzigen, welche rein geworden waren, dem Priester; hier waren ringsum herrliche Säulengänge, unter denen man Gottes Gesetz auslegte und hörte, während ihr Dach eine Gallerie bildete, die bei größeren Versammlungen den Frauen zum Aufenthaltsorte diente. Durch viele Thore konnte man in diesen von hoher Mauer umgebenen heiligen Raum gelangen; sie schimmerten alle von lichtem Golde. Aber das schönste Thor war dasjenige, das wieder vom Eingange des Tempelgebäudes aus grade östlich war. Es war größer als die andern, hatte reicheren Schmuck und war ganz massiv aus Silber und Gold; statt der goldenen Oberschwellen der andern Thore waren zwei schräg laufende sich gegenseitig stützende kostbare Balken angebracht. Dieses Thor hieß deshalb auch das schöne. Von ihm zu unterscheiden ist das Nikanorthor, das mehr gegen Westen lag und dessen Thorflügel nicht vergoldet, sondern aus kostbarem korinthischen Erze gearbeitet waren. Von diesen Vorhöfen aus stieg man wiederum eine hohe Treppe hinab in den äußeren Tempelbezirk, der mit hohen Säulengängen umschlossen war, jede der mächtigen Säulen aus einem einzigen Marmorblocke gehauen, oben durch Getäfel aus Cedernholz gedeckt, der Fußboden hier und unter dem freien Himmel mit Mosaik belegt.[1]) Vor den Eingängen in das innere Heiligtum, also vor den nach oben führenden Treppen, war eine kunstvoll gearbeitete, steinerne Brustwehr errichtet, auf welcher sich wieder kleine Säulen erhoben mit Inschrift in griechischer und römischer Sprache, die jedem Nichtjuden den Eintritt in das innere Heiligtum verbot. Zur Herstellung des nötigen Raumes für alle diese Bauten hatte der ganze Hügel durch umfassende Substruktionen erst zugerichtet werden müssen. An dieser Aufgabe war freilich schon seit den ältesten Zeiten gearbeitet worden.

Als der neue Tempel feierlich eingeweiht wurde, brachte der König ein

1) Besonders berühmt war die sogenannte „königliche Halle", die sich in vierfacher Säulenreihe von dem Kidronthal bis zum Käsemacherthal über die ganze Breite des Berges hin im Süden erstreckte. Sie war das Schönste, was dem Nichtisraeliten von dem jerusalemer Tempel zugänglich war.

Opfer von drei Hekatomben dar. Welche Veränderung die israelitische Religion seit den Zeiten Salomos bis auf Herodes erfahren hatte, sieht man auch daran, daß Herodes das Innere des eigentlichen Tempelgebäudes niemals betreten hat, weil er nicht priesterlicher Abkunft gewesen ist.

Der besondere Charakter der heiligen Stadt Jerusalem zog der hellenischen Baulust des Herodes enge Grenzen. Daher suchte er an andern Orten seines Reiches das gut zu machen, was in Jerusalem aus Rücksicht auf die Religion nicht geschehen durfte. Es waren hauptsächlich zwei Städte, die sich seiner Gunst zu erfreuen hatten, Stratonsthurm und Samaria. Beide waren von Pompejus befreit und von Augustus dem Herodes wieder zugewiesen worden. Zu Ehren des Augustus gab denn Herodes beiden Städten zunächst neue Namen; er nannte Stratonsthurm Cäsarea, die Stadt Samaria Sebaste. Cäsarea wurde durch schwierige und umfangreiche Wasserbauten in einen bedeutenden Hafenplatz umgewandelt. Von den Thürmen, welche die Mauer des Hafens schmückten, hieß der gewaltigste nach dem Stiefsohne des Kaisers, Drusus. Auf der Stadtseite umgab den Hafen eine glänzende Häuserreihe, in deren Mitte sich ein Hügel erhob, auf dem schon von Weitem vom Meere aus sichtbar der Tempel des Cäsar stand mit der Bildsäule des Kaisers und der Roma. Von der berüchtigten Gottlosigkeit der Juden sah man also nichts, wenn man in Palästina einfuhr. Auch an steinernem Theater und Amphitheater fehlte es nicht. Durch ein kunstvolles Gossen- und Kloakensystem sorgte Herodes für die Reinlichkeit in der Stadt.

Von gleicher Bedeutung waren die Bauten des Herodes in Sebaste. Er erweiterte die schon vorher bedeutende Stadt zu einem Umfange von zwanzig Stadien. Er siedelte hier 6000 neue Einwohner an, meist ausgediente Soldaten. In der Mitte der Stadt stand in einem großen heiligen Haine der Tempel des Cäsar. Reste einer großen, an dem Hügel hinziehenden Säulenstraße sind noch jetzt vorhanden. Auch die Festungswerke der Stadt verstärkte er. Nach hellenistischer Art erhielt jede derartige Stadt ihre eigene Verfassung. Die Gemeindeverfassung, welche Herodes Sebaste gab, soll besonders praktisch gewesen sein.

Einen Palast, ein Theater, Amphitheater und Hippodrom baute Herodes in Jericho, wo er gerne weilte; im Süden von Jerusalem, auf dem südöstlich von Bethlehem gelegenen Dschebel Ferdis (Frankenberg) errichtete er eine starke Festung, die er nach seinem eigenen Namen Herodeion nannte. Auf der wichtigen Straße von Jerusalem nach Cäsarea lag die alte Stadt Kabarsaba, noch jetzt erhalten unter dem Namen Kefr Saba. Herodes legte diese Stadt ganz neu an und hieß sie nach seinem Vater Antipatris.

Durch solche Bauten suchte der König ohne Zweifel nicht bloß die Ehre seines Volkes zu heben, sondern auch trotz der drückenden Lasten, die er ihm auferlegen mußte, seine Liebe zu gewinnen. Besonders zeigte er seine landesväterliche Sorgfalt für seine Unterthanen während einer im Jahre 25/24 v. Chr. in Judäa herrschenden Dürre, in deren Gefolge sich Hungersnot und allerlei Krank-

heiten einstellten. Da sorgte er nicht bloß für Getreidezufuhr aus Ägypten, sondern auch für die Kleidung der Entblößten. Freilich konnte das alles die vielen Gesetzesübertretungen nicht gut machen, die er sich immer wieder zu schulden kommen ließ. Ein großes Ärgernis gab er schon bald nach jener Hungersnot. An die Stelle des von ihm eingesetzten, aus Babylon stammenden Hohenpriesters Ananel war inzwischen ein Jesus, der Sohn des Fabes, getreten. Da verliebte sich Herodes in die Tochter eines aus Alexandria stammenden, aber in Jerusalem ansässigen angesehenen Priesters, Simon, des Sohnes des Boethus. Rasch entschlossen setzte er den regierenden Hohenpriester ab, Simon an dessen Stelle und heiratete die Tochter, die gleich seiner hasmonäischen Gemahlin Mariamme hieß. Mißlichkeiten, welche durch diese Ehe des Vaters entstanden, mochten Herodes bewegen, bald darauf die beiden Söhne der hingerichteten Hasmonäerin — sie hießen Alexander und Aristobul — zu ihrer Ausbildung nach Rom zu schicken, wo sie im Hause des bekannten, kunstsinnigen Gajus Asinius Pollio, des Freundes von Augustus, Horaz und Vergil Aufnahme fanden und auch im kaiserlichen Palaste verkehrten. Augustus sah in der Sendung der Söhne des Herodes nach Rom keine geringe Huldigung und wurde, wie es scheint, dadurch veranlaßt, die nordöstlichen Landschaften Palästinas, die ein Tyrann Zenodorus bisher verwaltet hatte, an Herodes zu geben. Dieser Zenodorus hatte durch Räubereien den Haß der Bewohner von Damaskus auf sich geladen, sie beklagten sich bei Augustus, Augustus schenkte das Gebiet des Zenodorus an Herodes mit dem Auftrage, es zu erobern und seine Bewohner vom Räuberwesen zu geordneten Zuständen zu führen. Die Aufgabe war nicht leicht, aber Herodes erledigte sie. Dadurch wurde ihm aber nicht nur Zenodorus, sondern auch die Araber aufs Neue feind, denen Zenodorus in der Verzweiflung einen Teil des strittigen Gebietes, Auranitis, um fünfzig Talente abgetreten hatte. Zenodorus machte einen vergeblichen Versuch, Herodes in Rom zu verklagen; mit den Arabern suchte Herodes diesmal auf gütlichem Wege zurecht zu kommen. Nun übertrug Augustus seinem Schwiegersohne Vipsanius Agrippa die Verwaltung der östlichen Reichshälfte (jenseits des Jonischen Meeres). Agrippa kam nach Lesbos und überwinterte mit seinem Heere bei Mitylene. Unter den Unzufriedenen, die bei ihm Recht suchen wollten, waren auch Bewohner von Gadara in Ostpalästina südlich vom Jarmuk, die sich über Herodes beklagten. Aber Agrippa, den Herodes schon vorher begrüßt hatte, sandte die Kläger gebunden an Herodes. Der war so großmütig, sie unversehrt ziehen zu lassen. Bald darauf kam jedoch Augustus selbst nach Syrien. Wieder erschienen die Bewohner von Gadara und verklagten den Herodes wegen seiner Übergriffe, Räubereien, Tempelverletzungen, aber sie fanden kein Gehör. Seltsamerweise wählten sie alle die Nacht zum Selbstmorde: sie sprangen teils von Thürmen und Felsen, wobei sie das Genick brachen, teils in den Fluß, wobei sie ertranken. Um das Glück des Herodes voll zu machen, starb grade damals auch jener Zenodorus, der noch immer die Gegend zwischen Trachonitis und

Galiläa: Ulatha und Paneas besaß. Augustus schenkte nun auch diese Landschaft dem Herodes, der zum Danke dafür bei Paneas in herrlicher Gegend, am Fuße des Hermon bei der heiligen Grotte, in welcher der östliche Arm des Jordan entspringt, einen Tempel aus weißem Gesteine seinem kaiserlichen Gönner erbaute. Es geschah nun wahrscheinlich auch infolge einer Weisung des Augustus, wenn Herodes jetzt ein Drittel sämtlicher bis dahin erhobenen Steuern erließ. Denn Augustus suchte grade damals dem finanziellen Ruine der asiatischen Provinzen mit Macht entgegenzuarbeiten. Als Grund gab Herodes an, er wünsche, daß sein Volk sich von der vorangegangenen Hungersnot erhole.

Der allgemeine Widerwille gegen seine Vorliebe für das römisch-hellenistische Heidentum zwang den König zu einem sehr gründlich durchgeführten Polizeisystem. Müßiggänger und öffentliche Zusammenkünfte wurden nicht geduldet. Gemeinsame Ausflüge und Mahlzeiten waren untersagt. Überall stand geheime Schutzmannschaft. Wer gefährlich erschien, wurde offen oder insgeheim auf die Feste Hyrkania geschleppt und daselbst getötet. Der König verkleidete sich oft und belauschte in der Tracht eines Privatmannes die öffentliche Stimmung. Auch einen Huldigungseid hatte er eingeführt, konnte aber weder die pharisäischen Schulen des Abthalion und Schemaja noch die Essener zur Leistung desselben bewegen. Bekanntlich hatten Abthalion und Schemaja bei der Belagerung Jerusalems durch Herodes und Sosius zu deren Übergabe geraten, da dem Herodes die Zukunft gehöre. Und die Essener soll Herodes geschützt haben, weil einer von ihnen, Menachem, ihm schon als Knaben den Thron und nachdem er König geworden war, eine lange Dauer seiner Regierung geweissagt hatte. Wahrscheinlich verzichtete er auch deshalb bei ihnen auf die Eidesleistung, weil er durch die Bestrafung solcher, um ihrer Frömmigkeit willen hochgeachteter Leute zu großen Haß auf sich geladen hätte, und weil ihre ganze, dem politischen Treiben abgewandte Art sie trotz der Eidesverweigerung nicht gefährlich erscheinen ließ. Bald darauf verletzte Herodes grade die gesetzeskundigen Kreise der Judenschaft offenbar aus rücksichtsloser Unkenntnis des herkömmlichen Gesetzes auf das Empfindlichste. Als König maßte er sich nemlich das in jüdischen Kreisen unerhörte Recht an, selbst ein Gesetz zu geben. Und was für ein Gesetz! Die Einbrecher sollten außerhalb des Königreiches verkauft werden. Das hieß, Israeliten zur Gesetzesübertretung zwingen; nach mosaischem Rechte durfte ein Dieb nur an Israeliten verkauft werden und zwar nur wenn er das Gestohlene nicht vierfach ersetzen konnte und nur auf sechs Jahre. Man kann sich denken, welche Entrüstung diese Anmaßung des Königs bei einem Volke hervorrief, das nur durch Gottes Gesetz regiert sein wollte.

Im Jahre 18 v. Chr. holte Herodes seine Söhne nach Vollendung ihrer Studien in die Heimat zurück. Sie waren in Rom zu Männern herangereift und das Volk betrachtete mit großer Begeisterung die jugendlich schönen Gestalten. Augustus hatte dem Herodes schon früher die Bestimmung seines

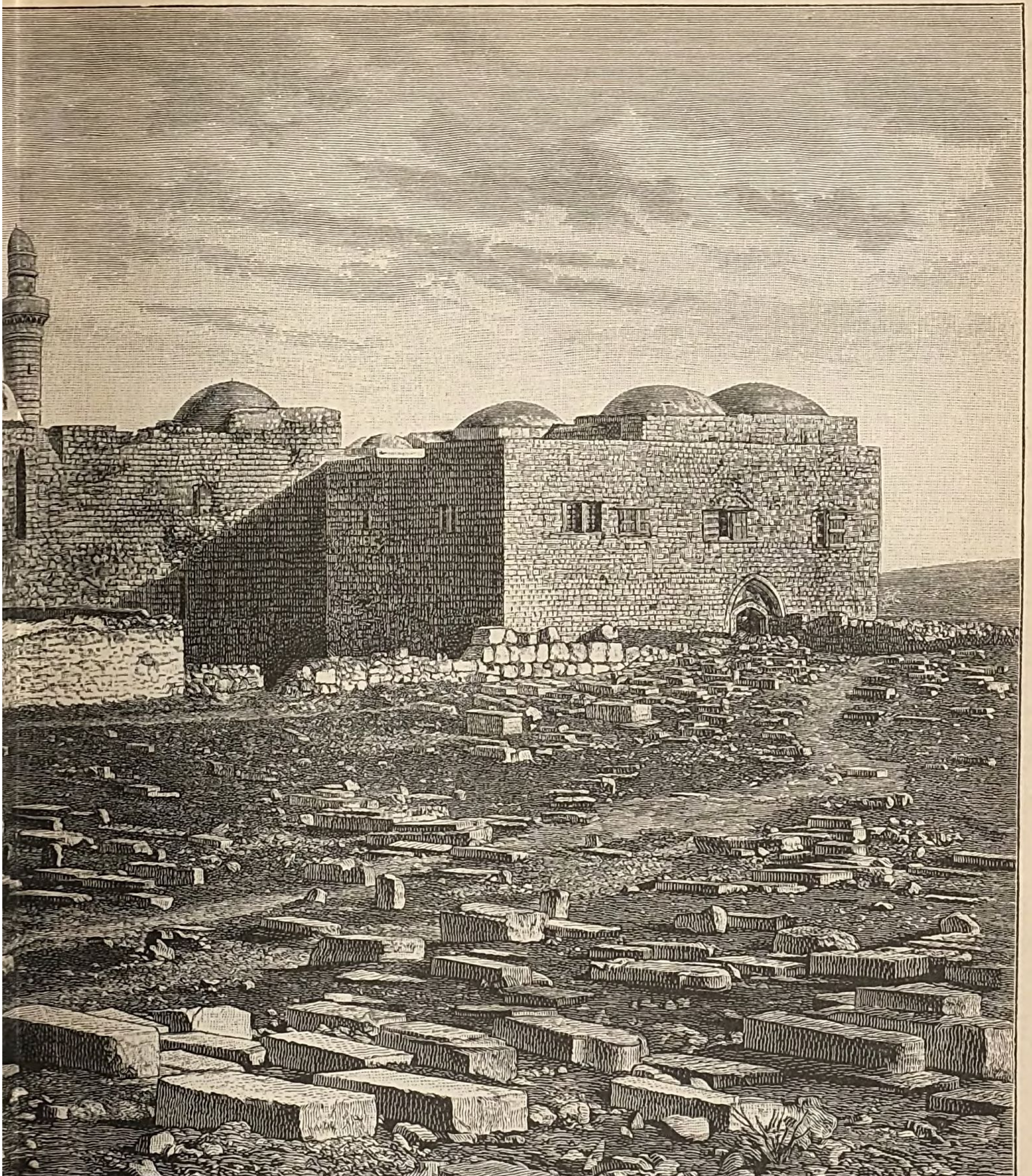
Nachfolgers freigegeben; auch hatte er auf Wunsch des Herodes dessen Bruder Pheroras zum selbständigen Teilfürsten (Tetrarchen) von Peräa ernannt, damit diesem nach dem Tode des Herodes sein Erbe verbleibe. Kaum waren nun die beiden Jünglinge aus Rom nach Jerusalem zurückgekehrt, so begann des Königs Schwester Salome gegen sie ähnlich wie einst gegen ihre Mutter das verderbliche Ränkespiel. Vor des Königs Ohren und unter der Menge wurde darüber bald laut, bald leise verhandelt, mit welchen Gefühlen die jungen Männer in dem Hause des Mörders ihrer Mutter wohl weilen möchten. Herodes kümmerte sich anfangs nicht um dies Gerede und vermählte die beiden; und zwar gab er dem älteren, Aristobulus, die Tochter seiner Schwester Salome, Berenike, vielleicht in der Hoffnung, durch dieses Band eine Versöhnung herbeizuführen. Den jüngeren Sohn, Alexander, vermählte er mit der Tochter des kappadokischen Königs Archelaus, Glaphyra. Hernach empfing Herodes den Marcus Vipsanius Agrippa in seinem Lande als Gast, zeigte ihm die neugegründeten Städte Sebaste und Cäsarea und die von ihm erbauten Schlösser Alexandreion, Herodeion und Hyrkania. Als Agrippa nach Jerusalem kam, zog ihm die Menge festlich entgegen und begrüßte ihn mit jubelnden Zurufen. Agrippa ließ auf dem Brandopferaltare dem Gotte der Juden eine Hekatombe opfern und ließ öffentlichen Festschmaus auf seine Kosten veranstalten. Als er wieder abgereist war, besuchte ihn Herodes und traf ihn erst nach langer Fahrt, da widrige Winde ihn hinderten, den Agrippa auf Lesbos zu treffen. Während dieses Besuches bei Agrippa erwirkte er von ihm die Bestätigung der den kleinasiatischen Juden früher eingeräumten, inzwischen jedoch manchmal wenig beachteten Vorrechte. Er verfehlte nicht, diese seinem Volke erwiesene Wohlthat nach seiner Rückkehr bei Gelegenheit einer eigens dazu veranstalteten Versammlung in längerer Rede den Bewohnern von Jerusalem auseinanderzusetzen. Die Reise hatte aber auch dazu verholfen, die Zwistigkeiten im Hause des Abwesenden zu vermehren. Die Geschwister des Königs verleumdeten sogleich nach der Rückkehr des Herodes die beiden Söhne der ersten Mariamme bei ihm, als ob sie den Tod ihrer Mutter an dem Vater rächen wollten. Und da sich die beiden jedenfalls nicht mit der Herodes gegenüber gebotenen Vorsicht bewegt hatten, fand diese Verleumdung diesmal ein offeneres Ohr als früher. Der König entschloß sich, seine erste Gemahlin Doris und ihren Sohn Antipater wieder in sein Haus aufzunehmen und diesen Antipater den Söhnen der Hasmonäerin gleichzustellen. Um ihn auch an Bildung und Bekanntschaft mit dem römischen Hofe nicht hinter jenen zurückstehen zu lassen, gab er ihn dem Marcus Agrippa, als derselbe nach zehnjährigem Aufenthalte in Asien nach Rom zurückkehrte, in die Welthauptstadt mit. So wurde denn auch der häusliche Zwist vor den Kaiser gebracht. Bald reiste Herodes mit Aristobul und Alexander an den kaiserlichen Hof, Augustus hielt sich grade in Aquileja im Norden des Adriatischen Meeres auf. Es gelang dem Cäsar, zwischen dem erzürnten Vater und den über die Bevorzugung Antipaters nicht ohne Grund aufgebrachten Söhnen eine Versöhnung herbeizuführen, so daß sie

im Frieden mit einander heimkehrten. Auf der Rückreise begrüßten sie in Cilicien den Schwiegervater Alexanders, den kappadokischen König Archelaus. Während ihrer Abwesenheit war in Trachonitis ein Aufstand ausgebrochen, aber auch unterdrückt worden. Daraus kann man jedenfalls sehen, wie gut sich Herodes auf die Heranbildung tüchtiger Offiziere verstand. In Jerusalem hielt der König wieder eine Volksrede, in welcher er zur Eintracht mahnte und unter kräftiger Betonung seiner eigenen, zu seinen Lebzeiten unveräußerlichen Herrscherrechte die Nachfolge nach seinem Tode in der Weise bestimmte, daß seine drei Söhne Antipater, Aristobul und Alexander sich in sein Reich teilen sollten. Das gab selbstverständlich Anlaß zu vielem Hin- und Herreden. Bald darauf wurde die Vollendung der Bauten in Cäsarea durch große Festspiele gefeiert, zu deren glänzender Ausführung Augustus selbst reiche Mittel spendete, dann folgte die schon oben erwähnte Gründung von Antipatris, sowie von Kypros und Phasaelis im Osten und Westen des Jordangaues. Endlich besann sich Herodes darauf, daß er als jüdischer König der Nachfolger Davids sei und baute, um die große Vergangenheit seines Volkes zu ehren, über dem angeblichen Grabe Davids ein herrliches Marmordenkmal. Auch das that er ohne Zweifel mit Rücksicht auf die gebildete Heidenwelt, der er dadurch, ähnlich wie so viele jüdisch-alexandrinische Geschichtschreiber, Ehrfurcht vor der langen und ruhmvollen Geschichte der Israeliten einflößen wollte. Bei seinem Volke verdiente er sich durch das alles nur wenig Dank. Die Erbauung dieses Ehrendenkmals für David wurde aus der Gewissensangst des Königs wegen angeblicher Beraubung dieser altehrwürdigen Grabstätte erklärt. Römischerseits mochte Herodes bedauert werden, daß er so viele Mühe an einen so unfruchtbaren Boden verschwendete. Auch seine Freigebigkeit gegen das Ausland setzte er unermüdet fort. Auf der Insel Rhodus, auf Chios, überall waren die Denkmale seines Wohlthuns zu sehen. In Antiochia baute er mitten durch die Stadt eine lange Straße marmorener Säulenhallen und ließ sie mit Mosaik pflastern. Alles das that er natürlich auf Kosten seiner Unterthanen und im Dienste seiner Ruhmsucht.

Inzwischen zog sich das Gewitter über seinem Hause immer mehr zusammen. Sein Bruder Pheroras hatte von ihm unter Zustimmung des Kaisers den Tetrarchentitel, hundert Talente Einkünfte, einen wichtigen Verwaltungsposten, dazu erst die Schwägerin des Herodes zur Frau, nach deren Tode eine Tochter des Königs als Braut erhalten. Durch ein schimpfliches Verhältnis zu einer Sklavin ließ er sich aber so gefangen nehmen, daß Herodes gezwungen war, seine Tochter nicht ihm, sondern einem Sohne seines verstorbenen Bruders Phasael zu geben. Nach einiger Zeit glaubte der König, jene Leidenschaft des Pheroras sei verflogen; er bot ihm seine jüngere Tochter Kypros zur Ehe unter der Bedingung, daß die Sklavin entlassen werde und Pheroras keinerlei Gemeinschaft mehr mit ihr habe. Sie wurde entlassen, aber Pheroras hielt die Bedingung nicht ein und die Ehe kam nicht zustande. Nun reizte Pheroras den hasmonäischen Sohn des Königs, Alexander, zur



Das sogen. Grab Davids auf dem Berge Zion



on an Stelle der Zionskirche. Gegenwärtiger Zustand.

Eifersucht, indem er ihm fälschlich vorspiegelte, Herodes habe sein Auge auf die Kappadokerin Glaphyra, die Gattin des Alexander, geworfen. Alexander teilte diese Verdächtigungen offen seinem Vater mit; der Sachverhalt stellte sich heraus; Pheroras und Salome, die wiederum das Ränkespiel veranlaßt hatte, wurden tüchtig gescholten. Bald kam ein neuer Handel hinzu. Salome war ja durch die Hinrichtung des Idumäers Kostobar zum zweiten Male Witwe. Da reiste ein arabischer Minister des Königs Obodas, mit Namen Sylläus, durch Jerusalem und wurde zur königlichen Tafel gezogen. Die Schwester des Herodes fand an dem gewandten und wohlgebauten Manne so großen Gefallen, daß alsbald merkwürdige Reden über sie in Umlauf kamen. Nach einigen Monaten kehrte Sylläus denn auch zurück und warb um Salome. Herodes hätte sie ihm gegeben, wenn er zum Judentum hätte übertreten wollen. Aber Sylläus, dem seine Geliebte vielleicht beim zweiten Besuche auch nicht mehr so ganz zusagte, erklärte, er würde von den Arabern gesteinigt werden, falls er diese Bedingung erfüllte; desgleichen erklärte Herodes, er könne die herkömmlichen Anschauungen seines Volkes nicht so verletzen, daß er seine Schwester einem Heiden gäbe. So hatte die ganze Angelegenheit nur dazu gedient, Salome in ein böses Gerede zu bringen, das dem Könige selbst ärgerlich genug war. Als es sich jetzt darum handelte, die dem Pheroras zuletzt bestimmte, aber nicht gegebene Prinzessin Kypros zu verheiraten, entschloß sich also Herodes, sie lieber dem gleichnamigen Sohne des Pheroras, als einem Sohne Salomes von Kostobar zu geben. Daran schloß sich eine widerliche Geschichte. Der König hatte drei hübsche Verschnittene, einen Mundschenk, einen Aufwärter und einen Kammerjungen, die auch seinem Sohne Alexander besser gefielen als es recht war. Herodes hörte davon, die drei gestanden auf der Folter die Sache ein und erklärten auch, daß ihnen Alexander mit dem Hinweise auf seinen baldigen Regierungsantritt allerlei Hoffnungen gemacht habe. Das gab bei dem Argwohn des Königs genug Anlaß zu erneuten Untersuchungen und Verfolgungen. Alexanders Freunde starben zum Teil auf der Folter, ohne daß ihr Geständnis irgendwie dem Verdachte des Königs genügt hätte. Endlich gab einer zu, Alexander habe ihm gesagt, daß ihm seine Körpergröße und seine Gewandtheit im Bogenschießen wegen der argwöhnischen Eifersucht seines Vaters unangenehm sei und daß er beides in Gegenwart des Herodes zu verbergen suche. Als man noch mehr wissen wollte, sagte derselbe Gefolterte endlich aus, Alexander habe mit Aristobul vorgehabt, den Vater auf der Jagd zu töten und sich dann in Rom die Krone von Judäa zu erbitten. Diese Aussage und ein Brief des Alexander an Aristobul mit Klagen über die großen Einkünfte des älteren Stiefbruders Antipater gaben denn dem Herodes den Anlaß, Alexander gefangen zu setzen. Damit hörte aber das Foltern nicht auf. Der König erfuhr so, daß Alexander nach Rom entfliehen wolle, um den Vater eines gefährlichen Einvernehmens mit dem Partherköng zu bezichtigen und daß ihm in Askalon Gift bereitet sei. Dieses Gift fand man freilich trotz eifrigen Nach-

forschens nicht. Dagegen benützte Alexander die ihm in seiner Haft gegönnte Muße, um eine vier Capitel umfassende Denkschrift abzufassen, in der er nicht sowohl sich entschuldigte, als vielmehr des Königs Bruder Pheroras, seine Tante Salome und andere Herodes sehr nahestehende Personen in das rechte, ihnen ungünstige Licht stellte. Namentlich der ehrwürdigen Salome wurde übel mitgespielt; Alexander durfte es wagen ihr vorzuwerfen, sie habe ihn wider seinen Willen eines nächtlichen Besuches gewürdigt. Diese Mitteilungen waren natürlich dem Könige höchst unangenehm. Da mischte sich noch ein Mann in die Sache, der Schwiegervater des Alexander, Archelaus von Kappadocien. Auf die Nachricht von Alexanders Haft eilte er nach Jerusalem und erklärte seine Tochter von dem Vatermörder scheiden zu wollen. Das brachte denn doch Herodes zur Besinnung. Er sah ein, daß die Rücksicht auf das Ausland ihm seinen Kindern gegenüber Mäßigung auferlege. Die Schuld an allem Unglück wurde also auf Pheroras gewälzt, der jedoch auch nach effektvoller öffentlicher Demütigung wieder in Gnade angenommen wurde; Archelaus konnte von Herodes reich beschenkt und mit großer Befriedigung über den glücklichen Ausgang der Sache nach Kappadocien zurückkehren. Den eigentlichen Grund dieses guten Ausganges erfahren wir aber erst durch die Nachricht von der Reise nach Rom, die Herodes jetzt sofort antrat, weil Archelaus schon vor seiner Ankunft in Jerusalem an den Kaiser berichtet hatte. Wie diese Reise ausfiel, hören wir nicht. Gewiß ist, daß Augustus in der nächsten Zeit nicht gut auf Herodes zu sprechen war. Während seiner Abwesenheit brach nämlich in Trachonitis aufs Neue ein Aufstand aus; die Bewohner mochten sich nicht an den Zwang des Ackerbaues gewöhnen, den ihnen ihr neuer Herrscher auferlegt hatte. Der Aufstand war um so gefährlicher, als die Aufrührer an dem Araber Sylläns einen Rückhalt hatten, der wegen des Mißlingens seines Heiratsplanes dem jüdischen Könige nicht wenig zürnte. Als Herodes nun die Räuber in ihrem eigenen, ihm zugewiesenen Lande bedrängte, flüchteten sie auf arabisches Gebiet und erhielten durch Sylläns eine feste Burg. Da verlangte Herodes ihre Auslieferung und zugleich den von Sylläns dem Araberkönige Obodas geschuldeten Tribut für sich. Sylläns reiste nach Rom und führte gegen Herodes Klage. Inzwischen fällt Herodes in Arabien ein, zerstört die Räuberburg und liefert den Arabern ein ihm günstiges Treffen. Da erhält er plötzlich von Augustus einen bittern Verweis. Der Brief begann mit den charakteristischen Worten: Vormals sprach ich zu dir, als zu einem Freunde, nunmehr spreche ich zu dir als zu einem Unterthanen. Es war eine schlimme Lage für Herodes. Denn die Angriffe der Araber wurden alsbald frecher und unverschämter, da sie von dieser kaiserlichen Botschaft hörten. Zudem starb grade jetzt der alte arabische König Obodas und an seine Stelle trat ein junger Mann, Namens Äneas, der als König auch den Namen Aretas führte, und dem Sylläns das Königreich strittig zu machen suchte. So sah Herodes keine Möglichkeit Ordnung zu schaffen und schickte seinen Hofgeschichtschreiber, der später die

Geschichte des Lebens des Herodes herausgab, Nikolaus von Damaskus, nach Rom. Hier begann nun vor dem Kaiser das Redeturnier in der üblichen Advokatenweise. Nikolaus hatte die Befriedigung, durch seine Reden sowohl Syllaus als den neuen König Aretas dem Augustus so widerlich gemacht zu haben, daß er damit umging, Arabien mit Judäa unter der Herrschaft des Herodes zu vereinigen. Leider liefen in der entscheidenden Zeit neue Nachrichten aus Palästina ein, die den Kaiser an der Ausführung seines Entschlusses hinderten. Infolge der Zwischenträgerei eines Spartaners Eurykles, der sich eine Zeit lang in Jerusalem aufhielt, überall einschmeichelte und überall verleumdete; infolge der Angaben zweier Leibwächter des Königs, auf die der Argwohn des Königs gefallen war, weil sie im Wettkampfe mit Leuten des Alexander gesiegt und von diesem Preise erhalten hatten; weiter infolge eines aufgefundenen Briefes des Alexander, in welchem er den Obersten der Burg Alexandreion angeblich aufforderte, ihn „nach vollbrachter That" in der Burg aufzunehmen; endlich infolge eines Streites zwischen Aristobul und seiner Schwiegermutter und Tante Salome war es trotz der erneuten Einsprache des Kappadokerkönigs zur Festnahme der beiden hasmonäischen Prinzen gekommen und Herodes verlangte von Augustus das freie Verfügungsrecht gegen diese vatermörderischen Kinder. Wie der Kaiser die Angelegenheit auffaßte, erkennt man aus seinem auf das jüdische Verbot des Schweinefleischessens bezüglichen Witzwort: „Ich wollte lieber ein Schwein des Herodes als dessen Sohn sein." Doch wollte er den gereizten Vater, dem er erst Unrecht gethan zu haben glaubte, nicht durch eine einfach abweisende Antwort verletzen. Er bestimmte also, daß Herodes in der syrischen Küstenstadt Berytus ein aus römischen Bürgern bestehendes Gericht versammeln sollte, das über die beiden ungehorsamen Prinzen urteilte. Er wünschte, daß die römischen Statthalter in Syrien und auch der Schwiegervater des Alexander, der kappadokische König, in die Zahl der Richter aufgenommen würden. Herodes befolgte die Wünsche des Kaisers, nur den Kappadoker nahm er nicht auf. Vor einem Gerichtshofe von 150 Männern trug er seine Anklage vor, ohne daß die beiden Angeklagten zugegen gewesen wären. Als Beweismittel zeigte er Briefe, aus denen jedenfalls der Unwille der Söhne über ihren Vater und ihr Plan, ihm zu entfliehen, hervorging. Es ist aber allerdings nicht ausgeschlossen, daß auch wirklich Zeugnisse eines Mordanschlages gegen Herodes aufgewiesen werden konnten. Jedenfalls verurteilte der Gerichtshof die Angeklagten zum Tode, wobei dann Einzelne für Begnadigung aus politischen und moralischen Rücksichten eintraten. Herodes hatte auch nicht vor, das Urteil ohne Weiteres zu vollstrecken. In Tyrus traf er mit dem Damascener Nikolaus wieder zusammen, welcher ihm jüngst in Rom so große Dienste geleistet hatte, und erkundigte sich bei ihm nach der bei den leitenden Kreisen der Welthauptstadt bestehenden Auffassung seiner Sache. Was er hier hörte, hätte ihn jedenfalls zur äußersten Mäßigung seines Zornes getrieben, wenn nicht seinem leicht entzündbaren Gemüte bald darauf neuer Zündstoff zugeführt worden wäre. Ein mutiger Soldat und

ein verleumderischer Barbier brachten das Trauerspiel nicht zum letzten, aber doch zu einem vorläufigen Abschlusse. Der Soldat, Namens Teron, machte dem Könige in einer Audienz wegen seines Verhaltens gegen die allverehrten Hasmonäerprinzen Grobheiten und der Barbier Tryphon erzählte dem aufgebrachten Könige, Teron habe ihn bereden wollen, dem Herodes bei seiner Dienstleistung den Hals zu durchschneiden. Durch Folterung wurde das Einverständnis der Prinzen mit diesem Plane festgestellt, freilich auch Tryphon selbst als schuldig erkannt. So fand denn in Cäsarea große Hinrichtung statt. Nicht nur die beiden Hasmonäer, auch Teron und Tryphon und 300 ihrer Anhänger wurden hingeschlachtet. Die Leichen der Prinzen ließ Herodes des Nachts nach Alexandreion bringen, wo eine große Zahl hasmonäischer Toten begraben lag. Das ist etwa im Jahr 9 v. Chr. geschehen.

Nun hielt sich Antipater für den Erben des Thrones als ältester und bevorzugter Sohn des Herodes, da ihn kein anderer durch vornehme Geburt mehr überragte. Er spendete deshalb nach allen Seiten reichlich aus, vor allem die römischen Großen erhielten von ihm kostbare Geschenke. Ein Dorn im Auge waren ihm nur noch die Kinder der hingerichteten hasmonäischen Prinzen. Alexander und Glaphyra hatten drei Söhne, Aristobul von der Tochter Salomes drei Söhne und zwei Töchter. Die Kappadokerin hatte nun Herodes nach dem Tode ihres Gatten zu ihrem Vater zurückgeschickt. Die Kinder blieben am Hofe zu Jerusalem und Herodes sorgte für ihre Erziehung und spätere Verheiratung. Alexanders ältesten Sohn verlobte er mit der Tochter des Pheroras, einen Sohn Aristobuls mit einer Tochter Antipaters, eine Tochter Aristobuls mit einem Sohne Antipaters. Die andere Tochter des Aristobul verlobte er mit seinem eigenen Sohne Herodes, den ihm die zweite Mariamme, die Tochter des jetzt regierenden Hohenpriesters Simon, geboren hatte. Antipater war mit diesen Verlöbnissen nicht zufrieden, da seine Kinder mit denen des jüngeren hasmonäischen Prinzen verbunden werden sollten. Es schien ihm gefährlich, wenn des Königs mächtiger Bruder Pheroras der Schwiegervater desjenigen Enkels des Herodes wurde, der als ältester Nachkomme des hasmonäischen Königshauses und als Enkel des kappadokischen Königs ihm leicht die Nachfolge in Judäa streitig machen konnte. Antipater brachte es denn auch dahin, daß der König seinen Willen änderte und die Tochter des Pheroras nicht dem Sohne Alexanders, sondern Antipaters gab, und die diesem bestimmte Tochter Aristobuls nahm Antipater selbst. Auch Salome wurde jetzt zum dritten Male verheiratet und zwar an einen gewissen Alexas. Aber mit alledem wurde kein Friede geschaffen. Die nächste Störung des Familienlebens am Hofe des Herodes kam durch des Pheroras unebenbürtige Frau, die unter den Frommen Palästinas sich das Ansehen verschaffen wollte, das sie in den hellenistisch gebildeten Kreisen entbehrte. So ließ sie sich zu dem gewagten Schritte verleiten, die Strafgelder, welche Herodes von den Pharisäern erhob, als sie dem Kaiser und ihm den Huldigungseid versagten, aus eigener Kasse zu bestreiten. Hierüber wütend, verbot Herodes

seinen Angehörigen jeden weiteren Verkehr mit dieser Frau und verlangte, daß Pheroras sich von ihr scheiden lasse. Daß bei dieser Gelegenheit einige Pharisäer hingerichtet wurden, versteht sich von selbst. Nun weigerte sich aber Pheroras, seine Gattin zu entlassen. Tritt uns darin ein schöner Zug der Treue entgegen, so darf man sich wohl auch der Bruderliebe des Herodes freuen, um deretwillen er sich eine für ihn große Selbstbeherrschung auferlegte. Pheroras wurde lediglich in seine Tetrarchie über den Jordan verbannt. Später erkrankte Herodes und befahl, daß Pheroras nach Jerusalem komme. Aber Pheroras kam nicht. Herodes genas wieder und besuchte seinerseits den grade erkrankten Pheroras. Leider starb dieser wenige Tage nach seines Bruders Ankunft.

An seinen Tod hefteten sich neue Schrecknisse. Herodes hatte ihn zu Jerusalem mit allen Ehren bestatten lassen, da erschienen bei ihm zwei Freigelassene des Pheroras, die eine Untersuchung darüber verlangten, ob nicht Pheroras — von seiner Frau — vielleicht vergiftet worden sei. Herodes untersucht; es wird auch Gift gefunden: aber nicht Pheroras sei daran gestorben, sondern dieses Gift sei von Antipater dem Pheroras zur Vergiftung des Herodes gegeben worden. Antipater war damals in Rom, um vom Kaiser daselbst das Testament seines Vaters bestätigen zu lassen, das ihn selbst zum nächstberechtigten, seinen von der zweiten Mariamme geborenen Bruder Herodes zum zweitnächsten Thronerben erklärte. Noch ehe er zurückkam, war aber dieses Testament von dem Könige infolge der neuen Entdeckungen umgestoßen. Denn nicht nur Antipater war durch dieselben auf das Schlimmste betroffen, auch seine Mutter Doris und jene Mariamme und ihr Sohn Herodes wurden als Mitwisser des Mordanschlages aus dem Hause des Herodes vertrieben. Damit war auch der Anlaß zu einer das jüdische Volk aufs Tiefste berührenden Änderung gegeben. Der Vater dieser Mariamme, Simon, der Sohn des Boethus, wurde als Hoherpriester abgesetzt und ein Jerusalemer, Matthias, der Sohn des Theophilus, trat an seine Stelle. Nun kehrte Antipater ahnungslos von Rom nach Judäa zurück. Unterwegs erfuhr er den Tod seines Oheims, dann auch die Verstoßung seiner Mutter; die Verdächtigungen gegen ihn selbst kannte er nicht. Als er nach Jerusalem kam, war grade der neue Statthalter in Syrien, der Legat P. Quirinius Varus, zugegen, der Syrien von 6 v.—4 n. Chr. verwaltet hat und seinem Untergange in Germanien 9 n. Chr. eine traurige Berühmtheit verdankt. Vor ihm verhörte nun Herodes den Ankömmling und ließ ihn dann fesseln, nachdem erwiesen war, daß der gefundene Trank giftig war, nicht aber, daß Antipater ihn bestellt und dem Pheroras zugesandt hatte. Die Schuld des Verurteilten wurde noch klarer durch verleumderische Briefe gegen Salome, die an Herodes ankamen, aber als im Auftrage Antipaters gefälscht sich erwiesen. Jetzt verlangte der alte König auch über diesen Sohn, wie einstmals über die Söhne der ersten Mariamme, vom Kaiser freies Verfügungsrecht. Als seine Abgesandten weg waren, erkrankte er selbst an schwerer und überaus schmerzvoller

Krankheit. Da glaubten zwei Schriftgelehrte, die großen Zulauf von Schülern hatten, Judas, der Sohn des Sariphäus, und Matthias, der Sohn des Margalothes, es sei die Zeit gekommen, um das Ärgernis am Hause Gottes zu zerstören. Sie erstiegen die Thorhalle des Tempels und ließen den dort prangenden goldenen Adler am hellen Tage herab und zerschlugen dieses heidnische Kennzeichen heidnischer Oberherrschaft in tausend Stücke. Da hielt der kranke König noch einmal in Jericho auf einer Sänfte liegend ein furchtbares Gericht. Mehr als vierzig Beteiligte wurden infolgedessen lebendig verbrannt. Auch der regierende Hohepriester wurde abgesetzt und ein gewisser Joasar[1]) an seine Stelle gesetzt. Dann suchte der König vergebens Heilung jenseits des Jordans in den Bädern der Quelle Kallirhoe, deren Wasser in das Tote Meer fließen. Wieder nach Jericho zurückgekehrt, sann er darauf, auf welche Weise er eine würdige Trauer um seinen Tod in seinem Volke herbeiführen könnte. Er ließ also zu diesem Zwecke eine Anzahl der angesehensten Leute Palästinas in dem Hippodrom zu Jericho einschließen und befahl seiner Schwester und ihrem Gatten Alexas, diese Leute im Augenblicke seines Todes umbringen zu lassen. Jetzt kam auch aus Rom die Antwort des Augustus, der ihm das Verfahren gegen seinen Sohn in die Hand gab. Herodes zögerte einige Zeit, davon Gebrauch zu machen: als ihm aber gemeldet wurde, Antipater habe auf ein falsches Gerücht von seinem Tode hin einen Versuch gemacht sich zu befreien, ließ er ihn ohne Weiteres töten und in dem Schlosse Hyrkania ehrlos begraben.

Nun setzte er drei seiner von andern Frauen ihm geborenen Söhne als Erben seines Reiches ein, die Söhne einer Samariterin Malthake, Antipas und Archelaus, und den Sohn einer Jerusalemerin Kleopatra, Philippus. Nur Archelaus sollte den Königstitel führen, er erhielt das eigentliche Judäa und Samaria, Antipas sollte als Tetrarch über Galiläa und die altjüdischen Gebiete Peräas herrschen, während Philippus mit demselben Titel über das von Herodes dem Zenodorus abgenommene Gebiet (Gaulonitis, Trachonitis, Batanäa, Paneas) regieren sollte. Auch seiner Schwester Salome vermachte er neben ansehnlichen Geldmitteln die Städte Jabne, Asdod und Phasaelis.

Nachdem er seinen letzten Willen kundgethan hatte, starb er, vier Tage nach Antipaters Tode, im Jahre 4 v. Chr. Salome hatte nichts Eiligeres zu thun, als die im Hippodrom gefangen Gehaltenen freizulassen. Dann wurde dem Heere mit der Mitteilung von dem Tode des Herrschers eine letzte Verfügung desselben vorgelesen, in der er für die ihm zuteil gewordene Treue und Liebe dankte und bat, diese Eigenschaften auf seinen Sohn, König Archelaus, zu übertragen. Dann löste der Siegelführer des verstorbenen Königs, Ptolemäus, das Siegel von dem Testamente und verlas es, nicht ohne hinzuzufügen, daß nur dem Kaiser das Bestätigungsrecht zustehe. Trotzdem wurde schon jetzt dem Könige Archelaus zugejubelt.

1) Es scheint ein Sohn des vorher abgesetzten Simon, ein Enkel des Boethus gewesen zu sein.

Großartig war die Bestattung des mächtigen Herrschers. Auf goldener mit kostbaren bunten Steinen besetzter Bahre, auf gewebtem Teppich in Purpur gehüllt, das königliche Band um die Stirne, den goldenen Kranz auf dem Haupte, in der Rechten das Scepter ward er hinausgetragen, umgeben von seinen Verwandten, gefolgt von seinem Heere im Kriegsschmucke und von 500 Dienern, die kostbare Wohlgerüche trugen. Die Beisetzung erfolgte in seinem Schlosse Herodeion.

Man hat diesen Mann den großen Herodes genannt und diese Benennung hat ohne Zweifel ein gewisses Recht. Der rechte Maßstab für jeden Menschen ist doch das in ihm lebendige Ideal. Das Ideal des Herodes war die Einfügung seines Landes in die Rechtsordnungen des Römerreiches und in die geistige Bildung der römisch-hellenistischen Welt. Das war freilich vielfach verlorene Arbeit, aber es war trotzdem notwendige Arbeit. Das Judentum, wie es die schriftgelehrten Kreise Palästinas forderten, war nicht fähig, ein jüdisches Staatswesen inmitten der ringsumgebenden Wellen griechisch-römischer Bildung und Machtfülle aufrecht zu erhalten. Herodes hat aber, von kleinen Mißgriffen abgesehen, trotzdem den Kernpunkt des Judentums, die jüdische Religion, sorgsam geschont und nicht angetastet. Er hat grade hier den wahrhaft genialen Versuch gemacht, heidnische Formen mit jüdischen Traditionen zu vereinigen, indem er in Jerusalem ein Heiligtum baute, wie es Juden und Griechen wohlgefallen mußte. Überhaupt wußte er sich selbst und seinem kleinen Volke durch wohlangelegte Bauten, gute Verwaltung, kluge Politik an dem kaiserlichen Hofe eine Geltung und Wichtigkeit zu verschaffen, wie sie in diesem Umfange kaum je ein jüdischer König besessen hat. Die Schleichwege, die er hiebei einschlug, die blutigen Zerwürfnisse in seinem Hause lassen freilich einen furchtbar düsteren Schatten auf den Charakter dieses Mannes fallen. Aber er war auch ein Kind furchtbar blutiger Zeiten. Das Hasmonäerhaus ist ja nicht bloß durch ihn, sondern großenteils durch sich selber zu Grunde gegangen. Und wenn er Gattin und drei seiner Söhne hinrichten läßt, zwei andere Frauen und einen Sohn von Hause verjagt, so muß er uns doch ebenso bemitleidenswert wie grausam erscheinen. Aber nicht diese häuslichen Zwistigkeiten machen die eigentliche Tragik seines Lebens aus. Viel härter für ihn war es, daß sein Volk die Gabe, die er ihm in der griechisch-römischen Bildung und Gesittung entgegenbrachte, ebensowenig verstand, als er selbst je das Ideal eines heiligen Gottesvolkes begriffen hat, das in den edelsten Herzen Israels lebte. So mochte er die Kaufleute befriedigen, die in Cäsarea einen guten Hafenplatz, in den heidnischen Städten Palästinas reiche Absatzplätze für ihren Handel fanden, denen auch im Auslande der Name des angesehenen jüdischen Königs hilfreich sein mochte, die tiefsten Geister seines Volkes haben seine Ziele so wenig wie er sie verstanden.

Fünftes Capitel.

Das jüdische Volk unter den Nachkommen Herodes des Großen.

1. Archelaus und die Procuratoren in Judäa.

Nachdem die gesetzliche siebentägige Trauer vorüber war, hielt Archelaus, der Sohn der Samariterin Malthake, den herkömmlichen Leichenschmaus für seinen Vater, dann betrat er in weißen Gewändern das Heiligtum, setzte sich hier auf einen erhöhten goldenen Thron und übernahm zwar nicht die Regierung, ließ sich aber doch als dem künftigen Könige zujauchzen und hörte die Wünsche seines Volkes an, die sich auf Steuererlaß, auf Änderung in der Erhebung der Zölle und auf Befreiung Gefangener bezogen. Er versprach alles Mögliche, brachte dann ein Dankopfer dar, das in einem fröhlichen Festmahle endigte. Da erschien bei ihm eine Schaar Juden, welche für die von Herodes wegen Zertrümmerung des Adlers am Tempel Hingerichteten Rache begehrte. Auch wollte sie statt des von jenem eingesetzten Hohenpriesters einen gesetzeskundigen und levitisch reinen Mann als Hohenpriester haben, Eigenschaften, die also offenbar jenem Joasar, dem Enkel des Boethus, fehlten. Umsonst suchte Archelaus sie bis zu seiner Rückkehr aus Rom, wo er sich erst bestätigen lassen müsse, zu beschwichtigen. Die Leute wichen nicht aus dem Heiligtum und die Sache war um so gefährlicher, als das Passahfest mit seinem großen Fremdenzuzuge vor der Thüre stand. Als die Ansammlung von Unzufriedenen immer größer wurde, sah sich Archelaus genötigt, eine Cohorte mit ihrem Tribun zur Beaufsichtigung der Lärmenden auszuschicken. Das gab den Anlaß zu einem furchtbaren Auftritte. Die Soldaten wurden von der aufgeregten Menge mit Steinwürfen empfangen und zum größeren Teil zu Tode gesteinigt; der Tribun selbst kam nur mit einigen Wunden davon. Jetzt war es natürlich mit der Schonung vorbei. Archelaus ließ das ganze Heer zu Fuße und zu Pferde gegen die Empörer ausrücken. Die hatten merkwürdigerweise die Angelegenheit nur wie einen unliebsamen Zwischenfall angesehen und sogleich nachher ruhig im Darbringen der Opfer fortgefahren. Da wurden sie von dem Fußvolke des königlichen Prätendenten überfallen und furchtbar niedergemetzelt. Wer vor die Stadt zu entrinnen suchte, wurde von der Reiterei eingeholt. An 3000 sollen auf diese Weise getötet worden sein. Dann ließ Archelaus durch einen Herold verkündigen, daß alle Auswärtigen heimkehren müßten. So hatte dieses Passah ein furchtbares Ende gefunden.

Gleich darauf reiste die ganze Familie des Herodes wegen Bestätigung des hinterlassenen Testamentes nach Rom. Schon in Cäsarea fand Archelaus

einen ihm nicht sehr angenehmen Besuch vor. Ein römischer Quästor Sabinus war mit dem Auftrage des Kaisers erschienen, die Hinterlassenschaft des Herodes zu bewachen. Bei den stetigen Zerwürfnissen in dieser Königsfamilie war ja vorauszusehen, daß der Tod des Oberhauptes derselben mancherlei Unordnung hervorrufen werde; es war also eine sehr weise Maßregel, daß Augustus sofort einen Beamten mit der Aufrechterhaltung der Ordnung in dem schwer zu regierenden Lande beauftragte. Archelaus wußte es nun durch Vermittlung des Ptolemäus, eines Bruders des Damasceners Nikolaus, dahin zu bringen, daß der syrische Legat P. Quinctilius Varus selbst zur Ordnung der Verhältnisse nach Jerusalem kam und daß jener Sabinus vorerst in Cäsarea blieb und die Burgen des Herodes sowie seine Schätze nicht sogleich in Beschlag nahm. Aber nach der Abreise des Archelaus und dem Abzuge des Varus, der von drei mitgebrachten Legionen eine in Jerusalem zurückließ, zog Sabinus doch nach Jerusalem, besetzte die Königsburg, forderte alle Beamten des Königreiches zur Rechenschaft und sorgte für die Festungen nach seinem Ermessen. Das that er ohne Zweifel nicht ohne Auftrag oder wenigstens Einverständnis des Varus. Namentlich forschte er mit ungemeinem Eifer und mit dem Aufgebote eines zahlreichen Menschenmateriales nach den verborgenen Schätzen des Herodes. Das erbitterte das schon vorher auf das Äußerste gereizte Volk noch mehr. So kam auf schlimme Ostern ein böses Pfingstfest. Eine übergroße Menge von Festbesuchern strömte diesmal auf Pfingsten in Jerusalem zusammen. Die ungenügende Osterfeier, die Neugier, die Erbitterung, die Händelsucht, all das wirkte zusammen, daß die Zahl der Fremden ins Unermeßliche wuchs. In drei Heerlager verteilten sie sich um den Tempel. Die einen lagen im Süden des Tempelberges, wo der Hippodrom stand, den sie besetzten; die andern lagen westlich bei der Königsburg, die dritten hatten sich nördlich vom Tempelberge gelagert.

Sabinus erkannte sehr bald, welche Gefahr hier drohte. Er selber commandierte von dem hohen Phasaelsthurme aus, den Herodes zu Ehren seines im Kampfe gegen die Parther gefallenen Bruders so benannt hatte, die Schlacht. Die Römer griffen also diesmal ebenso an, wie bei dem Passahfeste die Soldaten des Archelaus. Da bestiegen die Juden die Dächer der Säulenhallen, die rings den Tempel umgaben, und warfen von hier mit Steinen auf die römischen Soldaten. Diese antworteten mit Feuerbränden, welche sie gegen das Holzwerk jener Säulenhallen schleuderten. Grade die aus Cedernholz bestehende Bedachung entzündete sich leicht und die oben stehenden Juden kamen elend um ihr Leben. Nun fielen die römischen Soldaten über das Schatzhaus des Tempels her. Sabinus entnahm ihm 400 Talente. Er befand sich aber in großer Täuschung, wenn er meinte, daß der Kampf nun beendigt sei. Was noch von Juden kampffähig war, stürzte jetzt gegen die von Sabinus besetzte Königsburg und drohte sie in Brand zu stecken, wenn Sabinus nicht abziehe. Nur wenige Offiziere des Herodes blieben den Römern treu; die Mehrzahl ging mit ihrer Mannschaft zu den Empörern über. Gleichzeitig erhob sich auch

draußen in den Provinzen überall Aufruhr. Im Süden, in Idumäa zog eine Schaar von 2000 alten Soldaten des Herodes umher und bekämpfte die Herodianer, an deren Spitze ihnen ein Neffe des großen Herodes, Achiab, entgegentrat. Im Norden sammelte der Sohn des von Herodes in seiner Jugend erschlagenen Hiskia, Namens Judas, eine Räuberbande um sich. Mit ihr fiel er über das Königsschloß der Stadt Sepphoris in Galiläa, raubte Waffen und Geld für seine Leute und suchte in seiner Weise Palästina zu befreien. Ähnlich hauste in Jericho ein wohlgestalteter, hochgewachsener Sklave des Herodes aus Peräa, Namens Simon. Er überfiel mit einem Haufen Getreuer die dortige Königsburg und plünderte sie aus; auch sonst brannte er alle Denkmale herodianischer Herrschaft nieder, auf die er stieß. Gegen ihn zog ein dem Sabinus treugebliebener herodianischer Offizier, Gratus, zu Felde und schlug ihn. Er wurde gefangen und enthauptet. Noch eine andere Schaar verbrannte das herodianische Schloß von Amathus. Sehr gefährlich wurde auch das Auftreten eines gewöhnlichen judäischen Hirten, Athrongas, dem die Erzählungen von David den Kopf verwirren mochten. Er sammelte mit seinen vier Brüdern ein gewaltiges Heer um sich, ließ sich König nennen, hielt großen Kriegsrat, schoß einmal einen römischen Centurio mit vierzig Soldaten nieder und beunruhigte das Land sehr lange, da niemand dem Unwesen steuerte. Inwieweit hier der religiöse messianische Gedanke mitwirkte oder nicht mitwirkte, läßt sich nicht mehr feststellen. Daß es nahe lag, diesen Gedankenkreis aufzufrischen, wenn sich ein Hirte als König an die Spitze seines Volkes stellen will, um dasselbe vom Drucke der Fremdherrschaft zu befreien, ist sicher. Alle diese Bewegungen sind aber jedenfalls als kräftige Rückwirkungen gegen die immer wiederholten Versuche des verstorbenen Königs zu verstehen, die Juden dem hellenistisch-römischen Heidentum aufzuschließen. Dazu kommt, daß der unaufhörlich lastende Steuerdruck notwendig eine Menge Menschen brotlos, also unzufrieden gemacht hatte. Umsonst waren jene Königsschlösser in Jerusalem, Jericho, Sepphoris, Amathus nicht gebaut worden. Es ist sehr verständlich, daß das ausgehungerte Volk die erste Gelegenheit benützte, sie niederzubrennen.

Dafür erlitt es ein schweres Strafgericht. Sabinus war in Jerusalem vollständig ratlos und schickte Boten über Boten zu dem syrischen Legaten Varus. Der sah bald ein, daß seine persönliche Gegenwart durchaus notwendig sei. Mit der ganzen ihm zur Verfügung stehenden Heeresmacht, römischen Soldaten und Bundesgenossen zog er gegen Palästina heran. In Ptolemais hielt er Musterung über seine Truppen. Von hier aus sandte er einen Teil seiner Truppen nach Osten; Sepphoris wurde eingeäschert, die Bewohner der Stadt in die Sklaverei verkauft, weil sie an jenem Aufstande des Judas, Hiskias Sohn, sich beteiligt hätten. Mit der Hauptmasse seiner Truppen zog Varus gegen Süden. Auf dem Wege nach Jerusalem wurden die Ortschaften Arus, Sarepho, Emmaus, die alle befestigt waren, als aufrührerisch niedergebrannt und geplündert. Vor dem Schrecken dieses Heeres stob die waffen-

ungeübte Menge, die in Jerusalem einen römischen Quästor mit seiner Legion belagerte, in wilder Flucht aus einander. Sabinus selber fand es auch am geratensten, vor dem Erscheinen des römischen Legaten still zu verduften. Die Einwohner der Stadt fürchteten mit gutem Grunde eine Plünderung, wonicht die Einäscherung Jerusalems; aber das konnte Varus nicht in dem Augenblicke wagen, in welchem vor dem Kaiser über das künftige Schicksal Judäas beraten wurde. Er nahm es also gnädig an, als die Jerusalemer in ihm den Befreier von den Empörern begrüßten, unter deren Drucke sie genug gelitten hätten. Nochmals hielt er über alle Unruhestifter strenges Gericht und ließ an 2000 Aufrührer kreuzigen, d. h. an einen aufgerichteten Pfahl nageln. Dann schickte er, um sich von dem Vorwurfe unnötiger Grausamkeit zu reinigen, seine arabischen Bundesgenossen als Mordbrenner hinweg und unternahm noch einen sehr friedfertig verlaufenden Feldzug gegen die Aufrührer in Idumäa, die sich ihm vor jeder Schlacht auf Gnade und Ungnade ergaben. Einige Glieder der Familie des Herodes, die gegen ihre eigenen Verwandten gekämpft hatten, ließ er hinrichten; andere schickte er zur Untersuchung nach Rom; die meisten begnadigte er. Dann konnte er um so leichter wieder nach Antiochia mit den mitgebrachten Truppen zurückkehren, als Augustus inzwischen das Testament des Herodes in allen wesentlichen Punkten bestätigt und die Verhältnisse Palästinas somit neu geordnet hatte.

Die Aufgabe, welche dem Kaiser bei dieser Gelegenheit zufiel, war nicht ganz einfach. Drei Söhne des Herodes, nemlich Archelaus, Antipas und Philippus, beanspruchten ein Erbe und zwar Archelaus und Antipas als Gegner, deren jeder den Königstitel beanspruchte. Beide waren Kinder der Samariterin Malthake, Archelaus war der ältere, Antipas der gewandtere und vom Vater anfangs bevorzugt. Bis kurz vor Herodes Tode schien es, als sollte Antipas der Haupterbe sein. Ganz zuletzt war das Testament nochmals zu Gunsten des Archelaus geändert worden. Auch der Quästor Sabinus war schriftlich für Antipas gegen Archelaus eingetreten. Nun aber wurden auch diesmal, wie schon zur Zeit des Pompejus, auch ganz andere Wünsche laut. Die strenggläubige Partei wollte überhaupt keinen nichtdavidischen König. Man hatte das heidnische Wesen des römerfreundlichen Herodes, seine Nichtachtung des Gesetzes, seine harte Bedrückung genug gekostet: so entsprach es gewiß den Wünschen eines großen Bruchteiles der Bevölkerung, wenn — auch auf Anregung des Varus hin, der allerorts die Unzufriedenheit mit der herodianischen Regierung wahrnehmen mußte — fünfzig erlesene jüdische Männer nach Rom kamen, um für ihr Volk Gesetzesfreiheit, natürlich unter der Oberhoheit Roms zu begehren. Daß sie nicht durchdrangen, hatte wohl nicht bloß einen Grund. Das jüdische Gesetz, für welches diese Männer volle Freiheit begehrten, war römischem Wesen durchaus zuwider; man wünschte auch in Palästina das Barbarentum durch römisch-hellenischen Geist zu überwinden und Augustus mochte sich wohl hüten, es neu zu befestigen. Man war ferner grade der Familie des Herodes für ihre Hellenisierungsversuche aufrichtigen

Dank schuldig; sie hatte sich in Antipater und Herodes zwei Generationen hindurch als tüchtig zur Hellenisierungsarbeit bewährt; der Kaiser vertraute auf die Überlieferungen dieser durch die Römer groß gewordenen Dynastie. Jedenfalls mußte er hoffen, daß eher die Glieder dieses nach seiner Auffassung zweifellos jüdischen Königshauses einen wohlthätigen Einfluß auf ihr Volk zum Zwecke der Hellenisierung ausüben würden, als es etwa ein römischer Procurator thun mochte. Nun war es zwar unverkennbar, daß keiner der überlebenden Söhne an Geistesschärfe und Thatkraft seinem Vater gleich kam. Grade darum war es aber auch fraglich, ob sie einsichtig genug waren, die Notwendigkeit ihrer fortdauernden Abhängigkeit von Rom zu begreifen. So schien es das Beste zu sein, der von Herodes selbst gegebenen Anregung zu folgen und sein Reich unter seine Söhne zu verteilen. Es war nun die Aussicht vorhanden, daß von mehreren Mittelpunkten aus gleichmäßig auf das jüdische Volk eingewirkt werde, und falls einer dieser Teilfürsten sich weniger brauchbar erweisen sollte, war er leichter im Zaume zu halten bzw. zu entfernen, als wenn er über ganz Judäa geherrscht hätte. So hörte Augustus zwar alle Wünsche, die sich überhaupt äußern wollten, an, entschied aber schließlich doch vollständig in dem Sinne des letzten von Herodes stammenden Testamentes: nur gab er, wohl um keinen Anlaß zur Eifersucht zu geben, auch dem Archelaus nicht den Königsnamen, sondern er erhielt ebenso wie Antipas und Philippus den Titel Tetrarch. Als solcher regierte er über Idumäa, Judäa und Samaria mit den Städten Jerusalem, Cäsarea, Sebaste und Joppe. Seiner Verwaltung unterworfen waren auch die Städte Jabne, Asdod und Phasaelis, deren Einkünfte die alte Schwester des Herodes Salome bezog. Ihr schenkte Augustus noch außerdem einen Palast in Askalon. Dagegen wurden Gaza, Gadara und Hippos ausdrücklich von dem Herrschaftsgebiete des Archelaus ausgenommen und als hellenische Städte zur Provinz Syrien geschlagen. Das zweitgrößte Gebiet erhielt Antipas, nemlich Galiläa und das altjüdische Ostjordanland (Peräa), während Philippus die vom Vater zuletzt erworbenen Gebiete im Norden des Ostjordanlandes: Batanäa, Auranitis, Trachonitis und Paneas erhielt. Mit solchen Vollmachten kehrte denn die Familie des Herodes nach Palästina zurück.

In dieser Zeit, da die Erbschaft des Herodes überall besprochen wurde, tauchte plötzlich ein in Sidon aufgewachsener junger Mensch auf, der sich für Alexander, den Sohn des Herodes von der Hasmonäerin Mariamme, ausgab, in Kreta und Melos großen Anhang fand und es schließlich soweit zu bringen wußte, daß ihn Augustus sich vorführen ließ. Entlarvt wurde er auf die Galeeren geschickt, sein Begleiter, der ihn zu dem Unternehmen veranlaßt hatte, enthauptet. Von den drei Söhnen des Herodes regierte nun Archelaus nur kurze Zeit. Er baute in Jericho den im Aufstande niedergebrannten Palast wieder auf, legte bei Neara einen Palmenhain an mit künstlicher Bewässerung, gründete einen offenen Ort, den er nach sich selbst Archelais nannte. Aber die immer wieder hervortretende Nichtbeachtung des gesetzlichen Herkommens

und seine Grausamkeit machten den schon seit jenem ersten Passah unter seiner Regierung unbeliebten Fürsten immer mehr verhaßt. Nach seiner Rückkehr hatte er einem früheren Verlangen seines Volkes und seinem eigenen Versprechen gemäß den bisherigen Hohenpriester Joasar, den Enkel des Boethus, abgesetzt und dessen Bruder Eleasar zum Hohenpriester gemacht. Allein dies scheint ein Mißgriff gewesen zu sein, da Joasar in der Abwesenheit des Archelaus sich bei den Unzufriedenen durch Beteiligung an dem Aufstande beliebt gemacht hatte. Und Archelaus ließ sich mit dieser Änderung nicht genügen. Wenige Jahre nachher wurde auch Eleasar abgesetzt und an seine Stelle trat Jesus, der Sohn Schiachs.

Eine andere Gesetzesübertretung ließ sich Archelaus zu schulden kommen, indem er sich mit der Witwe seines Bruders Alexander, der Kappadokerin Glaphyra, vermählte. Da sie von Alexander Kinder hatte, war die Ehe nach jüdischen Begriffen verboten. Die Sache mußte aber auch darum noch größeren Anstoß erregen, weil Glaphyra nach dem Tode ihres jüdischen Gemahls den hochgebildeten numidischen König Juba geheiratet hatte und durch diese Ehe mit einem Heiden aus jeder Gemeinschaft mit dem Judentum ausgeschieden war. Daher erregte es den höchsten Unwillen, als Archelaus sie nach Jubas Tode wieder nach Jerusalem brachte. So zog im zehnten Regierungsjahre dieses Fürsten (6 n. Chr.) eine Schaar edler Juden an den kaiserlichen Hof, um ihn zu verklagen; und da Archelaus offenbar in seiner Regierung schwere Fehler begangen hatte, verbannte ihn Augustus nach Vienna in Gallien (Vienne an der Rhone); sein Land wurde zu der Provinz Syrien geschlagen und einem besondern Procurator unterstellt.

Von den ersten dieser Procuratoren wissen wir wenig mehr als den Namen. Gleich nach der Entfernung des Archelaus führte der Legat von Syrien eine Zählung und Einschätzung der Bewohner dieses neuen, der Provinz Syrien einverleibten Gebietsteiles aus. Dieser Mann hieß Publius Sulpicius Quirinius. Natürlich erstreckte sich seine Zählung nur auf die in dem früheren Gebiete des Archelaus ansässigen, nicht aber auf alle daher stammenden Juden, wie die bekannte Zeitangabe der Geburt Jesu Christi in dem Evangelium des Lukas fälschlich annimmt. Ebensowenig ist es richtig, daß auch die Bewohner Galiläas eingeschätzt worden seien. In Galiläa blieb ja nach der Verbannung des Archelaus alles beim Alten, Antipas regierte dort als Tetrarch. Doch erhob sich allerdings grade ein Galiläer zum Widerstande gegen die genannte Verwaltungsmaßregel. Bekanntlich wird in den Samuelisbüchern wie in der Chronik als eine der letzten Sünden König Davids die erwähnt, daß er sich im Hochmute dazu hinreißen ließ, sein Volk zählen zu lassen. Judas der Galiläer wollte die Wiederholung dieser Sünde von dem Volke Gottes jetzt fernhalten. Sein Widerstand gegen die einzelne Maßregel wurde ganz von selbst allmählich zum Widerstande gegen die Oberherrschaft Roms. An ihn schloß sich eine große Partei des jüdischen Volkes an mit dem aus der Makkabäerzeit herübergenommenen Losungsworte: nicht ist ein Zwingherr des Gottes-

volkes.[1]) Das war also eine streng gesetzliche Partei mit revolutionärer Tendenz. Man nannte sie später die Partei der Zeloten. Quirinius wies auch den ersten Procurator Judäas ein, Namens Coponius. Diese Procuratoren hatten, wie ausdrücklich bezeugt wird, auch Gewalt über Leben und Tod. Unter Coponius streuten einmal Samariter am Passahfeste Menschenknochen in die Säulenhallen des inneren Tempelvorhofs, was natürlich eine vollkommene Störung des Festes bedeutete. Auf Coponius folgte Marcus Ambivius, während dessen Regierung die Schwester des Herodes, Salome, starb, die ihre Städte der Kaiserin Livia hinterließ, darunter auch das ihr selbst, wie es scheint, nach der Verbannung des Archelaus erst überlassene Archelais. Unter dem Nachfolger des Marcus Ambivius, Annius Rufus, starb der Kaiser Octavianus Augustus (19. August 14 n. Chr.). Der neue Kaiser Tiberius offenbarte sein großes Verwaltungstalent auch darin, daß während seiner ganzen Regierung nur zwei neue Procuratoren nach Judäa gesandt wurden, Valerius Gratus, der es von 15—26, Pontius Pilatus, der nach zehnjähriger Verwaltung im Jahre 36 als Angeklagter nach Rom geschickt wurde, wo er jedoch erst nach dem Tode des Tiberius (16. März 37 n. Chr.) anlangte. Die Hauptaufgabe, die sich Valerius Gratus setzte, scheint in der Wahl eines passenden Hohenpriesters bestanden zu haben. Der von Archelaus zuletzt eingesetzte Jesus, Sohn des Schiach, scheint nemlich sofort nach dem Weggange des Archelaus gestürzt worden zu sein und der früher verhaßte, jetzt aber beliebte Joasar, der Enkel des Boethus, war wieder eingesetzt worden. Als Quirinius nun der Einschätzung halber nach Jerusalem kam, setzte er selbstverständlich diesen empörungslustigen Hohenpriester ab. Statt seiner wurde Ananus, der Sohn des Seth, mit dem heiligen Amte betraut. Valerius Gratus ernannte Ismael, den Sohn des Fabi, nach Entfernung des Ananus; dann nach Absetzung Ismaels, einen Sohn des Ananus Eleasar zum Hohenpriester. Aber auch mit diesem war er schon unzufrieden, als kaum ein Jahr verflossen war, und setzte Simon, den Sohn des Kamithos, für ihn ein; aber auch dieser blieb nur ein Jahr, da folgte ihm, von Valerius Gratus ernannt, Joseph mit dem Zunamen Kajaphas, wie aus dem Evangelium Johannis bekannt ist, ein Schwiegersohn des von Quirinius ernannten Hohenpriesters Ananus (Hannas). Dieser Joseph-Kajaphas blieb im Amte nicht nur unter Valerius Gratus, sondern auch während der ganzen Verwaltungszeit des Pontius Pilatus, was jedenfalls ein gutes Zeugnis für seine Brauchbarkeit in römischen Diensten war.

Mehr Nachrichten als über ihn besitzen wir über den durch die Verurteilung Jesu zu trauriger Berühmtheit gelangten jüdischen Procurator Pontius Pilatus, der, wie schon erwähnt, die Tetrarchie des Archelaus in den Jahren 26—36 n. Chr. verwaltete. Auch diese Nachrichten tragen freilich ein fast anekdotenartiges Gepräge an sich. Pilatus ließ einmal nachts eine Abteilung römischer Soldaten mit den Bildern des Kaisers an den Feldzeichen in Jerusalem einrücken, während sonst solche Abbildungen regelmäßig vor dem

1) Vgl. die Säule des Makkabäers Simon.

Einzuge in die heilige Stadt entfernt wurden. Als eine Schaar frommer Juden nach Cäsarea kam und hier vor dem Procurator erklärte, sie wolle lieber sterben, als solche Sünde mitansehen, wurden die Bilder wieder aus Jerusalem entfernt. Nachher ließ Pilatus eine Wasserleitung nach Jerusalem führen aus einer Entfernung von 200 Stadien (37,2 Kilometer). Dazu entnahm er das Gold dem heiligen Schatze. Auch gegen diese Entweihung sträubte sich die Einwohnerschaft, bis Pilatus einst seine Soldaten verkleidet unter die lärmende Menge mischte und als sie eben zu bitten bezw. zu drohen anfing, sie mit Knüttelschlägen zur Besinnung brachte. Auch goldne Schilde, die er am Palaste des Herodes in Jerusalem anbringen ließ, mußte er als anstößig entfernen. Bei dieser Gelegenheit hatte man die Bitte sogar vor Tiberius gebracht. Endlich versprach unter Pilatus ein samaritischer Mann, er wolle seine Volksgenossen auf den Berg Garizim führen und ihnen dort die verborgenen heiligen Geräte zeigen, die Mose selbst hier niedergelegt habe. Diese letzte Notiz beweist jedenfalls eine blühende Unkenntnis des Pentateuch. Pontius Pilatus kam dem Unternehmen zuvor, indem er durch seine Soldaten die Menge teils niederhauen teils auseinanderjagen ließ. Das gab den Anlaß, um des willen ihn die Samariter bei dem Legaten Vitellius, der damals in Syrien stand, verklagten; Pilatus wurde durch einen gewissen Marcellus ersetzt, von dem wir wenig mehr als den Namen wissen. Ehe Pilatus zu seiner Verantwortung nach Rom kam, war der alte Kaiser Tiberius gestorben.

2. Philippus. Antipas. Agrippa I.

Während so die Tetrarchie des Archelaus schon sehr frühe in eigentlich römische Verwaltung kam, blieben die beiden Tetrarchen Herodes Antipas, der jetzt vorzugsweise den Namen seines Vaters führte, und Philippus noch lange Zeit in ihren Gebieten mächtig. Beide bemühten sich redlich um die Gunst ihrer kaiserlichen Gönner. Antipas gründete anfangs zu Ehren der Frau des Augustus eine Stadt Julias, desgleichen Philippus, der die am Gennezaretsee gelegene Stadt Bethsaida neu aufbaute und mit diesem Namen benannte (die Kaiserin Livia nannte sich nemlich in späteren Jahren nach dem Geschlechte der Cäsaren). Wichtiger noch war die Neugründung der Stadt Paneas durch den Tetrarchen Philippus. Unter ihm blühte diese Stadt rasch empor; er gab ihr den Namen Cäsarea; man nennt sie im Unterschiede von dem früheren Stratonsthurm: Cäsarea Philippi. Als Tiberius zur Regierung kam, gründete Antipas auf der galiläischen Seite des Gennezaretsees die palästereiche Stadt Tiberias, deren Bevölkerung er von überall zusammenrief. Sie galt den Juden als unrein, weil sie auf ein Totenfeld gegründet war. Von Philippus wissen wir, abgesehen von diesen Städtegründungen wenig. Es mag an dem halbheidnischen Charakter seiner Unterthanen gelegen haben, daß er zuerst Münzen mit dem Bilde des Kaisers zu prägen wagte, was weder der Vater Herodes noch Archelaus noch Antipas gethan hatten. Er hatte die Gewohnheit, bei

seinen Reisen überall einen Thronsessel mitzuführen, von dem aus er Recht sprach, wo grade einer eine Streitsache bei ihm vorbrachte. Das ihm überwiesene Land hat er nie verlassen. Diese beiden Züge lassen ihn offenbar als treuen Regenten erkennen. Verheiratet war Philippus an Salome, die Tochter seines Bruders Herodes und seiner Nichte Herodias.[1]) Philippus starb in Julias im Jahre 34 n. Chr. Seine Tetrarchie wurde damals, wie es scheint, ohne eigenen Procurator zur Provinz Syrien geschlagen.

Weniger glücklich verlief die Regierung des Tetrarchen von Galiläa und Peräa, Herodes Antipas. Zwar aus den ersten Jahren seiner Regierung ist kaum etwas mehr, als die bereits erwähnten Städtegründungen bekannt. Auch das durch Quinctilius Varus niedergebrannte Sepphoris ließ er neu als stärkste Festung Galiläas wieder aufbauen. Die Fühlung mit Rom suchte er nie zu verlieren. Wir wissen, daß er mindestens dreimal nach Rom gereist ist. Aber diese Bemühungen haben ihm auch geschadet. So ließ er sich, als er mit dem syrischen Legaten Vitellius gegen Artabanus III. von Parthien zog, dazu verleiten, den ersten Bericht über eine friedliche Besprechung zwischen Vitellius und Artabanus nach Rom zu senden. Das wurde ihm von Vitellius übel ausgelegt. Nun wurde er in einen ärgerlichen Handel infolge einer Familiengeschichte verwickelt. Er verliebte sich nemlich in seine Schwägerin Herodias, die Frau seines Bruders Herodes, der damals noch lebte. Auch war er selbst mit einer Tochter des Araberkönigs Aretas verheiratet. Da zog Herodias mit ihrer Tochter Salome, derselben, die nachher der Tetrarch Philippus heiratete, zu Antipas; die Frau des Antipas aber kehrte zu ihrem Vater, dem Könige Aretas, nach der Nabatäerhauptstadt Petra zurück. Das geschah wohl schon in den Zwanzigerjahren des ersten Jahrhunderts n. Chr. Der Greuel dieser nur durch doppelten Ehebruch möglichen Heirat war noch gesteigert durch die nahe Blutsverwandtschaft zwischen Herodias und ihren beiden Gatten. Denn sie selbst war die Tochter des hingerichteten Aristobul, eine Enkelin der hasmonäischen Mariamme.

Am lautesten erhob sich wider diese gottlose Ehe Johannes der Täufer, der damals am Jordan hinzog und große Schaaren Volkes durch seine Predigt anlockte und sie aufforderte, als Zeichen ihrer Herzensreinigung sich im Jordan taufen zu lassen. Von verschiedenen Seiten wird uns die durchaus eigenartige Erscheinung dieses Mannes geschildert. In einer Zeit, da sich die Gelehrsamkeit und das Formenwesen wie ein dicker Kleister über alle israelitische Frömmigkeit immer mehr ausgoß und sie zu versteinern drohte, trat er auf

1) Herodes d. Gr.

(Mariamme I.) (Mariamme II.) (Kleopatra)

Aristobul

Herodias — Herodes Philippus

Salome.

im Äußern und Innern gleich den alten Propheten Israels. Schon die Einfachheit seiner Gewandung — ein Rock aus Kameelhaaren durch einen ledernen Gürtel zusammengehalten — und seiner ganzen Lebensweise (sein großer Nachfolger Jesus von Nazareth urteilt über ihn: er aß nicht und trank nicht) flößte dem teils verwöhnten, teils nach den Genüssen verwöhnter Menschen das Glück oder Unglück der Menschen bemessenden Volke Verwunderung und Ehrfurcht ein. Es ist nun überaus merkwürdig, wie dieser in seinem ganzen Wesen die alte Prophetie scheinbar erneuernde Prediger als Hauptstützpunkt seiner Bußrede die Untergrabung eines von den Propheten immer wiederholten Gedankens betrachtet. Den Massen, die sich um ihn am Jordan versammeln, ruft er zu: „Ihr Schlangengezüchte, wer unterwies euch, dem kommenden Strafgericht zu entgehen? — Denkt nur nicht: wir haben Abraham zum Vater! Gott kann aus diesen Steinen dem Abraham Kinder erwecken." Also diese Israeliten, die zu Johannes dem Täufer kamen, sollen sich ja nicht darauf berufen, daß ihnen als Abrahams Kindern Gottes Gnade verheißen sei. Als Schlangenbrut sollen sie sich betrachten und die Schlange war es ja, die Eva zur Sünde verführte. Hier erkennen wir also doch, wie Johannes der Täufer ein Kind seiner Zeit ist: auch sein religiöser Gedankenkreis ist durch die große Umwälzung bestimmt, die in Esras Gesetzgebung ihren wichtigsten, für die Folgezeit maßgebenden Triumph feiert. Auch nach seiner Anschauung kommt es nicht in erster Linie auf die Zugehörigkeit zu Israel, sondern auf das Halten des göttlichen Gesetzes an. „Der Baum, der nicht gute Frucht bringt, wird umgehauen und in das Feuer geworfen." Soweit stimmt Johannes grundsätzlich mit den Schriftgelehrten überein. Aber das Geheimnis seines Erfolges bestand vielleicht eben darin, daß er kein Schriftgelehrter war. Nicht auf die Gründlichkeit und Genauigkeit der Auslegung des Gesetzes, sondern auf den Ernst seiner Erfüllung kam es ihm an. Und da griff er gesunderweise die wesentlichen sozialen Pflichten heraus: „Wer zwei Mäntel hat, gebe dem, der keinen hat, und wer Speise hat, thue desgleichen." Grade bei so allgemeinem Notstande, wie er damals in Palästina herrschte, war die Übung hilfreicher Liebe doppelt geboten. Als ein treuer Seelsorger wußte er auch jedem Stande seine besonderen Pflichten einzuschärfen: Die Zöllner sollten nicht mehr fordern als festgesetzt war; den Soldaten schärfte er ein, weder durch Gewalt noch Verleumdung von irgend jemanden Geld zu erpressen, vielmehr sich mit dem Solde zu begnügen. Der erwähnten Grundanschauung gemäß stellte er den Tag des Messias vor allen Dingen als Tag des Gerichtes dar und zwar schilderte er ähnlich, wie es in den Bilderreden des Henochbuches der Fall ist, den Messias selber als den Richter. Es ist besser sich jetzt von Johannes taufen zu lassen mit dem Entschlusse der Umkehr und Herzensreinigung. Denn wenn der Messias kommt, scheidet er die Spreu von dem Weizen; er tauft seine Getreuen wohl mit dem heiligen Geiste, aber die Sünder mit Feuer.

Der gewaltige Eindruck, den der Täufer Johannes machte, wird von Jesus mit den Worten wiedergegeben: seit den Tagen Johannes des Täufers

wird das Himmelreich erzwungen und Eiferer rauben es. Doch fehlte es selbstverständlich auch dieser Erscheinung gegenüber nicht an gleichgiltigen Lebemenschen, die über einen Propheten, der nicht aß und nicht trank, als über einen Besessenen, Verrückten sich lustig machten. Eine schlimme Wendung nahm diese enthusiastische Bewegung, als Johannes auch gegen das Ärgernis am Hofe des Herodes Antipas sich auszusprechen erkühnte. „Es ist nicht recht, daß du deines Bruders Weib habest" soll er ihm gesagt haben; jedenfalls waren es Reden über diese Ehe, die Antipas veranlaßten, sich der Person des Täufers zu bemächtigen und ihn in den Mauern seiner Festung Machärus jenseits des Toten Meeres einzuschließen. Die Gefangenschaft scheint längere Zeit nicht hart gewesen zu sein; Johannes konnte durch seine Schüler, die bei ihm aus- und eingingen, mit seinen Volksgenossen verkehren. Aber bei irgendwelcher Gelegenheit, wahrscheinlich auf Antrieb der Herodias hin, entschloß sich Antipas, ihn enthaupten zu lassen.

Dies war bereits geschehen, als Herodes Antipas von seinem Schwiegervater Aretas mit Krieg überzogen wurde teils wegen der unwürdigen Behandlung seiner Tochter, teils wegen Grenzstreitigkeiten. Antipas wurde geschlagen und klagte seine Not brieflich dem Tiberius, da er bei Vitellius, dem Legaten von Syrien, seit dem parthischen Feldzuge nichts ausrichtete. Tiberius gab denn auch wirklich den Befehl, Aretas als einen Friedensstörer zu züchtigen. Vitellius sammelte demgemäß im Frühjahre 37 ein großes Heer in Ptolemais, das er durch die Jesreelebene nach dem Jordan ziehen ließ, da ihn eine Deputation judäischen Adels ersuchte, er möchte doch nicht mit heidnischen Feldzeichen durch Judäa ziehen. Doch wollte er persönlich mit Herodes Antipas nach Jerusalem kommen, wo grade das Passah bevorstand. Er wurde glänzend empfangen, hatte aber Anlaß, den von ihm selbst eingesetzten Hohenpriester Jonathan, Sohn des Hannas, durch seinen Bruder Theophilus zu ersetzen. Und nun langte grade die Nachricht vom Tode des Tiberius und der Thronbesteigung des Gajus Caligula (37—41 n. Chr.) an. Er vereidigte also das Volk auf den Kaiser und hatte willkommenen Anlaß, den Krieg unter diesen veränderten Verhältnissen aufzugeben. Für Antipas war natürlich dieser Ausgang höchst ärgerlich. Aber noch Schlimmeres brachte das folgende Jahr. Der neue Kaiser schickte einen Sohn des hingerichteten Aristobul, Namens Agrippa, als König in die durch den Tod des Philippus erledigte Tetrarchie. Wie das im Einzelnen zuging, werden wir sogleich näher beschreiben. Da beredete des Antipas Gattin Herodias, die Schwester dieses Agrippa, ihren Mann, gleichfalls den Königstitel von dem neuen Kaiser zu erwerben. Das fürstliche Ehepaar reiste denn auch eigens zu diesem Zwecke nach Rom. Aber der neue König von Trachonitis, Auranitis, Batanäa und Abilene (auch diese letztere nicht jüdische Provinz war ihm verliehen worden) hintertrieb bei dem Kaiser Caligula das Vorhaben seiner Schwester und seines Schwagers mit solchem Erfolge, daß die beiden gar nicht mehr nach Palästina zurückkehren durften, sondern zu lebenslänglicher

Verbannung nach Lyon in Gallien geschickt wurden. Antipas befand sich also hier nur wenige Stunden nördlicher als sein ebenfalls an die Rhone nach Vienne verbannter Bruder Archelaus, falls derselbe noch lebte. Das Gebiet des Herodes Antipas erhielt nun gleichfalls König Agrippa.

Dieser neue König hatte eine recht merkwürdige Vergangenheit. Anfangs war er in Rom erzogen worden mit dem Sohne des Kaisers Tiberius, Drusus. Nach dessen Tode mußte er seiner Schulden halber Rom verlassen. Er ging nach Idumäa, wo er sich mit Selbstmordgedanken getragen haben soll, die aber Herodes Antipas auf die Bitte seiner Frau Herodias, der Schwester des Agrippa, vereitelte, indem er ihm in Tiberias ein einträgliches Amt nebst Dienstwohnung anwies. Aber diese Stellung seinem Schwager gegenüber behagte ihm nicht; er fand es besser, zu einem Verwaltungsbeamten in Syrien, Flaccus, zu gehen, bei dem auch sein Bruder Aristobul Unterkunft gefunden hatte. Durch fortdauernde Geldverlegenheit ließ er sich hier dazu verleiten, infolge einer ihm gewordenen Bestechungssumme den Legaten in bestimmter Richtung bearbeiten zu wollen. Es wirft immerhin auf die Regierung des Kaisers Tiberius ein sehr günstiges Licht, daß ihn Flaccus sofort nach der Entdeckung dieser Schuld entließ. Nun wußte er sich das nötige Geld zu einer Reise nach Rom zu verschaffen, aber kaum unterwegs, ward er von einem römischen Beamten von Jamnia, Capito, angehalten, der eine gewaltige Geldsumme von ihm für den kaiserlichen Schatz einzutreiben hatte. Aber er entkam nach Alexandrien, entlehnte hier nochmals eine riesige, schwerlich je heimgezahlte Summe und fuhr dann nach Italien, wo er Tiberius auf der Insel Capri traf. Hier wäre er wegen der dem kaiserlichen Schatze geschuldeten Summe ohne Zweifel sehr hart gestraft worden, hätte ihm nicht die Schwägerin des Tiberius, Antonia, die Witwe des älteren Drusus, die Mutter des damals schon verstorbenen Germanicus und des späteren Kaisers Claudius das nötige Geld gegeben. Zum Danke für diese Hilfleistung wirkte Agrippa seitdem für den Enkel der Antonia, Gajus (mit dem Zunamen: Caligula). Da nun aber Kaiser Tiberius selbst von seinem verstorbenen Sohne einen Enkel hatte, der wie sein Großvater Tiberius (mit dem Zunamen: Gemellos) hieß, so ließ er ein halbes Jahr vor seinem eigenen Tode den Herodes Agrippa wegen seiner unvorsichtigen Liebe zu dem Sohne des Germanicus fesseln. Als nun aber nach des Tiberius Tode dieser Gajus Caligula wirklich den Thron bestieg, war er in seinen Gunstbezeugungen gegen Herodes Agrippa unerschöpflich. Wir sahen ja schon, wie er ihn zum Könige der beiden Tetrarchien des Philippus und Herodes Antipas machte.

Die Judenschaft mochte sich freilich anfangs wenig über diesen neuen König in Israel freuen, immerhin wußte er sich später durch wertvolle Fürsprache bei dem Kaiser auch in die Gunst seines Volkes zu setzen. Eine Folge seiner Ernennung zum jüdischen Könige war eine offenbar schon längst in Aussicht stehende Judenverfolgung in Alexandria. Römischer Statthalter in Ägypten war jetzt Flaccus Avillius — höchstwahrscheinlich derselbe, der

einst in Syrien Herodes Agrippa bei sich aufgenommen, aber schlimme Erfahrungen mit ihm gemacht hatte. Daß dieser Mann über Agrippas Ernennung nicht erfreut war, kann man ihm kaum übel nehmen. Nun durfte er selbst freilich nichts gegen Agrippa thun, aber der Pöbel von Alexandria, der längst den Juden feindlich gegenüberstand, machte sich bei Gelegenheit der Anwesenheit des Agrippa auf seiner Fahrt von Rom nach Palästina in denkbar derbster Weise über den neugebackenen König lustig und Flaccus ließ es ungehindert geschehen. Es wurde nemlich ein geisteskranker Bettler in das Gymnasium geschleppt, mit einer Bybloskrone, einem Strohboden statt eines Purpurs, einem Papyrusstock statt eines Scepters geschmückt und als Herr Agrippa in syrischer Sprache begrüßt. Es kann nun sein, daß Flaccus doch den Unwillen des Kaisers über diese Verspottung seines Günstlinges fürchtete und durch eine geschickt in Scene gesetzte Maßregel dafür Straflosigkeit zu erlangen hoffte. Denn an diese Verspottung des Agrippa reihte sich unmittelbar das andere, daß an sämtlichen Gebetsorten der alexandrinischen Juden die Bilder des Gajus Cäsar zur Verehrung aufgestellt wurden. Gleichzeitig begann eine allgemeine, wüste Judenhetze. Die Juden wurden aus ihren Häusern getrieben und diese in der rohesten Weise geplündert. In einen engen Stadtteil zusammengetrieben entbehrten sie vielfach Wohnung, Betten, Kleidung, Nahrung. Wer sich hervorwagte, wurde öffentlich verhöhnt, geschlagen, auch wohl gesteinigt oder zu Tode geschleift. Agrippa blieb während dieser schweren Zeit in Alexandrien. Man beschloß, eine Vorstellung an den Kaiser einzureichen. Ordnungsmäßig mußte die Einreichung durch den Statthalter erfolgen. Flaccus nahm sie in die Hand, schickte sie aber nicht weiter. Vielmehr schickte er eine Gesandtschaft von drei Personen nach Rom, unter ihnen vor allem einen gewissen Apion, um die alexandrinische Judenschaft bei dem Kaiser zu verklagen. Jetzt sandten die Juden ihrerseits ihre Bittschrift durch Agrippa an den Kaiser; bald darauf, als Apion und seine zwei Genossen in einem Günstlinge des Kaisers, Helikon, einen mächtigen Helfer gefunden hatten, gingen auch drei Juden als Gesandte an Caligula ab, darunter der hochgebildete, schriftstellerisch gewandte und philosophisch weit hervorragende Philo, ein Bruder des damaligen Vorstehers der alexandrinischen Judenschaft, Alexander. Philo hat nach dem Tode des Caligula einen erbaulichen Traktat über seine Erlebnisse auf dieser Reise geschrieben und ihn einem andern früher abgefaßten Buche angeheftet, in welchem er das wundersame Schicksal des Judenverfolgers Flaccus Avillius schildert. Dieser Flaccus Avillius wurde nemlich bald nachher von Gajus abgesetzt und nach kurzem Prozeß auf die Insel Andros im Ägäischen Meere verbannt, wo er dann durch Abgesandte des Kaisers ermordet worden ist. Die jüdische Gesandtschaft der Alexandriner redete den Kaiser in Rom zuerst in der Nähe des Tiber einmal an, als er eben aus den dort gelegenen Gärten seiner Mutter trat. Er gab ihnen freundlich zur Antwort, er wolle sie hören, sobald er Zeit habe. Aber er hatte keine Zeit. Bald darauf zog er nach Puteoli, wo er auch ein

Schloß hatte. Die jüdische Gesandtschaft folgte dahin und wartete täglich auf ihre Vorlassung. Da kam ihr die Botschaft zu Ohren: „Unser Heiligtum ist verloren. Gajus befahl, ein Riesenbild in das Allerheiligste zu stellen mit der Aufschrift: des Zeus.“ Grund zu dieser Maßregel war der Zorn des Kaisers über die Gottlosigkeit der Juden, die kein Bild der Gottheit, auch keines der in der Welthauptstadt waltenden Götter zuließ. Dazu dürfte auch in Palästina ähnlich wie in Ägypten der Ärger und Neid wegen der Ernennung des Herodes Agrippa zum jüdischen Könige nicht ohne Folgen gewesen sein. Jener Steuerbeamte Capito, der von Jabne aus dem flüchtigen Agrippa auf seiner Romreise nachgesetzt hatte, ohne ihn doch dauernd festhalten zu können, der ihn nachher noch bei Tiberius verklagt hatte, hatte an Gajus geschrieben, die Juden hätten einen dem Kaiser in Jabne errichteten Altar niedergerissen. Das war der unmittelbare Anlaß zu dem Befehle Caligulas, ein vergoldetes Riesenstandbild in dem Allerheiligsten aufzustellen. Dem Statthalter von Syrien, Petronius, wurde geschrieben, er solle die Hälfte der am Euphrat stehenden Armee nach Judäa führen, damit die Aufstellung durch kein Hindernis verzögert werde. Petronius war so klug, den gestrengen Befehl des kaiserlichen Herrn im Dienstwege, d. h. mit der denkbar gründlichsten Langsamkeit zu erledigen. Die Herstellung des Bildes wurde an bewährte phönicische Künstler in Sidon vergeben. Petronius führte zwei Legionen in die Winterquartiere von Ptolemais, sammelte dort ein möglichst großes bundesgenössisches Heer und berichtete dann über seine erstaunliche Thätigkeit in der Sache an den Kaiser. Nun machte er sich an das schwierige Werk, die Judenschaft auf das neue Schrecknis sanft vorzubereiten. Er ließ die Häupter des Volkes, geistliche und weltliche, zu sich in das Hauptquartier kommen, setzte ihnen des Kaisers Befehl und die Schwierigkeit eines Widerspruches auseinander. Aber er hatte sich verrechnet, wenn er gehofft hatte, sie zu beruhigen. Klagend gingen sie weg und kaum war die Kunde von dem Vorhaben des Kaisers in das jüdische Volk eingedrungen, da raffte sich Jung und Alt, Mann und Weib zu einer ganz gewaltigen Kundgebung auf. Schaarenweise zog man nach Ptolemais und hier vor der Wohnung des Legaten erhob sich zunächst ein brausender, weithin schallender Klageruf, ein Schmerzensgeschrei, wie es eben nur das größte öffentliche Unglück hervorrufen konnte. Als der Legat in Sicht kam, warf sich die ganze große Menschenmenge jammernd zur Erde, um sich erst auf seine Aufforderung hin wieder zu erheben. Dann brachten die Ältesten ihre Wünsche vor. Anfangs suchte Petronius ihrem Andringen zu entgehen, indem er rasch das Hauptquartier von Ptolemais nach Tiberias verlegte. Aber auch hieher zog ihm der ganze Haufe nach und lag vierzig Tage lang — und zwar grade um die Erntezeit — vor der Wohnung des Legaten jammernd und klagend. Petronius ließ sich dazu bewegen, selbst einen Brief an Caligula zu schreiben, in welchem er die Verzögerung der Sache durch allerlei vorsichtig ausgewählte Gründe, die Schwierigkeit der Arbeit, die Störung der Ernte durch die all-

gemeine Aufregung u. s. w. entschuldigte. Auf diesen Brief hatte Caligula freilich nur die eine Antwort, die Aufstellung des Bildes müsse in aller Kürze erfolgen. Während diese Dinge in Palästina vorgingen, befand sich König Agrippa schon wieder auf der Reise nach Rom. Die Sorgen um die Regierung scheinen ihn damals nicht sehr gequält zu haben; denn er wußte, als er an den kaiserlichen Hof kam, noch gar nichts von alldem, was seine Unterthanen in der Heimat bewegte, also z. B. auch nichts von der drückenden römischen Besatzung in Tiberias und Galiläa. Gajus selber klärte ihn über die Angelegenheit auf. So stellt es wenigstens Philo dar, dem freilich durchaus nicht in allen Beziehungen geglaubt werden darf, da seine Geschichtsdarstellung überall darauf berechnet ist, erbauliche oder psychologisch-interessante Schilderungen zu geben. Wahrscheinlicher ist doch immer die Angabe des weniger philosophischen, aber auch weniger phantasiereichen Josephus, Agrippa habe in Rom den Kaiser zu sich eingeladen und nach dem Gastmahle um die Aufhebung des ihm sonst bekannten kaiserlichen Befehles gebeten. Denn es ist fast undenkbar, daß sich die Judenschaft in ihrer Aufregung nicht schleunigst an diesen eben auf der Romfahrt begriffenen, mächtigen Günstling des Kaisers gewandt haben soll. Agrippa erwirkte denn auch die Zurücknahme des Befehles, doch wurde eingeschärft, daß die Errichtung von Kaiserbildern und Kaiseraltären außerhalb Jerusalems in keiner Weise gehindert werden dürfe: damit war ja der anfänglichen Klage des Capito Rechnung getragen. Trotzdem hatte das judenfreundliche Benehmen des Petronius den höchsten Groll des jähzornigen Kaisers erregt. In einem Anfalle von Wut schrieb er dem Petronius, er habe sich selbst umzubringen. Dieser Brief kam aber glücklicherweise erst nach Syrien, als die Kunde von der Ermordung des Caligula durch Cassius Chärea eingetroffen war, und Petronius hatte keinen Grund, den Mordbefehl eines toten Ungeheuers an sich zu vollziehen.

Weniger günstig als diese jerusalemer Angelegenheit lief die Gesandtschaft der Juden Alexandrias ab. Der Kaiser empfing sie, aber in höchst merkwürdiger Weise. Er wollte sich grade die Gärten des Mäcenas und Lamia bei Rom (jetzt Villa Massano) betrachten, bei dieser Gelegenheit sollten auch die Juden Gehör finden. Sein erstes Wort an sie war: „Ihr seid also die gottlosen Leute, die mich nicht für einen Gott halten wollen? Allen andern gelte ich dafür, nur euch bin ich es nicht.“ Da der Kaiser so seiner Stimmung deutlich Ausdruck gab, wußte seine Begleitung, wie sie sich zu verhalten hatte, und bekräftigte die Aussagen Caligulas durch die Hinzufügung, die Juden allein seien es auch, die nicht für den Kaiser opferten. Das wurde nun freilich von der Gesandtschaft einmütig und überzeugend widerlegt. „Mag sein, erklärte der Kaiser, daß ihr Opfer dargebracht habt, aber einem andern habt ihr sie dargebracht, nicht mir.“ Dann lief er weiter und sah sich den Park und die Gebäude an. Endlich drehte er sich um und sprach die gewichtige Frage: „Warum eßt ihr denn kein Schweinefleisch?“ So ging es bis spät. Endlich verlangte er ihre Wünsche zu hören. Die Gesandten

hatten sich wohl auf lange Reden vorbereitet, aber der Kaiser sprang während der Rede in ein Haus und ordnete an, daß es lauter Glasthüren haben solle, die Gesandten sprachen weiter, der Kaiser lief in ein anderes Haus und bestimmte es zum Archiv. Schließlich entließ er die Gesandten mit dem mitleidigen Worte: „Das sind keine schlechten, aber bedauernswerte und dumme Leute, die nicht glauben, daß ich die Natur eines Gottes besitze."

Nach solchem Empfange kehrten sie wieder nach Alexandria zurück, wo sich übrigens durch die Entfernung des Flaccus Avillius und später durch den Tod des Caligula die Verhältnisse doch bald merklich zu Gunsten der Juden gestalteten.

3. Philo von Alexandrien.

Ehe wir den geschichtlichen Lauf weiter verfolgen, wenden wir unsern Blick dem Manne zu, der uns über die Ereignisse unter Caligula am ausführlichsten wenn auch nicht am treuesten berichtet hat, der als Augen- und Ohrenzeuge an ihnen teilnahm und durch sein schriftstellerisches Wirken sich im ganzen Gebiete des Hellenismus einen großen Namen erworben hat, Philo. Philo ist im Wesentlichen ein alexandrinischer Schriftgelehrter, der es unternommen hat, das mosaische Gesetz als Ganzes und im Einzelnen seinen griechisch-gebildeten Alexandrinern verständlich und annehmbar zu machen. Diesem Zwecke dienen seine Hauptarbeiten, ein Katechismus in Fragen und Antworten; eine fortlaufende, in viele Einzeltraktate zerfallende Auslegung des ersten Buches Mose; endlich eine große Darlegung des Gesetzes, ebenfalls in viele Einzelschriften zerfallend.[1]) Hiezu gehört auch eine Biographie Moses, des jüdischen Gesetzgebers.

Daß auch die unter sich zusammenhängenden, obwohl schwerlich gleichzeitig verfaßten historischen Schriften des Philo im Wesentlichen erbaulichen Zweck haben, ist schon hervorgehoben.

Von allen diesen Schriften unterscheidet sich sehr bedeutsam ein philosophischer Traktat über den Satz, daß jeder Rechtschaffene frei sei. Diese Schrift lehnt sich weder an eine Bibelstelle noch an ein bestimmtes Erlebnis der Judenschaft an: auch aus andern Gründen ist die Echtheit dieser Schrift in nicht unberechtigten Zweifel gezogen worden.

Um in die Eigenart Philos einzudringen, ist es vielleicht richtiger, von seinen historischen, als von seinen exegetischen Schriften auszugehen. Von diesen historischen Schriften sind uns nur zwei erhalten, das Buch gegen, besser: über Flaccus und die Gesandtschaft an Gajus. Inhaltlich berühren sich beide Bücher mannigfach, da ja infolge der Bedrückungen des Flaccus die Alexandriner jene Gesandtschaft an den Kaiser absenden. Aber schon die Vergleichung der Berichte über dieselben Ereignisse zeigt, daß es dem Philo durchaus nicht auf eine durchaus genaue Wiedergabe des Geschehenen ankam.

1) Grade in der besondern Art seiner Schriftstellerei hat Philo durchaus den Rahmen des Judentums inne gehalten. Es ist Targum und Mischna des Gesetzes, wie man mit palästinensischem Kunstausdrucke seine Hauptarbeiten bezeichnen müßte.

Zu Anfang des Buches über Flaccus werden dessen mannigfache Verdienste während seiner Verwaltung unter Tiberius geschildert. Dabei begegnet der sentenzartige Satz: „Wer von Natur tyrannisch ist, aber äußere Macht nicht besitzt, der sucht durch Hinterlist seinen bösen Zweck zu erreichen." Nachdem die Vergangenheit des Flaccus gelobt ist, begründet Philo dieses Lob eines später tadelnswerten Menschen mit dem Satze: „Man kann ja dem verzeihen, der gefehlt hat, weil er das Bessere nicht wußte, wer aber wissentlich fehlt, hat keine Entschuldigung: er ist schon vorher vor dem Gerichte seines Gewissens verurteilt." In diesem Satze tritt uns der jüdische Hellenist klar vor Augen: die Unterscheidung zwischen vorsätzlicher und unvorsätzlicher Sünde ist alttestamentlich, die Berufung auf das Gewissen aber ist griechisch. Sehr ausführlich wird nun die Änderung des Flaccus seit der Thronbesteigung des Caligula geschildert. Es werden die Gründe aufgesucht, um derentwillen Flaccus von jetzt ab die Geschäfte wenig sorgsam betrieb, es wird gezeigt, warum sich diese Laßheit immer mehr steigerte. Infolge dessen gerät Flaccus ganz in die Gewalt schlechter Ratgeber: „der Regent wird zum Unterthan, die Unterthanen zum Regenten, bringen die unnützesten Ansichten bei und setzen sofort das Siegel der That darauf." So raten sie ihm auch zur Judenhetze. „Wir müssen uns einen mächtigeren Fürsprecher (Parakleten) finden, von dem Gajus freundlich gestimmt werden soll. Dieser Fürsprecher ist die Stadt der Alexandriner, die seit Alters das ganze Kaiserhaus geehrt hat, ganz besonders der jetzige Herr. Sie wird für dich eintreten, wenn du ihr einen Gefallen thust. Eine größere Freude kannst du ihr nicht bereiten, als indem du die Juden verjagst und hinaustreibst." Nun kommt Herodes Agrippa nachts in Alexandria an, aber doch wird es bekannt: „die Ägypter sind von Natur geschwätzig und halten fremdes Glück für ihr eigenes Unglück." Es wird geschildert, wie der Neid des Flaccus durch dessen böse Ratgeber aufgestachelt wird. So läßt er die Verspottung im Gymnasium geschehen. Von der faulen Menge heißt es: sie sind langsam für die Zucht im Guten, Böses zu lernen sind sie gar schnell und gewandt. Aus der Unthätigkeit des Flaccus geht seine Schuld hervor. „Er that als sähe er nicht was er sah und höre nicht was er hörte." Daran schließt sich nun das Verlangen des Pöbels, „der gewohnt ist alles mit Unordnung und Verwirrung zu füllen aus Händelsucht, Ungebundenheit und gewohnheitsmäßiger Faulheit", an die Betorte der Judenschaft Kaiserbilder zu stellen. Der Wunsch wird gewährt. Und doch lebte damals in Ägypten eine Million Juden und die Kunde dieser Entweihung mußte bald durch die bewohnte Welt dringen. „Denn ein Land faßt nicht das große Volk der Juden. Deshalb bewohnen sie die meisten und wohlhabendsten Inseln und Festländer Europas und Asiens. Sie betrachten als ihre Mutterstadt die geweihte Stadt, in der der heilige Tempel des höchsten Gottes steht. Aber als ihr Vaterland betrachten sie jedesmal den Ort, an dem sie geboren und aufgewachsen sind, seit der Vorväter Zeit." Nun werden die Gründe der Aufregung der Juden, die Motive ihrer Gegner eingehend dargelegt. Aber Flaccus untergräbt nicht bloß

die Religion, sondern ebenso die bürgerliche Gleichberechtigung der Juden. Wenige Tage nachher ergeht ein Befehl, die Fremdlinge und Eindringlinge, die zwei Fünftel Alexandrias beherrschten und auch noch in andern Teilen der Stadt wohnten, auf ein sehr schmales Stadtgebiet zu beschränken. Mit der Vertreibung der Juden aus ihren Wohnungen verband sich naturgemäß eine allgemeine Plünderung. Schlimmer als sie war die eintretende Arbeitslosigkeit, wie Philo hervorhebt. Dazu kam der gemeine Mord aller Juden, die sich öffentlich zu zeigen wagten. Die Beschreibung der verschiedenen Todesarten nimmt einen breiten Raum ein; vor allem die Geißelung der 38 jüdischen Gemeindeältesten, die Flaccus im Theater als Schaustück für die andern Alexandriner vornehmen ließ. Daran reiht sich die Darstellung einer Haussuchung bei allen Juden, die durch das Heer vorgenommen wurde, angeblich um Waffen zu finden, in Wahrheit um zu plündern. Hier sei es namentlich auf Frauen abgesehen gewesen. Nun folgt, wie Flaccus die durch ihn an den Kaiser gerichtete jüdische Adresse nicht abschickt. „Wie es scheint aber machte Gott, dem die menschlichen Dinge am Herzen liegen, seine schmeichlerischen und trügerisch glatten Reden und den Plan seines gewissenlosen Herzens, mit dem er uns befehdete, zu nichte. Er erbarmte sich unser und schenkte uns bald Gelegenheit, doch unsern Wunsch zu erreichen.“ Agrippa vermittelte die Überreichung der Adresse. Er klagte dann auch über Flaccus: „Darüber fing an sich zum Kampfe zu rüsten wider ihn die Vorkämpferin und Helferin der Unterdrückten, die Rächerin gottloser Thaten und Menschen, Gerechtigkeit.“ Unter Tiberius wurden manche Statthalter von gerechten Richtern nach Ablauf ihrer Amtszeit verurteilt, bei Flaccus war das anders. Von einem Gastmahle wird er gefangen nach Rom weggeführt. Philo schildert, wie die Nachricht davon in die jüdischen Häuser dringt, deren Bewohner grade Laubhüttenfest feiern sollten, aber wegen der allgemeinen Drangsal nicht feierten. Als sie die Wahrheit der Nachricht erkannten, hoben sie betend die Hände zum Himmel und sangen Loblieder auf den „Gott, der die menschlichen Dinge lenkt: wir freuen uns nicht, o Herr, über die Bestrafung des Feindes, denn wir sind durch das heilige Gesetz zum Mitgefühle erzogen; aber dir danken wir mit Recht, der du Gnade und Erbarmen uns erzeigt und die beständigen, stets sich folgenden Plagen von uns genommen hast.“ Noch ein zweites längeres Dankgebet der Juden schiebt Philo hier ein. Dann erzählt er, wie zwei frühere Ratgeber des Flaccus, Lampo und Isidorus ihn in Rom verklagen müssen, damit seine Verurteilung einen Schein des Rechtes für sich habe. Sehr gründlich und eingehend ist nun die Schilderung des verdorbenen Charakters dieser beiden Leute. Dann folgt die endliche Bestrafung des Flaccus. Er verliert sein Vermögen und er hat es so gerne zur Anschaffung von Kunstwerken und schönem Hausgeräte verbraucht. Das alles kommt jetzt in den Besitz des Kaisers. Er selbst wird nach der Insel Andros im Ägäischen Meere verbannt. Mit großer Gründlichkeit wird die Reise dahin und vor allem die gedrückte Stimmung des Flaccus während und nach derselben beschrieben. Mit banger, pathetischer

Anrede begrüßt er die Insel Andros. Hier verlassen ihn noch seine Begleiter. Seinem Jammer giebt er mehrfach in längeren Reden Ausdruck. Es folgt eine weitläufige Schilderung seiner Einsamkeit, seiner Seelenangst, seiner Trostlosigkeit, die an die Tristien des Ovid erinnert. Endlich wird sein Tod beschrieben, dabei wird wieder mit gründlicher Angabe eines Charakterzuges des Kaisers Gajus begonnen: Gajus war von Natur blutdürstig und unersättlich in seinen Strafen; er ließ also nicht, wie manche andere, die Leute gehen, wenn sie bestraft waren, sondern ins Endlose wütend fügte er ihnen ein schweres Leid nach dem andern zu. Damit geht nun Philo nicht etwa unmittelbar zu einer kurzen Notiz über den Blutbefehl gegen Flaccus über, sondern es werden noch alle einzelnen Punkte aufgezählt, deren Gewicht zum Todesurteile drängte. Wie nun die abgesandten Mörder dem Flaccus begegnen, flieht er vor ihnen: „denn gar ahnungsreich ist die Seele eines jeden, vor allem aber der Unglücklichen." Doch auf der Insel muß er entweder in die Hände seiner Feinde fallen oder sich ins Meer werfen. Mit einem einer besseren Sache werten Tiefsinne erörtert Philo, daß der Tod im Wasser für den Menschen als Landwesen etwas Unnatürliches sei. Mit peinlicher Genauigkeit wird die Mordthat selber geschildert. Flaccus wird Glied um Glied zerrissen, grade wie er es den Juden gemacht hat, die in Alexandria hingeschlachtet worden. Der Schlußsatz des Buches lautet: Solches litt denn Flaccus, indem er den untrüglichsten Beweis dafür lieferte, daß das Volk der Juden der Hilfe von Gott nicht entrate.

Ganz dieselbe schriftstellerische Art wie in dieser Schrift tritt auch in Philos „Gesandtschaft an Gajus" entgegen, wir brauchen dieselbe nicht weiter vorzuführen. Das eigentlich geschichtliche Interesse tritt zurück, das erbauliche tritt hervor. Da es aber die Erbauung der unter feindlichen Heiden lebenden Juden ist, die gesucht wird, so hat man durchaus den Eindruck einer Parteischrift. Das zeigt sich in der vorgeführten Schrift darin, daß alle Schuld auf Caligula, Flaccus und die Ägypter gewälzt wird, während sich doch deutlich genug erkennen läßt, daß der Haß der heidnischen Alexandriner in der durch die Judenschaft geübten Bedrückung seinen guten Grund hatte. Auch die Vorliebe für Herodes Agrippa läßt sich doch nur aus Parteinahme erklären. Wie sich der alexandrinische Pöbel zu der Verhöhnung des Königs bringen läßt, erfahren wir bei aller sonstigen Genauigkeit Philos in Angabe von Gründen einfach deshalb nicht, weil Philo die Vergangenheit Agrippas wohlweislich nicht berühren will. Auch über die Absendung zweier Gesandtschaften nach Rom erfahren wir aus dem Buche gegen Flaccus nichts. Dagegen sieht man sofort, auf welche Punkte sich das eigentliche Augenmerk Philos richtet. Das leitende Interesse ist die Schilderung des Schutzes Gottes über das Volk Israel; diesem Interesse dient unsre ganze Schrift, ebenso die über die Gesandtschaft an Gajus. Es ist merkwürdig, wie man diesen Gedanken als dem Philo fernliegend bezeichnen konnte. Die Größe, Bildung, Heiligkeit, echte Religiosität des Judenvolkes ist das eine, der Schutz Gottes über Israel das

andere, was in diesen äußerlich betrachtet historischen Schriften immer wieder gepredigt wird. Das kennzeichnet den Philo als Juden; es ist aber darin auch begründet, daß die Philosophie dieses Mannes nicht sowohl in einer spekulativen Metaphysik, sondern vor allem in eingehenden psychologischen Untersuchungen sich kund thut. Denn der feste jüdische Glaube Philos gestattete ihm zwar innerhalb gewisser Schranken eine Anschmiegung an die Metaphysik griechischer Philosophen, aber doch war er hier gebunden und was er an metaphysischen Sondermeinungen giebt, scheint bei ihm nicht sowohl selbständig gedacht, als vielmehr von andern übernommen zu sein. Seine Freude und Lust sind psychologische Detailmalereien. Philo ist ohne Zweifel einer der größten Psychologen des Altertums.

Um diesen Satz zu beweisen, werfen wir einen Blick auf die exegetischen Schriften Philos, die größtenteils psychologische Themata behandeln. Dabei entspricht es ebenso dem durchaus praktischen Charakter des Juden, wie auch der bisherigen Tradition der griechischen Philosophie, daß die psychologischen Untersuchungen Philos überall im Dienste der Ethik stehen. So beginnt sein großer Genesiscommentar mit der Erklärung der Worte: und vollendet waren Himmel und Erde und ihre ganze Welt. Das bedeutet nach Philo: Vernunft und Empfindung hatten Vollendung empfangen, natürlich nicht in der Aktivität des einzelnen Subjektes, sondern in der Idee: denn der Himmel bezeichnet und umfaßt alles nur durch Vernunft Erkennbare; die Erde bezeichnet und umfaßt das durch Empfindung Wahrnehmbare. Mit andern Worten, in der Schöpfung der Welt sieht Philo vor allem die Schöpfung eines Erkenntnisobjektes für den Menschen. Dann geht er über auf die Siebenzahl der in der Schöpfungsgeschichte gezählten Tage. Dabei kommen pythagoreisirende Zahlenspielereien vor, die Ruhe Gottes am siebenten Tage wird lediglich als Aufhören der irdischen Schöpfung gefaßt: denn wie das Brennen zum Feuer und die Kälte zum Schnee gehört, so gehört zu Gott das Handeln, eine jedenfalls griechische Spekulation. Die besondre Bewandtnis mit der Siebenzahl wird nun namentlich auch an den siebenjährigen Perioden des Menschenlebens nachgewiesen, an den sieben Seiten des unvernünftigen Seelenlebens (fünf Sinne, Sprach- und Geschlechtsorgan), an sieben Richtungen der Körperbewegungen (die drei Dimensionen doppelt und die Kreisbewegung), an sieben Körper- und sieben Gesichtsteilen, endlich sieben Arten der körperlichen Absonderung. Diese merkwürdigen Aufzählungen bekunden wenigstens ein Interesse an der körperlichen Bildung des Menschen, ohne welches auch das Leben der Seele nicht recht verstanden werden kann. Aber das Ruhen Gottes am siebenten Tage hat auch seine ethische Bedeutung: „wenn das herrliche, wahrhaft göttliche Licht der Tugend aufstrahlt, endigt die Entstehung der gegenteiligen Natur." Sehr tiefsinnig ist nun die durch merkwürdige Interpunktion notwendig gewordene Erklärung, daß Gott alles Grüne des Ackers machte, bevor es war; und alles Gras des Ackers, bevor es aufsproßte. Wiederum ist unter den beiden Äckern einmal die Vernunft, das andere Mal die Empfindung zu verstehen, da beide Früchte bringen, die Vernunftobjekte

und Empfindungsobjekte. Diese selber waren also dem Texte gemäß noch nicht vorhanden, wohl aber war die ihnen zu Grunde liegende Idee vollendet, ohne die sie nicht wirklich werden können. Seine vollständige Erkenntnistheorie entfaltet Philo in Anschlusse an den Satz: „Gott hatte nicht auf die Erde regnen lassen und ein Mensch war nicht da die Erde zu bearbeiten.“ Er sagt nemlich dazu: wenn Gott nicht den Sinnen die Gegenstände der Empfindungen zuführt, dann arbeitet auch die Vernunft nicht, noch bezweckt sie etwas betreffs der Empfindung; an sich ist sie nemlich unwirksam, wenn nicht der Urgrund (= Gott) ihr gleichsam zuregnet und zuströmen läßt durch das Gesicht Farben, Töne durch das Gehör, Säfte durch den Geschmack u. s. w. In der weiteren Ausführung läßt sich Philo freilich mehr durch das Phantasma der platonischen Ideenwelt als durch die Wirklichkeit der Dinge leiten, sofern er behauptet, die Idee der Empfindung bedürfe keines Objektes. Den folgenden Satz: von der Erde entsprang eine Quelle und sie tränkte die ganze Fläche der Erde, erklärt Philo: die Vernunft entquillt der Empfindung und nährt ihrerseits die über den ganzen Menschen hin verstreuten Sinne. Gleich einer Kette hängen die Kräfte eines Lebewesens an einander: Vernunft, Empfindung und Empfindungsobjekt. „Auch die Vernunft vermag nicht zu wirken, d. h. thätig zu sein in Empfindung, wenn Gott nicht das Empfindungsobjekt zuregnet und zuströmt; und die Darreichung des Empfindungsobjektes hilft nichts, wenn nicht gleich einer Quelle die Vernunft sich bis zur Empfindung ausstreckt und die ruhende in Bewegung setzt und zur Aufnahme des Gegenstandes anregt. So ist die Empfindung das Mittelglied zwischen dem Stoffe der Wahrnehmung und der künstlerischen Vernunft, die ihn umgestalten will. Denn durch Vorstellung und Wille unterscheidet sich Lebendes und Lebloses. Die Vorstellung bethätigt sich durch Aufnahme der Außendinge, welche die Vernunft mittelst der Empfindung gestalten; der Wille dagegen bethätigt sich in der Ausdehnungskraft der Vernunft, durch die sie mittelst der Empfindung den Gegenstand erfaßt und zu ihm eilt in dem Bestreben ihn zu erreichen und zu ergreifen.“

Man wird nicht wohl umhin können, diese Beschreibung psychologischer Vorgänge mit für das Beste zu halten, was das Altertum auf diesem Gebiete hervorgebracht hat.

An die Darstellung der Schöpfung des Menschen im zweiten Schöpfungsberichte knüpft Philo zunächst den Hinweis auf den Unterschied des irdischen vom Idealmenschen. Der Mensch aus Erde ist zu halten für Vernunft, die sich einem Körper einprägt, ihm aber noch nicht eingeprägt ist; aber auch diese Vernunft ist in Wahrheit irdisch und vergänglich, wenn nicht Gott ihr die Kraft wahren Lebens einhaucht, dann wird sie erst wahrhaft lebendig. Daß nun Gott dem irdischen und nicht bloß dem Idealmenschen seinen Geist giebt, ist ein Zeichen seiner überreichen Gnade. Er kann aber auch nur so die Sünde strafen, wenn der Gedanke der Tugend lebendig geworden ist. Namentlich aber kann der Mensch nur durch Gottes Geist Gott erkennen. Gott bläst

dem neuen Gebilde den Odem in das Gesicht, das ist der am meisten durchgeistigte Teil des Körpers und ein Sinnbild der Vernunft, die allein Gottes Geist empfängt und die andern Seelenkräfte nur an ihm teilhaben läßt.

Jetzt pflanzt Gott das Paradies: die irdische Tugend sät und pflanzt er für das sterbliche Geschlecht, eine Nachahmung und ein Abbild der himmlischen. In diesen Garten setzt Gott den Menschen, den er gebildet hat. Denn als guter Gott, der unser Geschlecht zur Tugend als seiner eigensten Beschäftigung hinweist, stellt er die Vernunft in die Tugend, damit sie nichts anderes als diese wie ein guter Landmann baue und pflege.

Hier schiebt nun Philo eine sehr gelehrte Untersuchung über die Frage ein, warum denn nach 5. Mos. 16, 21 der Mensch keinen Hain pflanzen soll, da doch Gott einen Garten pflanzte. Die Antwort ist, daß nur Gott es ziemt, die Tugenden in die Seele zu pflanzen. In dieser Untersuchung tritt uns der jüdische Rabbi ganz ebenso entgegen, wie in den bald nachher zu besprechenden palästinensischen Untersuchungen in hebräischer Sprache. Durch die Ineinanderarbeitung verschiedener Texte in der Genesis findet sich Philo veranlaßt, nun auch von der Versetzung des Idealmenschen in das Paradies, d. h. die Tugend zu reden. Er soll im Gegensatze gegen den irdischen Menschen das Paradies bearbeiten und bewachen, während der irdische Mensch daraus vertrieben wird. Idealmensch und Erdmensch haben die Begabung für die Tugend mit einander gemein, aber dem letzteren fehlt es am Bewahren und Festhalten der heiligen Gebote im Gedächtnisse, an der Ausdauer im Thun des Guten.

Die Bäume im Paradiese sind die einzelnen Tugenden; sie sind schön anzusehen und gut zu essen: denn das Gute ist das Schönste, anzuschauen und zu genießen. Mit dem Anschauen des Guten beschäftigt sich die Philosophie in Logik, Ethik und Physik; das Thun des Guten ist eine Kunst, die das ganze Leben ausfüllen soll. Der Baum des Lebens mitten im Garten ist die alle einzelnen Tugenden umfassende Tugend. Den Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen dagegen will Philo nur sehr bedingt als im Paradiese befindlich gelten lassen; die eine Seele, sagt er, erfährt unzählbare Eindrücke von allem, was in der Welt ist; wenn sie nun das Gepräge der vollkommenen Tugend erhält, ist sie der Baum des Lebens geworden, wenn sie aber das der Schlechtigkeit an sich trägt, ist sie der Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen. Nun gehört die Seele, auch wenn sie der Schlechtigkeit dient, ihrem Wesen nach in das Paradies oder zur Tugend; in Wirklichkeit aber gehört sie dann nicht mehr in das Paradies, weil der schlechte Charakter Gottes Gebot entgegensteht. Darum sagt die Schrift über den Ort des Baumes der Erkenntnis des Guten und Bösen nichts weiter aus. Die vier Paradiesesströme, die von einem Hauptstrome ausgehen, sind die bekannten vier griechischen Cardinaltugenden: Einsicht, Tapferkeit, Besonnenheit, Gerechtigkeit. Jeder dieser Ströme hat sein abgegrenztes Gebiet: die Einsicht ordnet das Handeln, die Tapferkeit das Ertragen, die Besonnenheit das Wählen, die

Gerechtigkeit das Zuteilen. Nachdem die drei ersten Tugenden eingehend beschrieben sind, folgt zur Begründung ihrer Reihenfolge ein längerer psychologischer Excurs. „Unsere Seele ist dreiteilig: sie zerfällt in Verstand, Mut und Begehrungsvermögen. Der Verstand wohnt im Haupte, der Mut in der Brust, das Begehren im Bauche. Dem Verstande entspricht die Einsicht, dem Mute die Tapferkeit, dem Begehren die Besonnenheit. Wie nun das Haupt über Brust und Bauch steht, so der Verstand über Mut und Begehren und die Einsicht über Tapferkeit und Besonnenheit." Das sind freilich keine originellen Ausführungen Philos, wir lesen sie fast ebenso bei Plato; aber es gilt zu bedenken, daß diese Gedanken hier für Juden in einer erbaulichen Auslegung des A. T. verwendet werden.

Die vierte Tugend, die Gerechtigkeit, ist vorhanden, wo die drei Seelenvermögen recht geordnet sind, so daß die Einsicht die Führung über Tapferkeit und Besonnenheit hat. Der Name des Stromes, welcher nach Philo die Einsicht bedeutet, weist darauf hin, daß wahre Einsicht sich nicht im Worte, sondern im Werke und tüchtigen Thaten zeigt. Das Land, das dieser Strom umfließt, zeigt in seinem Namen an, daß der nach Unerreichbarem strebende Unverstand immer in Wehen ist, ohne gebären zu können. Das Gold an diesem Strome bezeichnet den Wert der Einsicht. Dieses Gold heißt gut. „Es giebt eine doppelte Art Einsicht, die im Allgemeinen und die im Besonderen. Die besondere Einsicht in mir ist nicht gut; denn sie geht mit meinem Untergange auch unter. Aber die Einsicht Gottes im Allgemeinen, die in der Weisheit Gottes und in seinem Hause wohnt, ist gut: denn unvergänglich weilt sie in einem unvergänglichen Hause." Das Verständnis dessen, was die ebenfalls an diesem Strome befindlichen Edelsteinen Rubin und Smaragd bedeuten, eröffnet dem Philo eine andere Bibelstelle: 2. Mos. 28, 15—21. Hier wird nemlich der goldene Schild an dem Festgewande des Hohenpriesters beschrieben; er ist mit zwölf Edelsteinen besetzt, die, „nach den zwölf Namen der Kinder Israels stehen". Danach bezeichnet der Rubin Juda, der Smaragd Issachar. Das sind nun nach Philo die Empfänger der Einsicht, und zwar ist Juda seinem Namen (der Bekenner) gemäß gottzugewandt, während Issachar sich durch einsichtsvolles Handeln auszeichnet. Hieraus erklärt sich auch, warum nur von einem Rubin, aber von einem smaragdenen Steine gesprochen wird. Denn die gottzugewandte Einsicht bedarf keines Stoffes, wohl aber die arbeitsam thätige. Und auch die Farbe der beiden Steine wird dementsprechend gedeutet: im Danke gegen Gott glüht die gottzugewandte Einsicht; dagegen die arbeitsame ist grün vor stetiger Anstrengung und Furcht nicht zum Ziele zu kommen.

Weiter erklärt Philo, warum die beiden ersten Ströme Länder umschließen, der dritte einem Lande gegenüberliegt, von dem vierten aber etwas Derartiges nicht ausgesagt wird. Dabei erweist sich ihm zunächst das Recht seiner ethischen Umdeutung der biblischen Erzählung. „In Wahrheit umfließt ja auch der Euphrat manche Länder und ist vielen gegenüber. Aber hier ist nicht die

Rede vom Flusse, sondern von der Charakterbildung." Einsicht schließt nun den Unverstand, Tapferkeit die Feigheit ganz aus; dagegen die Besonnenheit kann die Lust nicht ganz überwinden: es muß ja Lust zu Speise und Trank im Menschen vorhanden sein; und die Gerechtigkeit darf überhaupt keinen Gegner kennen, sondern wägt jedem nach Verdienst das Seinige zu.

Nun erwähnt Philo nochmals die Einsetzung des Idealmenschen in das Paradies der Tugend; ihm wird nicht bloß gestattet den Garten zu bebauen, tugendhaft zu wirken, sondern auch, ihn zu bewahren, d. h. der Tugend eingedenk zu bleiben. Dann tritt zum ersten Male der Name Adam, d. h. Erdmensch auf und es wird die Frage erörtert, warum der Mensch allem andern Namen gegeben habe, aber nicht sich selbst. Das giebt Philo aufs Neue Anlaß zu einer schwierigeren Auseinandersetzung: „Die Vernunft in einem jeden von uns kann das andere erfassen, sich selbst kann sie nicht erkennen. Denn wie das Auge das andere sieht, aber sich selbst nicht; so erschaut die Vernunft das andere, aber sich selbst begreift sie nicht. Sie sage doch, wer sie ist, welcher Art: Hauch oder Blut oder Feuer oder Luft oder sonst ein Körper; oder nur das, ob sie ein Körper ist oder körperlos. Da sind die doch gar gutmütig, die sich um das Wesen Gottes bemühen! Das Wesen ihrer eigenen Seele kennen sie nicht: wie möchten sie über die Seele des Weltalls etwas ergründen? Denn begrifflich ist Gott die Seele der Welt."

Diese Stelle ist für Philos Philosophie kennzeichnend. Auf das Deutlichste stellt er die Psychologie hoch über die Metaphysik, zeigt sich aber in dem Satze selbst grade inbezug auf seine Metaphysik durchaus von dem Griechentum abhängig.

Adam erhält nun von Gott Befehl, nicht aber der Idealmensch, der die Tugend ohne Weisung selbstlernend übt. Die Weisung an Adam geht aus von Gott dem Herrn; denn der Herr verlangt Gehorsam und Gott wird dem Gehorsamen Wohlthaten erweisen. Adam soll essen von allen Bäumen des Gartens: er soll alle Tugenden üben. Die Seele wird genährt durch Aufnahme des Schönen und Thun des Rechten. Dabei soll die Nahrungsaufnahme wie bei den Ringern nicht bloß zum Zwecke der Lebenserhaltung, sondern zum Zwecke der Kräftigung und Vervollkommnung geschehen. Z. B. ist es Speise und Nahrung die Eltern ehren. Aber Gute und Böse ehren dieselben verschieden: die Bösen nur, weil es so Brauch ist (die essen also nur um zu essen). Anders ist es, wenn man in sich geht, die Gründe prüft und frei urteilt, daß es so recht ist. Und das sind die Gründe: sie haben uns erzeugt, ernährt, erzogen, alles Gute geschenkt.

Nicht essen soll Adam von dem Baume der Erkenntnis des Guten und Bösen: also steht dieser Baum nicht im Paradiese (vergl. oben): denn von allen Bäumen im Garten soll Adam essen! Sehr guten Grund hat es auch, wenn zuerst in der Einzahl befohlen wird: du sollst von allen Bäumen essen, hernach aber in der Mehrzahl verboten wird: von dem Baume der Erkenntnis des Guten und Bösen sollt ihr nicht essen. Das Gute wird nur wenigen

geboten, weil es nur wenige erreichen; vom Bösen muß man viele abmahnen. Dann braucht man zur Übung der Tugend nur eins, den Verstand: es ist gradezu die Aufgabe der Weisheit, vom Körper und seinen Begierden loszulösen. Dagegen das Böse bedient sich vieler Organe zu seiner Ausübung.

Es braucht kaum besonders hervorgehoben zu werden, wie auch hier die Eigentümlichkeit platonisch-griechischer Ethik sich geltend macht. Nun wird als Strafe für eine etwaige Übertretung des göttlichen Gebotes durch Adam der sofortige Tod genannt. Philo weist aber darauf hin, daß der irdische Tod durchaus nicht gleichzeitig mit dem Sündenfalle eintrat. Es giebt aber einen doppelten Tod, einen Tod des Menschen und einen Tod der Seele. Der Tod des Menschen ist Trennung der Seele vom Körper, der Tod der Seele Verlust der Tugend und Annahme der Schlechtigkeit. Sündenstrafe ist nur der letztere, der erste ist natürlich. Beide Arten des Todes sind einander entgegengesetzt: der natürliche Tod trennt Leib und Seele, der Tod als Strafe unterwirft die Seele in engster Verbindung dem Körper. Zur Bestätigung seiner Ansicht citiert Philo ein Wort des Heraklit, das freilich ebensowenig seine Gedanken ausspricht als der einfache Genesistext: wir leben durch den Tod jener, wir sind tot jenen zum Leben. Das ist nur eine Variation über den bekannten heraklitischen Text vom Flusse der Dinge, Philo versteht es aber dahin, daß unsere Seele während des irdischen Lebens im Körper wie in einem Grabe festgehalten sei, aus dem sie erst durch den Tod des Körpers frei wird. Damit spricht er bekanntlich wieder nur einen Gedanken Platos aus.

Der hier mitgeteilte Überblick über das erste Buch von Philos großem allegorischen Commentare genügt wohl, um ein sicheres Urteil über seine sehr ausgedehnte exegetische Schriftstellerei und seine psychologischen Untersuchungen zu gewinnen. Seine Exegese ruht auf dem naiven Glauben, daß, was ihm das Wichtigste sei, auch dem behandelten Schriftsteller das Wichtigste gewesen sein müsse. So zerfällt ihm der Text, den er erklären will, in eine Reihe einzelner Punkte, bei denen seine Gedankenwelt angeregt wird, sich nach dieser oder jener Seite hin zu äußern. Da nun Philo seiner Liebhaberei nach vor allem Psychologe ist, so regt ihn auch jeder Satz seines Textes zu psychologisch-ethischen Betrachtungen an; es ließe sich aber ebenso wohl denken, daß ein anderer Mann, der für Mathematik oder Astronomie besonderes Interesse hätte, einen Commentar zur Genesis mit Untersuchungen aus diesen Zweigen menschlicher Wissenschaft füllte. Die Möglichkeit einer solchen Schriftstellerei begreift sich erst aus dem Bedürfnisse der erbaulichen Auslegung alttestamentlicher Texte in den Synagogen. Hier kam es, wie das auch in der christlichen Predigt immer der Fall war, nicht sowohl auf eine historische Erklärung der Textesgedanken, als auf eine Nutzbarmachung der Texteswörte für die sittlich-religiösen Bedürfnisse der jedesmaligen Gemeinde an. Diese Situation wird den Prediger immer dazu führen, durch gewisse Stichworte sich auf diesen oder jenen Teil seiner eigenen Gedankenwelt hinführen zu lassen und den Text gleichsam als den Haken zu benützen, an welchem ein Rock aus ganz anderem

Stoffe aufgehängt wird. Das ist die Methode Philos. Seine Gedankenwelt ist überall griechisch gefärbt. Ja, es begegnet hier die auffallende Thatsache, daß diese doch lediglich für Juden lesbare Schriften viel weniger den jüdischen Particularismus, das jüdische Gottvertrauen u. s. w. betonen, als die historischen Schriften Philos, deren Inhalt auch den Heiden verständlich war. Der Grund ist leicht einzusehen: Den Juden sollte griechische Bildung übermittelt werden, dagegen die Heiden sollten vor dem Judentum Ehrfurcht bekommen. Von den verschiedenen philosophischen griechischen Schulen hat offenbar keine so nachhaltigen Einfluß auf Philo gehabt, als die Platos, deren Ideenlehre, deren Erkenntnistheorie, deren Unsterblichkeitslehre, deren Ethik überall sich geltend macht. Ohne Zweifel hatte diese Philosophenschule die meisten Anknüpfungspunkte für ein jüdisches Denken. Daneben wirkt in der Gotteslehre auch der Einfluß der Stoa und in der oft hervortretenden Lust, den Geheimnissen des Naturlaufs durch aufmerksame Beobachtung der Zahlenverhältnisse beizukommen, der Einfluß des Pythagoreismus mit.

Wesentlich anderer Art als die beiden Commentarwerke Philos ist sein Werk über die jüdische Gesetzgebung. Dasselbe zerfällt in zwei Hälften und eine Einleitung. Diese Einleitung bildet eine Schrift über die Weltschöpfung nach Mose. Denn die Voransstellung der Schöpfungsgeschichte vor die Gesetzgebung wird als ein Zeichen der Weisheit des Mose gepriesen, da Welt und Sittengesetz zusammenpassen müssen und der wahrhaft sittliche Mensch auch der wahre Weltbürger sein muß, weil er den Willen der Natur erfüllt, dergemäß auch die ganze Welt verwaltet wird. Mose erkannte nun auch nach Philo richtig im Weltlaufe ein handelndes Element (die Weltvernunft) und ein leidendes (den Weltstoff) und bezeichnet jenes, da es übersinnlich ist, mit Recht als ewig, dieses, da es stetem Wechsel unterliegt, als geschaffen. Hier sieht man, wie der jüdische Schöpfungsgedanke durch Herbeiziehung aristotelischer (Weltvernunft — Weltstoff), platonischer (Übersinnliches — Sinnliches), heraklitischer (— alles Sinnliche ist in Entstehen und Wechsel niemals dasselbe) Gedanken zur Darstellung gebracht werden soll. Doch ist hervorzuheben, daß Philo es betont, nur durch den Gedanken der Schöpfung könne der Vorsehungsglaube begründet werden. Damit ist nemlich der religiöse Grund des Schöpfungsglaubens richtig aufgewiesen. Das Sechstagewerk soll die Ordnung in der Schöpfung kundthun; Ordnung bedarf der Zahl; die Zahl sechs ist aber besonders merkwürdig, wie in pythagoreisierender Weise weitläufig gezeigt wird. Diese Welt entwarf nun Gott, wie jeder Baumeister sein Bauwerk zuerst in seinem Sinne (Logos); erst nach dieser Welt der Ideen hat er die wirkliche Welt gebildet. Hier wirkt also wieder deutlich genug Plato ein. Ebenso verhält es sich mit der Erklärung Philos, daß der Weltplan Gottes nicht seiner unendlichen Größe, sondern der Bildsamkeit des Stoffes angepaßt sei, wobei also der Weltstoff als Schranke Gottes erscheint. Daß nun schon vor der eigentlichen Weltschöpfung eine Welt der Ideen als Gedanke (Logos) des weltschaffenden Gottes vorhanden gewesen sei, ist nach Philo nicht etwa sein

eigenes Dogma, sondern das Dogma des Mose. Denn der Genesis zufolge ist der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen. Der Mensch ist aber nur ein Teil der Welt; ein eigentliches Abbild Gottes kann nur die ganze Welt sein: — man beachte die eigentümlich griechische Auffassungsweise, von einer eigentlichen Beweiskraft ist ja gar nicht zu reden. Die Einzelausführungen zur Schöpfungsgeschichte können wir großenteils übergehen. Die Schwierigkeit, daß zuerst Gras und Kraut wächst und hernach die Sonne geschaffen wird, weiß Philo geschickt zum Lobe der göttlichen Weisheit zu wenden: die Menschen sollten nicht die Gestirne als letzte Ursache des Wachstums der Pflanzen betrachten. Außerdem schiebt Philo wieder einen langen Excurs über die Wunderbarkeit der Vierzahl ein. Aus der Betrachtung des gestirnten Himmels und der regelmäßigen Bahnen der Sterne leitet Philo die Beschäftigung der Menschen mit Philosophie ab, dem vollkommensten Gute, das in das Leben der Menschen gekommen ist. Sogar die Kenntnis der Zahl hätten die Menschen aus dem Wechsel der Tage und Monate gelernt. In diesem ganzen Abschnitte ist also offenbar Pythagoras der maßgebende Philosoph. Die beseelten Wesen unterscheiden sich durch die fünf Sinne von den leblosen. Die Erklärung der Reihenfolge: „Fische, Vögel, Landtiere, Mensch" führt Philo auch zur Besprechung der Entstehung des einzelnen Menschen. Bei der Entstehung der Seelenkräfte wird hervorgehoben, daß vegetative und empfindende Seele zugleich mit dem Körper sich bilde, während die Verstandeskraft als göttlich und ewig von außen hereinkomme. Hier steht Philo auf den Schultern des Aristoteles. Die Gottebenbildlichkeit des Menschen zeigt sich nicht an des Menschen Gestalt, da Gott nicht menschlich gestaltet ist, sondern an des Menschen Einsicht, durch die er gleich Gott die ganze Welt durchdringt. Gott sprach: lasset uns Menschen machen: denn der Mensch ist für Gutes und Böses gleich empfänglich. Die Empfänglichkeit für das Böse rührt aber nicht von Gott her; von wem sie stammt, wird nicht gesagt. Der Mensch wird zuletzt geschaffen, damit alles für ihn bereit sei; er sollte wissen, daß er alles in Fülle habe, wenn er Gott gehorche; er ist das Letzte, wie der Himmel das Erste der geschaffenen Welt: denn er ist ein Bild des Himmels im Kleinen; er tritt als der Herr der Schöpfung zuletzt auf, wie der Wagenlenker hinter den Pferden steht, die er lenkt. Die Heiligung des siebenten Tages giebt Philo Gelegenheit in 14 Capiteln die Merkwürdigkeiten der Siebenzahl zu erörtern. Damit könnte nun die Darstellung der mosaischen Schöpfungsgeschichte erledigt scheinen; aber seinem Zwecke gemäß geht Philo im Anschlusse an Gen. 2 und 3 namentlich noch der Lehre vom Menschen nach. Er unterscheidet auch hier zwischen dem nach Gottes Ebenbilde geschaffenen unkörperlichen, geschlechtslosen, unvergänglichen Idealmenschen und dem aus Erdstoffe gebildeten, mit Gottes Geist begabten Urmenschen, der dem Körper nach sterblich, dem Geiste nach unsterblich ist. Auch dieser Urmensch war in seiner Art nach Körper und Geist vollkommen. Aus reinem und bestem Stoffe war sein Körper in schönstem Ebenmaße gebildet zu einem heiligen Tempel des Herr-

lichsten Gottesbildes, der vernünftigen Seele, und diese selber war ganz nach Gottes Gedanken, also vollkommen gebildet. Die späteren Geschlechter gleichen dem Urmenschen nur wie dem Originale die Copie. Er war ein Weltbürger, der sich überall im Vaterlande wußte, im Verkehre mit heiligen Engeln und Gestirnen das Naturgesetz übte zu des Vaters Wohlgefallen, der seine Herrschaft über die Geschöpfe auch durch die Namengebung bewies. Dieser glückliche Zustand endigte nach Philo durch das Weib und die Liebe zu ihr. Denn die körperliche Lust ist der Anfang der Ungerechtigkeiten und Ungesetzlichkeiten. Ähnlich wie im Genesiscommentare deutet Philo auch hier das Paradies und seine Bäume, die Schlange ist ihm die Lust, die zur Erde herabzieht und von Irdischem nährt. Sehr fein führt er aus, wie das Weib (die Empfindung) den Mann (den Verstand) verführt; denn ohne Sinnesempfindung könnte die Lust nicht auf die Seele wirken. Mit dieser Auffassung der Sünde hängt nun zusammen, daß Philo die Sündenstrafe allerdings echt biblisch in den Schmerzen der Geburt, der Erziehung, in der Abhängigkeit des Weibes vom Manne, in der mühevollen Sorge des Mannes um den Unterhalt seiner Familie erkennen kann. Philo hebt auch hervor, daß Gott, der seiner Natur nach gütig ist, den Menschen nicht habe vernichten wollen, aber den Erwerb seines Unterhaltes mühevoll gemacht habe, damit er nicht in Trägheit und Übersättigung seiner vergesse. Zum Schlusse zieht Philo aus seiner ganzen Darstellung der mosaischen Schöpfungsgeschichte fünf wichtige Lehren: 1) es ist ein Gott, 2) Gott ist einer, 3) die Welt ist geworden, 4) die gewordene Welt ist eins, 5) Gott sorgt für die Welt.

Man darf hier die besondere Beziehung Gottes zu Israel nicht als übergangen bezeichnen, da die Schöpfungsgeschichte zu ihrer Betonung keinen Anlaß gab; bedenklich ist immerhin, daß Philo von dem, der diese fünf Sätze im Auge behält, schließlich sagt: er wird ein seliges und glückliches Leben leben, das durch die Dogmen der Frömmigkeit und Göttlichkeit bestimmt ist.

Die Bedeutung dieser Schrift Philos läßt sich ermessen, wenn man einmal ihre durchgehende Abhängigkeit von der griechischen Philosophie in Erwägung zieht und andrerseits bedenkt, daß diese Auffassung der Schöpfungsgeschichte für die großen christlichen Theologen der vier ersten Jahrhunderte unserer Zeitrechnung und damit für die ganze Kirchengeschichte durchaus maßgebend geblieben ist. Die Ideenwelt Philos ist zum christlichen Himmel geworden; der sie umschließende Gedanke Gottes ist das ewige Wort, das im Erlöser Fleisch ward; der Auffassung von der Sündhaftigkeit aller Lust, vor allem von der Sündhaftigkeit des ehelichen Lebens entspricht die katholische Hochschätzung des Mönchtums, der Ehelosigkeit, überhaupt der Weltflucht; damit hängt die Überschätzung des contemplativen Lebens nahe zusammen, der die Philosophie das höchste Gut ist. Es ließe sich unschwer durch eine Vergleichung dieser Schrift auch nur mit den vorher besprochenen zeigen, daß Philo selbst zeitweise gesundere Anschauungen grade bezüglich des Sinnenlebens der Menschen

gehabt hat. Aber das Heidentum freute sich auch als jüdisches Proselytentum oder als Heidenchristentum an dem Fleische von seinem Fleische.

An diese Schrift über die mosaische Schöpfungslehre schließen sich zunächst die Biographien Abrahams und Josephs an. Ihre Bedeutung in einer Schrift über die jüdische Gesetzgebung weist Philo selbst nach. Diese Männer sind Typen echter Frömmigkeit. Die gegebenen Gesetze sind nur Erinnerungen an das Leben der Alten, die Thaten und Worte derselben wiedergebend. Solcher Typen sind zunächst zweimal drei, einmal Enos, Henoch und Noah, dann Abraham, Isaak und Jakob. Von den ersten drei ist Enos ein Typus der Hoffnung; er hoffte auf Gott und deshalb beginnt mit ihm eine Zählung der Menschen. Henoch ist Sinnbild der Umkehr, weil ihn Gott hinwegnahm (aus der Sünde in die Tugend). Wenn er nicht mehr gesehen ward, so hat das übrigens seinen Grund auch darin, weil der Weise das Geräusch des Marktes, Theaters, Gerichtssaales, überhaupt der Öffentlichkeit vermeidet, nicht aus Menschenhaß, sondern aus Scheu vor dem Bösen und sich am liebsten mit guten Büchern aus der Stadt in die Einsamkeit einer Feldwohnung zurückzieht. Hier haben wir also gradezu eine Anweisung zum Einsiedlerleben bezw. Mönchtum. Weniger merkwürdig ist Philos Ausführung über den gerechten Noah.

Abrahams Auswanderung aus dem Vaterlande Chaldäa ist seine Erkenntnis des wahren Gottes nach vorherigem chaldäischen Sterndienste. Wie das Verlangen des ägyptischen Königs nach Sara durch allerhand leibliche Krankheit des Pharao gestraft wird, so wird das Verlangen des Sünders nach der Tugend eine Quelle von Seelenqualen: denn wo in einer Seele Bosheit und Tugend zusammenkommen, da sind unausgleichliche und unversöhnliche Unruhen und Kämpfe. Die bekannte Bewirtung der drei Gäste durch Abraham hat tiefen Sinn: wenn die Seele wie am Mittage von Gott umstrahlt wird und ganz von seinem übersinnlichen Lichte erfüllt wird, dann hat sie eine dreifache Anschauung ihres einen Gegenstandes: der Seiende erscheint nemlich auch als Wohlthäter und als Herr. Die breite Ausführung dieses Gedankens ist ein merkwürdiges Vorspiel der späteren kirchlichen Trinitätslehre.

Die eine von den fünf Städten, die bei Sodoms Untergang erhalten bleibt, ist der Gesichtssinn, der den Menschen durch das Anschauen des Himmels zur Philosophie anregt, während die vier andern Sinne ihn „dem Fleische und den fleischlichen Leidenschaften knechten".

Die Opferung Isaaks bedeutet, daß der Weise die Freude pflichtmäßig Gott darbringt, dem sie allein gebührt; „aber der Vater läßt darum doch nicht das Menschengeschlecht im Leid versinken, sondern mischt ihm auch Glück zu; ja er wollte, daß die Seele des Weisen sich die größere Zeit des Lebens an dem Anblicke der Welt erfreue". Ausdrücklich abgelehnt wird der heidnische Gedanke vom Neide Gottes. Die Trennung Abrahams von Lot ist die Trennung des Weisen vom irdischen Sinne; Abrahams Kampf gegen fünf vier andern unterworfene Könige ist der Kampf des Weisen gegen die fünf Sinne, die den vier Leidenschaften (Lust, Begierde, Furcht, Kummer) dienen.

Es darf jedoch nicht verschwiegen werden, daß Philo auch den Wortsinn aller dieser Erzählungen zur Geltung kommen läßt. Besonders rühmt er Abrahams weise Mäßigung im Schmerze bei Saras Tode: er war von der Weisheit gelehrt, den Tod nicht für ein Erlöschen der Welt zu halten, sondern für ihre Scheidung und Trennung vom Körper, da sie zu ihrem Ursprunge, Gott, zurückkehrt. Das Höchste, was aber Philo dem Abraham nachrühmt, ist sein Gottvertrauen. In breiter Ausführung zeigt Philo das Unzureichende aller weltlichen Hilfsmittel; er nennt das Gottvertrauen die Königin der Tugenden und sagt von ihm: „Das einzige untrügliche und sichere Gut ist das Gottvertrauen, ein Trost des Lebens, eine Fülle edler Hoffnungen, eine Trennung vom Bösen, eine Quelle des Guten, ein Abschütteln des Leides, ein Kennzeichen der Frömmigkeit, ein Loos der Seligkeit, eine allseitige Besserung der Seele, die dem Urgrunde anhängt, der alles vermag, aber das Beste will.“

Die an dieses Leben Abrahams sich anschließenden Leben des Isaak und Jakob sind verloren. Hat Philo in ihnen die Muster eines nach Gottes Gesetze verlaufenden Lebens allseitig vorgeführt, so zeigt er an dem Leben des Joseph das Muster eines Politikers. Politik ist aber nur ein Zusatz zum gottgefälligen Leben, wie auch die besonderen Gesetze nur Zusätze zum Gottesgesetze sind: das bedeutet schon der Name Joseph (= Zusatz). Josephs bunter Rock weist auf die Vielseitigkeit des Politikers hin, der leicht vom wilden Tiere des Ehrgeizes zerrissen, an die vielköpfige Menge verkauft wird. Das Leben als Hirte und Hausverwalter des Potiphar bereitet Joseph zu seinem politischen Berufe vor, dem auch seine Enthaltsamkeit dienlich ist. Potiphar ist das Volk, dem der Politiker dienen muß, Potiphars Frau ist des Volkes Wohlgefallen, nach dem er nicht fragen darf. Aus dem Gefängnisse macht er eine Besserungsanstalt, indem er die Gefangenen mit Worten und Dogmen der Philosophie, vor allem mit dem Vorbilde seiner Thaten zurechtweist. Wie Joseph muß jeder Weise ein Traumdeuter sein, der den Traum dieses Lebens versteht. Die ganze weitere Geschichte wird im Wesentlichen einfach nach der Bibel erzählt. Betont wird, daß Joseph die jüdischen Besonderheiten bei der Mahlzeit seiner Brüder beobachten ließ, daß er dieses Festmahl einfach gestaltete, um nicht in der Zeit der Hungersnot üppig zu scheinen, daß er sich selbst nicht mit dem anvertrauten Gelde des Königs bereicherte. Die allegorische Schriftauslegung tritt hier also vollständig zurück.

Erst nach allen diesen einleitenden Traktaten kommt Philo zum eigentlichen Gegenstande seiner Darstellung, dem Gesetze des Mose. Hier behandelt er zunächst den Dekalog, nach dessen Geboten er dann die Einzelgesetzgebung in Kategorien einteilt. Einen breiten Raum nehmen hier gewisse Vorfragen ein, warum das Gesetz in der Wüste gegeben sei, was für mancherlei Vorzüge die Zehnzahl hat, wie der unkörperliche Gott reden konnte, warum Gebot und Verbot an einen gerichtet sind. Dann werden die Gebote, den zwei Tafeln entsprechend, in zweimal fünf geschieden, so daß das Gebot der Elternliebe

das letzte der ersten Tafel ist. Bei Erklärung des ersten Gebotes wird die Nichtigkeit des Götzendienstes kundgethan. Im Hinblick auf die zeitliche Entstehung alles Sichtbaren wird gesagt: Entstehung ist aber Anfang des Untergangs, auch wenn durch Fürsorge des Schöpfers unsterbliches Leben verliehen wird, und es war einst eine Zeit, da es nicht war. Als Gott aber zu bezeichnen einen, der vordem nicht war und seit bestimmter Zeit geworden ist und nicht von Ewigkeit herstammt, ist nicht recht. Es ist allgemein bekannt, wie diese Gedanken grade in solcher Formulierung im vierten christlichen Jahrhundert dem Christentum des Athanasius zum Siege verholfen haben. Bei der Erklärung des dritten Gebotes, das den Mißbrauch des Gottesnamens betrifft, sagt Philo: „Am schönsten, nützlichsten und der vernünftigen Natur entsprechend ist es, nicht zu schwören, wenn sie in jedem so die Wahrheit zu sagen gelehrt wäre, daß man die Worte für Eidschwüre halten dürfte.“ Der Sabbat soll der Naturbetrachtung und Selbstprüfung gewidmet sein. Natürlich kann Philo nicht ohne Lobeserhebungen an der Siebenzahl vorübergehen. Inbetreff der Elternliebe sollen die Menschen die Störche nachahmen, die ihre Alten versorgten. Hier steht auch der um neutestamentlicher Parallelen willen merkwürdige Satz: Es ist unmöglich, daß fromm gedient werde dem Unsichtbaren von Menschen, die gegen die Sichtbaren und Nahestehenden unfromm sind. Bei dem Verbote des Diebstahls redet Philo auch gegen die herrschsüchtigen Naturen, die unter dem Namen des Amtes oder der Feldherrnwürde in Wahrheit ihre Räuberei verstecken. Schon zu Anfang dieses Traktates sagte Philo, daß der Dekalog unmittelbar von Gott stamme, die Einzelgesetzgebung dagegen durch Mose gegeben sei. Dies wiederholt er zum Schlusse und fügt noch hinzu, daß Gott als Quelle des Guten keine Strafbestimmungen an die von ihm verkündigten Gesetze geheftet habe. Der Besprechung der Einzelgesetzgebung schickt Philo einen kurzen Aufsatz über die Beschneidung voraus, in welchem er eine Reihe von Gründen für dieselbe gutheißt, die er vorgefunden hat und der er noch seine eigenen Gründe anschließt. Rücksichten der Gesundheit, der Reinlichkeit, dann der Leistungsfähigkeit des betreffenden Organs, endlich mehr symbolische Gründe empfehlen ihm diese auch bei den Ägyptern herkömmliche Einrichtung.

Dann geht er über zu den Gesetzen, welche die Alleinherrschaft Gottes schützen sollen. Beim Verbote des Sterndienstes weist er nach, daß in der Welt eine höchste Vernunft walten müsse, wie im einzelnen Menschen die Vernunft über allen Geistes- und Körperkräften stehe. Das ist also stoische Philosophie. Beim Verbot goldener und silberner Götzen redet er auch gegen die Habsucht. Doch schildert er weiterhin die mancherlei Versuchungen zum Abfalle, die für einen Juden in der damaligen heidnischen Plastik, Malerei und Poesie vorhanden waren. Er erörtert deshalb die beiden Fragen, ob Gott sei (Antwort: ja; denn das Kunstwerk der Welt bedarf eines Künstlers, der es geschaffen) und was Gott in seinem Wesen sei. Die Beantwortung dieser Frage ist für Philo überaus charakteristisch. Gott ist zwar unerkennbar,

aber es ist die schönste Aufgabe, seine Erkenntnis zu suchen. Das wird in einem Gespräche Gottes mit Mose dargethan, woraus auch hervorgeht, daß nicht einmal das Wesen der Ideenwelt dem Menschen faßbar ist. Hier steht Philo also wieder auf den Schultern Platos. Da ist denn auch der Ort, von jüdischer Toleranz zu reden. Sie zeigt sich in der Gleichstellung der Proselyten mit geborenen Juden und in dem Verbote, die Götter anderer Völker zu lästern, damit nicht von ihnen Israels Gott gelästert werde. Dagegen mit dem abgefallen Juden ist kein Erbarmen, sondern er darf von jedem allerorts getötet werden. Philo erzählt mit Schaudern, daß geborene Juden sich den Stempel des Götzendienstes in das eigene Fleisch einbrennen ließen. Darum habe Mose alles verboten, was zum Abfalle führen könnte, namentlich Zauberei, und an Stelle derselben das Auftreten gotterfüllter Propheten verheißen.

Bei der Zusammenstellung dieser Gesetze hatte Philo den Gesichtspunkt des ersten und zweiten Gebotes vor Augen. Ihm ordnet er nun auch die ganze Gesetzgebung über den Tempeldienst unter. Dabei ist in der Hauptsache vorauszusetzen, daß er sich hier, wie überhaupt, außer an das Schriftwort auch an die wirklich geltende Übung — man nannte das in Palästina die Halacha — gehalten hat. Indem wir also Philos Besprechung der Gesetze vorführen, geben wir gleichzeitig ein wenigstens im Wesentlichen richtiges Bild des jüdischen Volkslebens. Ergänzungen wird der weitere Verlauf der Darstellung bringen.

Der eigentliche Tempel Gottes ist nach Philo die Welt, um der Menschen willen ist aber auch ein irdischer Tempel nötig, der aber nur einer sein darf, wie Gott nur einer ist. Dahin strömen dann von allen Enden der Erde tausende zusammen. An die Beschreibung des Tempels reiht sich eine Erklärung darüber, weshalb kein heiliger Hain bei dem Tempel ist. Dann belehrt Philo seine Leser über die Einkünfte des Tempels, vor allem die Halbsekelsteuer, die vom 20. Jahre ab von jedem Israeliten entrichtet wurde und ein Lösegeld hieß. Fast jede Stadt habe deshalb ein Schatzhaus heiliger Gelder, die zu bestimmter Zeit durch Heiligtumsgesandtschaften nach Jerusalem gebracht würden. Priesterdienst darf nur der Stamm Levi versehen; die leibliche Untadelhaftigkeit des Priesters muß ein Sinnbild seiner geistigen Vollkommenheit sein. Das Gewand des Priesters ist ein mit Gürtel zusammengefaßtes leinenes Hemd. (Die kurzen Beinkleider erwähnt Philo hier nicht.) Sehr weitläufig beschreibt Philo das Prachtgewand des Hohenpriesters, mit welchem er immer, außer wenn er am Versöhnungstage in das Allerheiligste ging, seines Amtes wartete und in welchem der Philosoph ein Sinnbild der ganzen Welt zu erblicken glaubte. Ein dunkelfarbiges, bis zum Boden reichendes Gewand war mit einem panzerartigen Gewebe überdeckt; auf den Schultern erglänzte je ein Smaragd, auf der Brust waren vier Reihen mit je drei Edelsteinen, also im Ganzen zwölf nach der Zahl der Stämme Israels; Philo deutet die Zahl auf die Zeichen des Tierkreises. Darüber hing wieder ein doppeltes Gewebe, die Urim und Tummim. Unten an dem Gewande waren Granat-

äpfel und Blumen eingewoben; auch kleine Glocken waren hier angebracht. Seine Deutung des hohenpriesterlichen Gewandes auf die Welt führt den Philo zu merkwürdigen Betrachtungen. Der Hohepriester müsse sein Leben der Natur des Weltalls würdig führen: ein rein stoischer Gedanke; in der Person des Hohenpriesters opfere die ganze Welt: denn es geziemt durchaus dem, welcher dem Vater der Welt Gottesdienst leistet, daß er auch den Sohn zur Verehrung des Vaters führt.

Philo nennt hier also die Welt, ganz entsprechend seiner sonstigen Ausdrucksweise, Gottes Sohn; man kann daraus erkennen, wie weit er sich vom altjüdischen Glauben losgemacht hat.

Endlich opfert der jüdische Hohepriester als wahrer Weltbürger für die ganze Welt (auch für Erde, Wasser, Luft und Feuer).

Der Priester darf im Dienste Wein und berauschendes Getränke nicht trinken. Philo verwirft hier überhaupt den Genuß des Weines, der den Körper lähme, die Sinne betäube, vergeßlich und unverständig mache.

Zur Ehe darf der Hohepriester nur eine Jungfrau aus priesterlichem Geschlechte, der gewöhnliche Priester auch eine Witwe, aber keine Geschiedene führen; auch darf die Frau des gemeinen Priesters aus nichtpriesterlichem Geschlechte sein. Das Vorleben aller Priesterfrauen muß tadellos sein. Philo sucht die Gründe für diese Bestimmungen eingehend auf.

Nur durch den Tod der nächsten Anverwandten (Eltern, Kinder, Geschwister) dürfen sich die Priester verunreinigen lassen; der Hohepriester darf nicht einmal in diesem Falle trauern, weil er keinen Stellvertreter hat. Indem er sich so von irdischen Beziehungen loslöst, steht er auf der Grenze göttlicher und menschlicher Natur, damit durch einen gewissen Mittler die Menschen Gott versöhnen, Gott aber seine Gnadengaben den Menschen mittelst eines Dieners gewähre und darreiche.

Die Bedeutsamkeit dieses Satzes für die spätere christliche Dogmenbildung ist unverkennbar.

Die priesterlichen Erstlinge bezieht auch der zeitweise dienstuntaugliche Priester fort; sie dürfen aber keinem Hausgenossen noch Taglöhner von dem Priester weitergegeben werden: das wäre eine Entweihung; dagegen darf der Sklave des Priesters von ihnen essen, da sie ihm doch nicht wohl entzogen werden können. Eine menschenfreundliche Bestimmung ist, daß eine verwitwete oder geschiedene kinderlose Priesterstochter an den Erstlingen im Vaterhause teilhaben darf.

Die Priester haben nemlich kein Stammland, sondern beziehen ihre Einkünfte aus den heiligen Gaben, die sie mit Gott teilen und durch die es ihnen möglich ist, ganz ihrem heiligen Berufe zu leben. Von jeder Art Backwerk erhalten sie Erstlinge, dadurch wird das Volk immer wieder an Gott erinnert. Ebenso erhalten sie Erstlinge von jedem andern Besitze, Wein, Weizen, Gerste, Öl, Obst, auch die männliche Erstgeburt von Rindern, Schafen und Ziegen; für die Erstgeburt anderer Nutztiere — Pferde, Esel, Kameele — wird ein

vollwertiges Lösegeld erstattet, da sie zum Opfer nicht taugen. Auch für die menschliche Erstgeburt (den ersten Knaben) zahlt man ein Lösegeld, das aber mit Rücksicht auf die Armen sehr gering bemessen ist. So erhalten die Priester gleich Königen einen von allen gerne gezahlten Tribut. Bei allen Opfermahlen erhielten ferner die Priester die rechte Keule und das Fettteil der Brust, von allem zu Hause Geschlachteten einen Vorderfuß, Kinnbacken und Magen; von den Opfertieren, die vollständig verbrannt werden mußten, die Haut. All diese Gaben werden zuerst in das Heiligtum gebracht und von da den Priestern gegeben; denn Gott empfängt diese Gaben und läßt sie seinen Priestern zuteil werden. Die priesterlichen Unterbeamten (die Leviten) erhalten den Zehnten, dürfen ihn aber nicht genießen, ehe sie von diesem Zehnten des Volkes wieder den Priestern ihren Zehnten entrichtet haben. Ihnen sind auch 48 Städte mit zugehörigem Gebiete überwiesen; 6 von denselben haben Asylrecht für solche, die sich ohne vorhergehende Absicht eines Totschlages schuldig gemacht haben. Ihnen wurde jedesmal nach dem Tode eines Hohenpriesters Amnestie erteilt.

An die Bestimmungen über die Priester reiht Philo die über die Opfer an. Opfertiere sind von Geflügel nur Tauben und Turteltauben, von Landtieren Rinder, Schafe und Ziegen. Alle Opfertiere müssen fehlerlos sein; die angesehensten Priester untersuchen sie deshalb. Die Opfer zerfallen in öffentliche und private. Öffentlich werden teils täglich, teils an den Neumonden, Monatsfesten, Festtagen und an den drei hohen Festen verschiedene Opfer dargebracht. Das tägliche öffentliche Opfer besteht in der Darbringung zweier Lämmer, deren eines morgens, deren anderes nachmittags verbrannt wurde. Außerdem wurde täglich zweimal bei Sonnenaufgang und Sonnenuntergang vor dem Morgenopfer und nach dem Nachmittagsopfer im Tempelgebäude Räucherwerk dargebracht. An den Sabbaten wurde das tägliche Opfer verdoppelt; auch wurden an ihnen frische Schaubrote auf einem besonderen Tische im Vorderraume des Tempels aufgelegt, immer zwölf an Zahl. Neben ihnen lag auch Weihrauch und Salz. Die tiefsinnige Erklärung, welche Philo dieser Einrichtung zuteil werden läßt, übergehen wir, da sie die Sache doch nicht aufhellt.

Die Opfer zerfallen in drei Arten, Vollopfer, Dankopfer, Sündopfer. Die ersteren dienen lediglich der Ehre Gottes, die beiden andern haben Beziehung zum Menschen, der entweder für das Gute dankt oder um Abwendung des Bösen bittet. Zum Vollopfer nimmt man ein männliches Tier; ihm legt der Darbringende die Hände auf, dann wird es getötet, mit dem Blute wird der Altar von allen Seiten besprengt; dann wird das Tier zerlegt, Magen und Füße werden gewaschen und alles auf dem Altare verbrannt. Nur die Haut erhält der Priester. Zum Dankopfer kann ein männliches oder weibliches Tier genommen werden, von dem jedoch nur Fett, Leberlappen und Nieren verbrannt werden, alles übrige fällt dem Priester zu, der es aber innerhalb zweier Tage verbrauchen muß. Das mit dem Dankopfer sonst

nahe verwandte Lobopfer muß sogar an demselben Tage verbraucht werden. Das Sündopfer ist nach dem Range des Darbringers verschieden. Für Hohepriester und Volk wird ein (männliches) Kalb, für einen Beamten ein Bock, für einen Privatmann eine Ziege geschlachtet. Bei dem Opfer für Hohepriester und Volk wird von dem Blute des jungen Ochsen siebenmal gegen den inneren Vorhang des Tempels gesprengt; es werden die vier Ecken des Brandopferaltars damit gestrichen und das übrige am Fuße dieses Altars ausgegossen. Auf dem Altare werden nur bei einem Dankopfer Fett, Leberlappen und Nieren verbrannt, alles übrige wird an einem andern reinen Orte den Flammen übergeben. Bei dem Opfer für Beamte und Privatleute erhalten die Priester das, was nicht auf den Altar kommt; aber sie müssen es im Tempel verzehren und dürfen ihren Frauen nichts davon geben. Bei unwissentlichen Vergehungen gegen das Heilige oder bei wissentlichen gegen Menschen muß ein Widder dargebracht werden, nachdem zuvor die Schuld nicht bloß wieder gut gemacht, sondern noch ein Fünftel des dem Geschädigten entzogenen Gutes als Schadenersatz gegeben wurde. Alle die Opferarten sind bei dem sogenannten großen Gelübde vereinigt. Es ist das eine Selbstdarbringung. Als solche erscheint es, da der Gelobende sich des Weines und starken Getränkes enthalten muß, sein Haupt nicht scheeren darf, seinen Körper rein und unbefleckt zu erhalten hat. Nach Ablauf der bestimmten Zeit wird dann ein Lamm als Vollopfer, ein Schaf als Sündopfer, ein Widder als Dankopfer geschlachtet. Zum Schlusse wirft der Gelobende sein eigenes Haar in die Flammen.

Endlich erwähnt Philo noch das tägliche Opfer für die Priesterschaft, das in einem in Öl gebackenen Kuchen aus einem Zehntel Epha Weizenmehl bestand, dessen eine Hälfte morgens, dessen andere abends dargebracht wurde.

Philo schließt hieran die Bestimmungen über die Opfernden. Dieselben müssen körperlich rein sein; zu diesem Zwecke müssen sie sich sieben Tage lang außerhalb der heiligen Vorhöfe aufhalten und am dritten und siebenten zweimal besprengt werden, nachher baden; dann treten sie zu der Opferhandlung ein. Die geistige Reinheit findet Philo in der Tadellosigkeit des Opfertiers angedeutet. Zur Besprengung dient Wasser, in das heilige Asche geworfen wurde: denn der Mensch ist nur würdig Gott zu nahen, wenn er weiß, daß er selbst Erde und Wasser ist. Diese Asche wird gewonnen durch die Verbrennung einer tadellosen jungen roten Kuh, deren Blut von dem Hohenpriester vor dem Tempel ausgegossen wird. Den Vorzug der inneren Reinheit vor der durch das Gesetz weit mehr betonten äußeren findet Philo ferner angedeutet in dem größeren Werte des goldenen Räucheraltars im Heiligtum vor dem steinernen Brandopferaltare vor demselben, weiter in dem Gebote, das Feuer auf dem Altare, d. h. der Dank in dem Herzen dürfe nicht verlöschen, dann in der Bestimmung, bei jedem Opfer müsse Salz d. h. Standhaftigkeit sein, dagegen dürfe Honig, der dem Wohlleben dient, und Sauerteig, der aufgeblasen macht, nicht geopfert werden; endlich in dem nächtlichen Brennen der Lichter des heiligen Leuchters, durch das die ununterbrochene Fortdauer

der Dankbarkeit bezeichnet sei. So ist denn vor allem Liebe zu Gott, Furcht vor Gott, Gehorsam gegen Gott gefordert. Das ist mit der Forderung der Beschneidung harter Herzen gemeint. Gott nimmt sich auch der Proselyten, der Witwen und Waisen an. Dagegen ist ein falscher Prophet als öffentlicher Feind zu bestrafen, desgleichen sind alle geheimen Weihen verboten; denn das Gute braucht das Licht nicht zu scheuen; ebenso dürfen keine Mannweiber, keinerlei Verschnittene, keine Dirnen und keine Kinder von Dirnen in der Gemeinde sein. Philo weiß auch diese auf die Reinheit der Gemeinde berechneten Bestimmungen als Sinnbilder rein sittlicher Verhältnisse zu begreifen. Das Verbot, den Sold einer Dirne in das Heiligtum zu bringen, giebt ihm sogar Gelegenheit, die berühmte Parabel von Herkules am Scheidewege vollständig wiederzugeben: nur hat der Verstand die Rolle des Herkules übernommen.

Damit hat Philo die Besprechung der zum ersten und zweiten Gebote gehörigen Stücke beendigt. Zum dritten Gebote (Mißbrauch des Namens Gottes) bringt er nur wenig Einzelvorschriften, giebt aber dafür nochmals eine ausführliche Erklärung. Jungfrauen und Frauen ist der Eid verboten, Philo widerrät ihn auch den Witwen. Auf einen Unterschied der Übung kommt er bei der Besprechung der Strafen der Eidbrüchigen zu reden, sofern die Strengeren den Tod, die Milderen Schläge für den Meineid bestimmten.

Endlich kommt Philo hier auf die Einzelgelübde zu reden (über das große hat er bei den Opfergesetzen gesprochen). Gegenstände des Gelübdes können Menschen, Tiere, leblose Dinge sein. Opfertiere werden dargebracht, alles andere in Geld abgelöst. Bis zum 5. Jahr zahlt man für den Knaben 20, für das Mädchen 12; bis zum 20. Jahr für jenen 80, für dieses 40; vom 20.—60. Jahr für den Mann 200, für die Frau 120; vom 60. Jahre an für jenen 60, für diese 40 Drachmen; die Drachme etwa zu 65—66 Pfg. deutscher Währung. Die Differenz bewegt sich also zwischen 7 Mk. 86 Pfg. für ein unmündiges Mädchen und 132 Mk. für einen kräftigen Mann.

Unter der Kategorie des vierten Gebotes (Sabbatheiligung) bespricht Philo nicht sonderlich eingehend die Bestimmungen über die Festtage. Zunächst ist jeder Tag ein Festtag, wenn man dem Herrn und seinem Gesetze folgt. Dann der Sabbat, der nicht der Leichtfertigkeit, sondern der Kräftesammlung und Herzensbildung gewidmet sein soll. Am Sabbat soll kein Feuer angezündet werden, damit gewisse häusliche und handwerksmäßige Beschäftigungen unterbleiben; die Diener sollen nicht arbeiten, damit die Herren sich selbst helfen lernen; auch dem Vieh soll Erholung gegönnt sein. Wie der siebente Tag, ist das siebente Jahr ausgezeichnet. In ihm soll ein allgemeiner Schuldenerlaß stattfinden. Es ist nemlich in ihm verboten, von Einheimischen Geld einzutreiben, was bei Fremden gestattet ist. Philo verwirft hier in scharfer Weise alles Zinsnehmen. Im siebenten Jahre soll auch der israelitische Sklave freigelassen werden. Philo will, daß er noch alles Nötige erhalte, um sich ein Fortkommen zu verschaffen. Dann soll auch der Acker im siebenten Jahre ungepflügt bleiben und was von selbst wächst,

soll allen gehören und niemandes Eigentum sein. Bei dieser Bestimmung ruft Philo begeistert aus: Ist es nicht recht, die Gesetze zu lieben, die solcher Milde voll sind? Endlich soll jedes fünfzigste Jahr aller veräußerte Grundbesitz dem Eigentümer zurückgegeben werden; deshalb kann Grundbesitz überhaupt nicht verkauft werden, sondern nur die Nutznießung darf für bestimmte Zeit einem andern abgetreten werden. Eine Ausnahme davon machen die Häuser in den Städten, die auch an Zugezogene dauernd verkauft werden können; die 48 Levitenstädte dagegen laufen nach der allgemeinen Regel. Über die Feier des Neumondfestes sagt Philo kaum mehr als was der Name bedeutet. Am Passah ist merkwürdig, daß im ganzen Volke ohne Priester vom Mittage bis Abend geopfert wird. Da ist jedes Haus eine Art Tempel. Beim heiligen Mahle wird gebetet und gesungen. Die Erinnerung an den Auszug aus Ägypten soll an die Loslösung der Seele vom Irdischen mahnen. Das Opfer ist am 14. Nisan, „in der Vierzehn ist zweimal Sieben enthalten". Mit dem Passah fällt zusammen das Fest der ungesäuerten Brote. Der erste Tag dieses Festes ist der fünfzehnte, der Vollmondstag, damit alles festlich hell sei. Das Fest dauert sieben Tage, deren erster und letzter heilig sind. Daß das Brot ungesäuert ist, ist ein Bild der in dieser Jahreszeit noch unfertigen Frucht. Endlich gehört zu diesem Feste die Darbringung der Erstlinge der Gerste; sie wurden in Garben zum Altare gebracht; deshalb nannte man den Tag auch das Garbenfest. Fünfzig Tage nach Passah oder, wie Philo sich ausdrückt, wenn die Eins die heilige Zahl von siebenmal sieben Tagen besiegelt, folgt das Erstlingsfest, an dem zwei gesäuerte Weizenbrote dargebracht werden, die nach der Darbringung den Priestern zuteil werden. Später fällt das Neujahr oder Posaunenfest zur Erinnerung an die Gesetzgebung, die vom Sinai her mit Posaunenschall in die Welt hinausging. Dann kommt der allgemeine Fasttag, der Sabbat der Sabbate, der vom Morgen bis Abend nur im Gebet verbracht werden darf, am 10. des ersten Monats (Tischri). Fällt Passah in die Zeit der Frühlingstagundnachtgleiche, so fällt das Laubhüttenfest in die Zeit der Herbsttagundnachtgleiche. Dabei wohnt man in Hütten, weil die Arbeit auf dem Felde vollbracht ist, und in Erinnerung an die Zeltwohnungen der Israeliten in der Wüste. Das Fest beginnt am 15. Tischri, am Vollmondstage, weil derselbe sich zur Festfeier besonders eignet. Der achte Tag des Festes ist besonders heilig, als Abschluß nicht bloß des Laubhüttenfestes, sondern der Jahresfeste überhaupt. Philo reiht hier auch noch die Besprechung der sogenannten Korbfeier an, bei der die Israeliten schaarenweise nach Jerusalem zogen, in ihren Körben die Erstlinge der Baumfrüchte, die sie dem Altare gegenüber unter Absingung eines Psalmes dem Priester einhändigten. An eine bestimmte Zeit war diese Feier nicht gebunden; man kam zu verschiedenen Zeiten je nach Ablauf der Obsternte.

Sehr kurz sind Philos Ausführungen zum fünften Gebote (Ehrfurcht gegen die Eltern). Gewalt über Leben und Tod des Kindes haben nur beide Eltern gemeinsam; Vater und Mutter sollen nächst Gott geehrt werden; vor den alten

Leuten soll man aufstehen; jeder soll seinen Vater und seine Mutter fürchten. Damit ist die erste Tafel der Gesetze besprochen. Auf alle Übertretung der Hauptgebote ist der Tod gesetzt; der Lohn der Frommen liegt in ihrer Frömmigkeit selbst; nur bei dem Gebote der Ehrfurcht gegen die Eltern ist nach Philo Tugend und Unsterblichkeit als Lohn angegeben (auf daß es dir wohlgehe und du lange lebest u. s. w.).

Als Gegenstand des sechsten Gebotes behandelt Philo nicht etwa den Mord, sondern den Ehebruch. Dabei erörtert er die Verwandtschaftsgrade, die eine Heirat ausschließen. Ein Mann darf nicht zur Ehe nehmen seine Mutter, Stiefmutter, Schwester, Halbschwester: das war wenigstens bei einigen Völkern erlaubt (bei den Persern die Mutter, bei den Ägyptern die Schwester, bei den Griechen die Halbschwester). Aber auch die Ehe mit Enkeltöchtern und Tanten, Schwiegertöchtern und Schwägerinnen, auch Stieftöchtern ist verboten. Auch darf einer nicht zwei Schwestern neben einander oder nach einander haben. Philo erkennt den Wert dieser Bestimmungen darin, daß Ehen die Familien erweitern sollen und daß mancher Anlaß zur Eifersucht dadurch genommen wird. Die Ehen mit Heiden sind um der Reinheit der israelitischen Sitte willen verboten. Eine Geschiedene darf nach Eingehung einer zweiten Ehe zum ersten Manne nicht zurückkehren; das wäre Ehebruch. Wie hier, tritt der ganze Ernst der jüdischen Auffassung auch in den weiteren einschlägigen Fragen hervor im grellen Gegensatze gegen das leichtlebige, genußsüchtige Heidentum.

Die Besprechung der Bestimmungen über den Mord (siebentes Gebot) geht von dem Gedanken der Gottebenbildlichkeit des Menschen aus, stellt das Recht der Tötung des Mörders fest, der auch am Altare keine Zuflucht finden darf, rechnet auch unter die Mörder namentlich alle Arten Giftmischer und Zaubertrankbereiter, giebt dann die besonderen Festsetzungen wegen unabsichtlichen Totschlages und Mißhandlung schwangerer Frauen an; daran reiht sich die Erörterung über das Verbot der Aussetzung Neugeborener. Die sechs levitischen Asylstädte dienen denen zur Zuflucht, die nicht im Streite und gegen ihren Willen jemanden getötet haben, bis ihnen beim Tode des Hohenpriesters Amnestie zuteil wird. Auch die Tötung eines Sklaven ist durchaus nicht erlaubt; nur wenn sie nicht beabsichtigt war, soll sie gelinder als mit dem Tode bestraft werden; über todeswürdige Verbrechen der Sklaven haben die Gerichte zu entscheiden.

Ein Stier, der einen Menschen tötet, soll gesteinigt werden, da er weder geopfert, noch vom Menschen weiterhin gebraucht werden darf; der Herr, welcher sein Tier nicht angebunden hat, so daß es den Menschen töten konnte, verliert dasselbe und muß noch eine vom Gerichte näher zu bezeichnende Strafe tragen.

Wer Erdgruben, auch Erdwohnungen nicht sorgfältig zudeckt, so daß jemand hineinstürzen und dabei sterben kann, ist strafbar.

Ein Mörder kann sich nicht für Geld oder gegen Verbannung von der

Todesstrafe loskaufen. Er soll an das Kreuz geschlagen werden, aber die Leiche muß vor Sonnenuntergang abgenommen und beerdigt werden.

Das Gesetz verbietet, daß Kinder für ihre Eltern oder Eltern für ihre Kinder getötet werden: jeder soll nur die Strafe seiner eigenen That leiden. Weitläufig erörtert Philo die Bestimmung, daß einer Frau die Hand abgeschlagen werden soll, die sich unanständig vergriffen hat. Überall verlangt das Gesetz die Bestrafung an dem Gute, an dem sich einer vergangen hat. Geldstrafe bei Eigentumsverletzung, Todesstrafe für Mord und dergleichen. Wenn einer einem Sklaven das Auge ausstößt, soll er ihn freilassen, ebenso wenn er ihm einen Zahn ausgestoßen hat: denn Auge und Zahn sind notwendige Werkzeuge zum Lebensgenusse. Darum darf ein Gläubiger seinem Schuldner auch die Mühlsteine nicht wegnehmen, damit er sich die notwendigste Nahrung bereiten kann.

Zur Einschärfung des Verbotes einen andern zu töten ist auch die Bestimmung getroffen, daß das Berühren einer Leiche verunreinigt. Ja noch mehr, alles was in ein Haus kommt, in welchem ein Toter liegt, wird dadurch unrein und muß erst durch sorgfältige Waschung wieder gereinigt werden.

Das achte Gebot handelt bei Philo vom Stehlen. Wer öffentlich und mit Gewalt stiehlt, gilt als gemeinsamer Feind; der Dieb dagegen soll das Gestohlene doppelt zurückerstatten; im Nichtzahlungsfalle wird er verkauft. Das ist wegen der Bestimmungen über das siebente Jahr keine zu harte Strafe. Einbrecher darf man vor Sonnenaufgang an Ort und Stelle des Einbruchs töten, über Tag muß man sie bei Gericht anzeigen. Für ein gestohlenes Schaf oder Rind muß mehr als das Doppelte, bei Schafen das Vierfache, bei Rindern das Fünffache erstattet werden. Sklavenjäger sollen demgemäß, wenn sie mit Israeliten handeln, unnachsichtlich mit dem Tode bestraft werden; handeln sie mit Fremden, so hat das Gericht zu entscheiden. Wenn ein Hirt fremdes Gelände abweiden läßt, soll er nur dem Besitzer den Schaden einfach vergüten, weil der Wille zu schaden hiebei nicht immer nachweisbar ist. Ebenso soll Feuerschaden, der durch Unvorsicht entstanden ist, einfach ersetzt werden. Endlich verzeichnet Philo hier die Bestimmungen über anvertrautes Gut, das abhanden gekommen ist, ohne daß eine Handschrift dafür vorliegt.

Beim neunten, gegen falsches Zeugnis gerichteten Gebote erwähnt Philo zuerst die rein ethische Bestimmung, dem Ungerechten nicht zuzustimmen, da die Zustimmung zum Unrechte der Anlaß alles falschen Zeugnisses ist. Das Gebot richte sich auch gegen Vogelschauer und Zeichendeuter, welche die Gottheit selbst fälschlich etwas bezeugen lassen. Weiter führt er das Gesetz an, daß ein Zeuge vor Gericht nicht genüge. Dann kommt er auf die Erfordernisse des Richters zu sprechen, von dem er Einsicht, Gerechtigkeit und Mut verlangt. Nach dem Gesetze soll er auf leeres Gerücht nicht achten. Dabei sagt Philo: „Auch einige der Gesetzgeber bei den Griechen scheinen es wohl angeordnet zu haben, auf Gerücht nicht zu achten: das haben sie von den heiligsten Tafeln Moses abgeschrieben.“ Also auch Philo vertritt ohne

Scheu diese uns von früheren jüdischen Hellenisten bekannte Anschauungsweise. Weiterhin soll ein Richter in keiner Weise Geschenke nehmen. Auch der gerechte Richterspruch soll nicht bezahlt werden, damit der Richter sich nicht an Geldgier gewöhne und der siegreiche Teil nicht hinterher noch geschädigt werde. Endlich soll der Richter die Sachen und nicht die Personen in das Auge fassen und bedenken, daß das Gericht Gottes Sache ist, die ihm anvertraut ist; darum ist auch in scheinbarem Widerspruche mit den sonstigen Barmherzigkeitsforderungen des Gesetzes bestimmt, im Gerichte den Armen nicht zu bemitleiden.

Das zehnte Gebot handelt von der bösen Lust, der schlimmsten aller schlimmen Leidenschaften. Wie man dieselbe zügelt, zeigt das Gesetz ausführlich an einem Beispiele, indem es über die Nahrung des Menschen genaue Bestimmungen giebt. Nichts darf genossen werden, bevor davon die Erstlinge für Opfer und Priester ausgesondert sind. Grade die fleischigste und fetteste Nahrung, wie Schweinefleisch und ungeschuppte Fische, ist verboten zur Pflege gesunder Enthaltsamkeit. Ebenso sollen wilde fleischfressende Tiere nicht verzehrt werden, weil das dem sanften Sinne der Menschen nicht geziemt. Eßbar, d. h. rein sind von vierfüßigen Tieren nach dem Gesetze nur die zweihufigen Wiederkäuer, deren zehn aufgeführt werden, „denn Mose hat sich immer der Zahlenlehre befleißigt, genau einsehend, daß sie am meisten unter dem Seienden vermag". Von Wassertieren sind nur die mit Flossen und Schuppen bewachsenen rein. Alles, was auf dem Bauche kriecht oder in die Gattung der Insekten gehört, ist unrein mit Ausnahme der springenden Tiere, z. B. der Heuschrecken. Von Vögeln dürfen nur die gegessen werden, die nicht Fleisch fressen, kein Gift aussondern und friedlich sind. Aber auch gefallene und gejagte Tiere darf man nicht essen. Philo macht hier einen Vorschlag, der gewiß allen Jagdliebhabern gefällt. Da doch auch einem frommen Manne die Jagd als Vorübung für den Krieg nützlich erscheinen könnte, so soll er die Beute seinen Hunden zur Speise überlassen, die ihm treulich geholfen haben! Verboten ist ferner der Genuß von Blut und Fett: denn im Blute ist die Seele des Tieres und das Fett verführt zum Wohlleben. Daher werden diese beiden Stücke bei jedem Opfer ganz hingegeben, das Blut ausgegossen, das Fett verbrannt. Zum Schlusse erzählt hier Philo als warnendes Beispiel, wie die Israeliten auf dem Wüstenzuge durch allzureichlichen Genuß von Wachteln, die ihnen auf ihr Murren hin der Herr zur Strafe sandte, um das Leben kamen; auch erklärt er nochmals das „Du sollst nicht begehren" durch das andere Schriftwort: „Es darf nicht jeder thun, was ihm wohlgefällt."

Damit ist die Besprechung der Einzelgesetzgebung zu Ende, soweit sie von Philo nach den Geboten des Dekalogs geordnet werden konnte. Aber Philo hatte noch bei weitem nicht alle Gesetze besprochen. Er sucht diesem Ziele näher zu kommen, indem er noch vier bestimmte Tugenden (Gerechtigkeit, Mut, Menschenfreundlichkeit, Umkehr) und dreierlei Wirkungen des Gesetzes (Belohnungen und Strafen; Flüche) als Einteilungsgrund weiterer einzelner Gesetze anschließt.

In der Abhandlung über die Gerechtigkeit verweist Philo zuerst auf seine Ausführungen zum neunten Gebote. Dann legt er das Gebot aus, das Recht ins Herz zu legen, an die Hand als Zeichen zu binden und vor Augen schweben zu lassen. Das Recht soll man lehren Verwandte und Freunde, alle Jungen, zu Hause und auf dem Wege, beim Zubetteliegen und Aufstehen. Man soll es vorn auf die Thürpfosten jedes Hauses und an die Stadtthore schreiben, auf daß es tief im Gedächtnisse der Menschen wurzle. Zu diesem Rechte und Gesetze darf nichts hinzugefügt, es darf auch nichts von ihm genommen werden: denn übertriebener Mut z. B. ist Tollkühnheit, schwacher Mut ist Feigheit. Wenn ferner geboten ist, nicht die Grenzen des Nächsten zu verrücken, die deine Vorfahren gesetzt haben, so bezieht sich das nicht bloß auf Grundstücke und Feld, sondern auch auf die Bewahrung alten Herkommens. Philo warnt hier davor, die vaterländischen Sitten nicht zu verachten, soweit ihre Überlieferung nicht aufgeschrieben ist. — Denn wer bei dem Ungeschriebenen bleibt, zeigt eine auf freiem Entschlusse ruhende Frömmigkeit und ist lobenswert. Nach dem Schema der palästinensischen Parteien müßte also Philo entschieden als Pharisäer gelten, wie denn überhaupt das hellenistische Judentum mit dem Pharisäismus viel enger verwandt ist als mit dem Sadducäertum. Die individualistische Färbung der Frömmigkeit, der Glauben an ein Fortleben des Einzelnen nach dem Tode, das Bedürfnis nach Neubildungen im Judentum, auch den Geisterglauben haben Hellenisten und Pharisäer im Gegensatze gegen die Sadducäer mit einander gemein.

Philo verwirft ferner die Bestimmung der höchsten Beamten durch das Loos; das Gesetz verlange freie, allgemeine Wahl. Dieselbe darf auf keinen Fremden, sondern nur auf einen Einheimischen fallen, derselbe muß sich sofort eine Abschrift des Gesetzes eigenhändig zu täglicher Wiederholung anfertigen, um sich nach diesem Gesetze zu richten. Einem solchen Herrscher ist langdauernde Herrschaft verheißen, was aber Philo nicht eigentlich von den Jahren seiner Regierung, sondern von seinen unsterblichen Thaten verstanden wissen will. Nach dem Vorgange des Mose, der sich auf den Rat seines Schwiegervaters Jethro Unterbeamten bestellte, muß auch der König dies thun. Er selbst aber muß als wichtigste Sorge die Sorge für Fremdlinge, Waisen und Witwen behalten; er soll ohne Hinterlist in seinem Volke wandeln und darf sich auch nicht schämen, es zu sagen, wenn er etwas nicht weiß.

Von diesen für das damalige jüdische Volk nur theoretisch interessanten Bestimmungen — es ist bemerkenswert, daß sie Philo zu einem Ausdrucke messianischer Hoffnungen nicht veranlassen — geht er über zur Forderung rechter Wagen, Maße und Gewichte, rechter Ausbezahlung des Lohnes an den Arbeiter, dann bespricht er die Gebote, einen Tauben nicht zu beschimpfen und einem Blinden keinen Stein in den Weg zu legen. Auch hier ist der maßgebende Gesichtspunkt, daß jedem sein Recht zuteil wird. Daran reiht er die Bestimmungen, verschiedenartige Tiere nicht zusammenzuspannen, auch keine Bastarde von ihnen zu züchten; verschiedenartige Gewächse nicht zusammen-

zupflanzen (wobei ihm nur das eine Beispiel der Obstbäume im Getreidefelde vorzuschweben scheint, während später vielerlei Einzelbestimmungen hier sich anknüpften); endlich kein aus verschiedenartigem Stoffe (Wolle und Flachs) gewobenes Gewand zu tragen; bei letzterer Bestimmung hebt er die geringe Haltbarkeit solcher Tuche hervor. Zuletzt giebt er gewisse Satzungen über den Krieg im Falle eines Aufstandes gegen die jüdische Obrigkeit. Z. B. sollen auch im Feindeslande keine Obstbäume gefällt werden. Er schließt mit einem Lobe der Gerechtigkeit.

Sehr wenig biblischen Anhalt hat Philos Abhandlung über den Mut. Er steht hier ganz auf dem Boden der Stoa. Von Gesetzen behandelt er das Verbot, daß Männer Frauenkleider, Frauen Männerkleider tragen; weiterhin die Bestimmung über die Entlassung der Feigen aus dem Heere. Philo erklärt die Feigheit für eine Krankheit, die dem Heere schade, also nicht in ihm zu dulden sei. Die Entlassung derer, die ein neugebautes Haus noch nicht bezogen haben, oder die erst kurz verheiratet sind, preist er als Zeichen der Menschenfreundlichkeit. Die Abhandlung schließt mit der Erzählung von der mutvollen Abwehr der Versuchung der Israeliten durch die Midianitinnen zu dem Dienste des Baal Peor.

Seine Besprechung der Tugend der Menschenfreundlichkeit beginnt mit einem Hinweise auf seine Biographie des Mose, die aber darum doch wohl nicht in das Ganze unseres Werkes gehört. Wie Mose sein Volk zu inniger Gemeinschaft führte, so hat er selbst von früher Jugend bis in das Greisenalter für jeden Einzelnen und alle Menschen gesorgt. Philo beweist diesen Satz an den letzten Thaten und Erlebnissen Moses, die er in jener Biographie übergeht. Nachdem so das Vorbild vorgeführt wurde, bespricht Philo die Einzelbestimmungen über die Nächstenliebe. Verboten ist einem Bruder auf Zinsen zu leihen; der Tagelohn soll an demselben Tage bezahlt werden; der Gläubiger darf nicht in das Haus des Schuldners mit Gewalt eindringen, um sich ein Pfand zu nehmen, sondern soll dasselbe an der Thüre stehend ruhig erwarten; was von den Garben abfällt, darf man nicht aufheben, man darf auch nicht alles schneiden, sondern muß den Armen etwas übrig lassen. Im Herbste darf man gefallene Traubenbeeren nicht sammeln noch Nachlese halten in den Weingärten. Ganz ähnlich sind die Gesetze über die Olivenernte. Den Zehnten von Korn, Wein, Öl und den Herden bringt man den Priestern, desgleichen von den Baumfrüchten in vollen Körben unter dem Gesange heiliger Lieder. Irrendes Vieh muß man seinem Herrn zurückbringen, oder gut aufbewahren, bis er es holt. Der Ertrag des siebenten Jahres gehört den Armen, doch ruht ebendeshalb alle Feldarbeit in diesem Jahre; im fünfzigsten erhält jeder seinen ursprünglichen Grundbesitz zurück; den Fremdling (auch den zum Judentum übergetretenen Heiden) soll man lieben wie sich selbst. Aus dieser Pflicht fließen alle andern gegen die Proselyten. Wo man irgendwo zu Gaste war, soll man das Gastrecht halten: „Du sollst dich nicht abkehren vom Ägypter, denn du bist ein Beisasse in Ägypten ge-

wesen." Ein Ägypter, der darein willigt, kann im dritten Gliede (d. h. der Enkel) in die jüdische Bürgerschaft aufgenommen werden. Sehr eingehend redet Philo über die Milde gegen den Feind. Dieselbe zeigt sich im Kriege, in der vorgeschriebenen Behandlung kriegsgefangener Frauen, in der Bestimmung, dem Vieh des Feindes aufzuhelfen, wenn es unter seiner Last zusammenbrach; auch dem Feinde das etwa verirrte Stück Vieh wieder zuzuführen. Philo spricht hier das schöne Wort aus: „Das will der heiligste Prophet hauptsächlich durch seine ganze Gesetzgebung bewirken, Eintracht, Gemeinschaft, Gleichgesinntheit, Austausch der Charaktere, wodurch Häuser und Städte, Völker und Länder, ja das gesamte Menschengeschlecht zur höchsten Glückseligkeit gelangten. Aber bis jetzt sind das fromme Wünsche. Es wird aber, wie ich überzeugt bin, untrüglichste Thatsache werden, indem Gott, wie den jährlichen Früchteertrag, so an Tugend das gewährt, was uns noch daran fehlt, die wir die Sehnsucht danach fast seit der ersten Kindheit in uns tragen." Es ist das eine der wenigen Stellen, in welchen Philo eine Zukunftshoffnung ausspricht. Er hat sie auch hier nicht in das Kleid der messianischen Hoffnung gehüllt; aber der zuversichtliche Glaube an eine dereinstige selige Verbindung aller Menschen unter einander durch Liebe kommt hier in einer Weise wie wohl nirgends sonst in der vorchristlichen Litteratur zum Ausdruck und zwar als der wesentliche Ertrag der — hier nicht allegorisierten — mosaischen Gesetzgebung. Es scheint nun unzweifelhaft, daß Philo nur durch die von der stoischen Philosophie ihm dargebotene Begriffswelt imstande war, die mosaische Gesetzgebung grade so zu verstehen: die von ihm vielfach gebrauchten Begriffe der Menschenfreundlichkeit, der Gemeinschaft, des Gemeinnützigen und der ihm entgegenstehenden Selbstsucht sind grade in dieser Schule geprägt worden. Und so zeigt sich auch hier an einem weithin leuchtenden Beispiele, wie die durch den Hellenismus seit Alexander dem Großen gepflegte Vermählung jüdischen Glaubens mit griechischem Denken den Boden für das Christentum bereitet hat. Denn wenn Jesus denselben Gedanken volkstümlich hervorbringt, den Philo ziemlich gleichzeitig schulmäßig findet, so ist damit nur bewiesen, daß im Wesentlichen dieselben Gedankenkreise auf beide Männer einwirkten, auf Jesus mehr zufällig, auf Philo mehr methodisch.

An die Bestimmungen der Feindesliebe reiht Philo die über Milde gegen die Sklaven, wobei das Erlaßjahr das Wichtigste ist. Bezüglich der Tiere ist geboten, daß man Neugeborene nicht esse, noch opfere; man soll der Mutter wenigstens sieben Tage lang ihr Junges lassen; ferner darf nicht die Mutter und ihr Junges an einem Tage getötet werden, deshalb darf man auch kein trächtiges Tier töten. Auch dürfen Mutter und Junges nicht getrennt werden, ehe das Junge entwöhnt ist. Die Bestimmung, das Junge nicht in der Milch der Mutter zu kochen, wird von Philo wie überhaupt von der Tradition wörtlich und darum falsch verstanden (das alte Gebot meinte natürlich das Kochen eines nichtentwöhnten Kalbes). Dem pflügenden Ochsen soll man das Maul nicht verbinden; man soll nicht Ochsen und Esel zu-

sammenspannen, damit nicht der schwächere Esel unter der Kraft des Ochsen leide. Sogar auf die Pflanzen erstreckt sich die Milde des Gesetzes. Obstbäume sollen nicht gefällt, Kornfelder nicht verwüstet, überhaupt keine Frucht verderbt werden. Sogar im Feindeslande gelten diese Bestimmungen. Genaue Bestimmungen sind gegeben zur Schonung junger Bäume, deren Früchte erst im vierten Jahre gesammelt werden dürfen, aber in ihm an das Heiligtum abgeliefert werden müssen. Um die rechte Milde und Freundlichkeit zu pflegen, verbietet Mose endlich Hoffart und Übermut.

Ob Philos Traktat über die Umkehr (Buße) vollständig erhalten ist, ob er schon anfangs unvollendet blieb oder ob er verstümmelt überliefert wurde, ist nicht zu entscheiden, jedenfalls ist er im Vergleich mit den andern jetzt unverhältnismäßig kurz. Neben den absoluten Gütern wie Gesundheit, treuem Gedächtnisse stehen die Güter zweiten Ranges wie Genesung, Wiedererinnerung und Umkehr. Sündlosigkeit kommt nur Gott, vielleicht auch einem göttlichen Manne zu; aus der Sünde zu einem unschuldigen Leben zurückzukehren, ist klug und weise. Dazu bedarf es nicht weither geholter Mittel, sondern nur der rechten Worte, Entschließungen und Thaten. Durch solche Versöhnung wird der Herr zum Gott seines Volkes und die Menschen werden zum Volke Gottes.

Der Schlußtraktat von Philos Mischna handelt sachgemäß von den aus der Stellung des Menschen zum Gesetze sich ergebenden Belohnungen und Strafen, Segnungen und Flüchen. Ein Lohn ist die Hoffnung auf Gott, die in Enos (dem Menschen) abgebildet ist; dann die in Henoch dargestellte Umkehr vom Bösen zum Guten, die in Zurückgezogenheit und Einsamkeit erreicht wird. Bei der Bedeutsamkeit dieses Gedankens für die spätere Entwicklung der christlichen Kirche ist es wichtig, daß Philo hier durchaus stoische Beeinflussung zeigt. „Wenn nemlich ein Mensch sich untrüglich entschlossen hat, wirklich sich über die Leidenschaften zu stellen, indem er Freuden und Begierden verachtet, so mache er sich bereit, unverwandt Haus, Vaterland, Verwandte und Freunde zu fliehen." Dazu paßt dann der andere Satz: „Was unordentlich, unschön, nachlässig, schuldig ist, das ist die Menge, mit der sich umherzutreiben für den ganz unnütz ist, der sich eben erst zur Tugend hingewandt hat." So gewiß es nun ist, daß dieser letzte Satz dem ursprünglichen Christentum nicht entspricht, so wird man sich doch hüten müssen, aus der nachweisbaren Verwandtschaft des christlichen Mönchtums durch Philo mit der heidnischen Stoa das vorschnelle Urteil abzuleiten, daß das Mönchtum ebendeshalb nichts mit dem Urchristentum gemein habe: vielmehr ist zu betonen, daß in der Entstehungszeit des Christentums die hellenistische Gedankenwelt in großartigstem Maßstabe das ganze Judentum auch in Palästina durchdrungen hatte.

Zum Lohne der Frömmigkeit gehört neben der Hoffnung des Enos, der Umkehr Henochs, auch Noahs Gerechtigkeit, die in der Sintflut nicht untergeht. Dann folgt Abrahams Gottvertrauen, Isaaks selige Freude, Jakobs

Schauen Gottes. Dieses Schauen Gottes ist der Lohn ernster Arbeit und zeigt nur, daß Gott ist, nicht was er ist: denn das Wesen Gottes kann nur Gott selbst begreifen. Nach der früheren Einteilung sollte man nun den Lohn Josephs genannt finden; statt dessen sind die Belohnungen des Mose genannt. Offenbar wollte also Philo durch die inzwischen geschriebene Biographie Moses die Biographie des Joseph ersetzen. Moses Belohnungen sind sein Königtum, Gesetzgebertum, Prophetentum, Hohepriestertum. Letzteres hat er natürlich nur in übertragenem Sinne. Auf weitere Belohnungen der Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob kommt Philo durch Deutung der Zahl ihrer Söhne, dann geht er etwas regellos über auf die Strafe des Brudermörders Kain, dessen Gewissensqual als ein fortwährendes Sterben bezeichnet wird, ferner der Rotte Korah, die sich gegen das aaronidische Priestertum erhob; um nochmals zum Lohne der Guten zurückzukehren. Lohn der Guten ist die Besiegung der Feinde; solche Feinde sind die wilden Tiere und die wilden Menschen; beide werden erst besiegt, wenn die Leidenschaften in uns besiegt sind. Aber auch äußere Güter wie Gesundheit, Reichtum, Kindersegen und langes Leben sind den Frommen verheißen. Bezüglich des Reichtums heißt es: „Wem ein wahrhaftiger Reichtum im Himmel bewahrt ist, der durch Weisheit und Heiligkeit erarbeitet wurde, der besitzt auch großen Reichtum auf Erden, da durch Gottes Vorsehung und Fürsorge seine Schatzkammern immer gefüllt sind, auf daß die Strebungen seines Geistes und die Wollungen seiner Hände nicht gehindert werden zur Erreichung seiner jedesmaligen Ziele." Ein frommer Mann ist auch des höchsten Lobes wert. Den Vorzug des israelitischen Volkes streift Philo, wenn er hierüber sagt: „Ist nun ein solcher Mann in einer Stadt, so wird er erhabener als die Stadt erscheinen; ist es eine Stadt, so ist sie erhabener als das Land im Umkreise; ist es ein Volk, so wird es alle Völker überragen, wie das Haupt den Leib, um sein Licht ihnen leuchten zu lassen nicht sowohl der Ehre halber, als wegen des Nutzens der Schauenden." Das ist ohne Zweifel sehr zart und doch sehr deutlich geredet. Ebenso heißt es ein ander Mal, „daß das Haupt des menschlichen Geschlechtes der Tüchtige sein werde, ob ein Mann, ob ein Volk".

Unter den für die Gottlosen bestimmten Strafen werden Mangel, Knechtschaft, Krankheiten, Seelenangst ausführlicher behandelt.

Den Schluß des ganzen Werkes bildet eine in ihrer Weise großartige Zukunftsschilderung. Die Erde, durch die stete Nichtbeachtung der Bestimmungen über das Ruhejahr ermattet, wird endlich die Last der gottlosen Bewohner von sich schütteln; dann aber doch als liebende Mutter den Tod ihrer Kinder betrauern und ein neues heiliges Menschengeschlecht hervorbringen. Oder die von ihren Feinden Geknechteten werden an einem Tage frei werden, da sie sich bekehren; von Gott geführt werden sie in einem Zuge von allen Seiten her an dem gottbezeichneten Orte zusammenströmen, denn sie haben drei große Fürsprecher (Parakleten) bei Gott: Gottes Milde und Güte, die Heiligkeit der

Väter des Volkes — also Philo denkt hier wieder ohne Frage an Israel —, ihre eigene Umkehr. Man sieht also, daß Philo den für frühere Zeiten ausschlaggebenden Grund für Israels Vorzug unter den Völkern, sein besonderes Verhältnis zu Gott, ganz übergeht. Nun wird ein dauerndes Glück für das Volk anbrechen, während seine Unterdrücker leiden. Philo reproduciert das jesajanische Bild von dem abgehauenen Baume, aus dessen Stumpfe neue Zweige hervorsprossen.

Fassen wir noch einmal alles über Philo Gesagte zusammen, so ist klar, daß er nicht nur der fleißigste, sondern auch einer der geistig bedeutendsten jüdisch-griechischen Schriftsteller gewesen ist. Sein Ziel, eine Versöhnung der eigentümlich jüdischen und der heidnisch-philosophischen Weltansicht zu erreichen, ist ihm, soweit irgend möglich, gelungen. Deshalb mußte die christliche Kirche, die vom Judentum herstammend das Heidentum überwinden wollte, notwendig überall an die Gedankenarbeit Philos anknüpfen und sie hat das auch wirklich gethan. Die Hauptmittel, deren sich die Kirche zum Aufbau ihrer alten Dogmatik bedient hat, sind die metaphysischen Grundlagen der Schriften Philos und seine Art, das Alte Testament allegorisch zu deuten. Aber auch die Wertschätzung der Askese und die Entstehung des Mönchtums erklären sich großenteils aus der eifrigen Beschäftigung mit den Schriften Philos. Es ist nun wichtig, daß Philo nicht sowohl einer einzelnen griechischen Philosophenschule angehört, als vielmehr den Niederschlag philosophischer Bildung in sich aufgenommen hat, der damals Gemeingut aller Gebildeten war. Plato und Stoa haben ohne Zweifel am tiefsten auf ihn eingewirkt; der Einfluß der pythagoreischen Schule giebt sich hauptsächlich in Zahlenspielereien kund, die uns heutzutage wenig zusagen. Sehr nötig ist es aber zu bemerken, daß Philo fast nirgends metaphysischen Speculationen als solchen nachgeht. Namentlich 'gewisse Lehren', die man mitunter für das Hauptmerkmal seiner philosophischen Theologie hält, wie die Lehre vom Logos', treten ganz in den Hintergrund. Auch seine Beurteilung der Besonderheit des jüdischen Volkes ist doch im Ganzen dieselbe, wie bei seinen jüdischen Zeitgenossen überhaupt. Israel ist das Volk des Gesetzes und Gott schützt dieses Volk in besonders gnadenvoller Weise. Das tritt vor allem in Philos historischen Schriften, namentlich in dem Buche über die Gesandtschaft an Gajus deutlich hervor. Sein ganzes Auftreten ist das eines jüdischen Schriftgelehrten; seine beiden Hauptwerke sind nichts anderes als was man in Palästina Targum und Mischna des Gesetzes nannte. Der Unterschied zwischen seiner Arbeit und der Arbeit seiner palästinensischen Berufsgenossen besteht darin, daß diese ihr Hauptaugenmerk auf die Anwendung des Gesetzes in den einzelnen Fällen des täglichen Lebens richten, während Philo dieses Gesetz einer demselben im Grunde entfremdeten Welt zu deuten sucht. Denn es ist kaum richtig, wenn man glaubt, Philos Hauptwerke seien an die gebildete Heidenwelt gerichtet; sie sind vor allem an Juden gerichtet, die das Gesetz inmitten einer heidnisch denkenden Welt erfüllen und hochhalten sollen.

4. Ausgang Herodes' Agrippa I.

Als Gajus Cäsar (Caligula) am 24. Januar 41 n. Chr. in Rom durch die Hand des Cassius Chärea fiel, war Herodes Agrippa grade in Rom anwesend und zögerte nicht, sich um den Erben des Thrones verdient zu machen, den Oheim des Caligula und Neffen des Tiberius, Tiberius Claudius Nero. Kaiser Claudius lohnte ihm dies, indem er ihm zu seinen bisherigen Besitzungen auch noch Judäa und Samaria, sowie das Gebiet von Abilene und die Libanongegend in Verwaltung gab, so daß er jetzt das ganze Land seines Großvaters, des ersten Herodes, unter sich vereinigte. Zugleich verlieh Claudius dem Bruder und Schwiegersohne des Agrippa, Herodes, das Königreich Chalkis. Die Tochter des Agrippa, Berenike, die jetzt mit diesem Herodes von Chalkis vermählt war, war früher mit dem Sohne des Alabarchen Alexander von Alexandria verlobt gewesen, aber dieser Bräutigam war ihr vor der Hochzeit gestorben. Der Alabarch Alexander selbst, Philos Bruder, schmachtete unter Gajus im Gefängnisse. Jetzt wurde er, wohl auf die Bitte des Agrippa hin, von Claudius befreit. Übrigens sah sich Claudius bald genötigt, der Rachsucht der wieder mutig gewordenen Juden in Alexandrien Schranken zu ziehen. Er bestätigte ihnen zwar die früher ihnen gegebenen Rechte, mahnte aber gleichzeitig beide Teile zur Ruhe. In ähnlicher Weise gewährte er überhaupt den Juden im Reiche die unter Gajus entbehrte Religionsfreiheit, verlangte aber auch sehr bestimmt von ihnen, daß sie seine Güte in keiner Weise mißbrauchten und den Glauben anderer Völker nicht antasteten. In diesem Erlasse gewinnt also die Klage über jüdische Intoleranz zum ersten Male einen offiziellen Ausdruck. Das Recht freier Religionsübung wird den Juden unter der Bedingung zugestanden, daß sie fremde Religionsübung achten.

Inzwischen kehrte Agrippa nach Palästina zurück, brachte im Tempel in Jerusalem Dankopfer, hing die goldene Kette, die ihm Gajus nach dem Tode des Tiberius geschenkt, als Weihegeschenk über dem Opferkasten im inneren Vorhofe auf. Mit dem von Vitellius eingesetzten Hohenpriester Theophilus, dem Sohne des Hannas, nicht zufrieden, setzte er erst Simon Kantheras, den Sohn des Boethus, bald nachher Matthias, den Sohn des Hannas, später den Sohn des Kantheras Elionäus ein. Als junge Leute der hellenistischen Seestadt Dora sich erkühnten, in die dort befindliche jüdische Synagoge ein Kaiserstandbild zu stellen, wandte sich Agrippa mit gutem Erfolge an den syrischen Legaten Petronius, um das kaiserlich verbriefte Recht seiner Volksgenossen zu wahren. In Jerusalem, wo er am liebsten weilte, baute er auf Staatskosten neue gewaltige Mauern, deren Bau aber auf Betreiben des neuen syrischen Legaten Marsus, des Nachfolgers des Petronius, von dem Kaiser verboten wurde. Dieser Marsus scheint überhaupt dem Agrippa nicht recht getraut zu haben. Denn als er zum Besuche Agrippas nach Tiberias kam und dieser ihm mit fünf grade bei ihm befindlichen Königen mehr als

sieben Stadien, also etwa anderthalb Kilometer weit entgegenfuhr, befahl Marsus den fünfen, sofort aus Palästina abzureisen: es waren nemlich die Könige von Kommagene, Emesa, Klein-Armenien, Pontus und der Bruder des Agrippa Herodes, König von Chalkis. Das Mißtrauen des Marsus gründete sich auf diese großen Verbindungen Agrippas, aber auch auf das Ansehen und die Beliebtheit desselben bei seinem Volke. Denn Agrippa hatte das Glück, durch seine Großmutter Mariamme neben seiner herodianischen Verwandtschaft auch von dem alten Hasmonäerhause abzustammen; er hatte unter Caligula die Interessen der Judenschaft glücklich am Kaiserhofe vertreten; er hielt jetzt streng die gesetzlichen Vorschriften und führte sein Leben in aller levitischen Reinheit und es verging kein Tag, ohne daß er das gesetzliche Opfer darbringen ließ, das vom König dargebracht werden sollte. Auf diese Weise gewann Agrippa die schriftgelehrten Führer des Volkes; ihnen zu liebe ließ er auch wohl einmal einen Ketzer hinrichten. Und so verzieh man dem reuigen Manne gerne seine mancherlei Jugendsünden. Einmal freilich äußerte trotzdem eine jerusalemer Säule der Schriftgelehrsamkeit, Namens Simon, der König sei nicht heilig, man müsse ihm den Eintritt in den inneren Tempelvorhof wehren. Der König hörte es und ließ ihn zu sich nach Cäsarea kommen. Dort hieß er ihn im Theater neben ihm Platz nehmen und fragte ihn, was denn da Gottloses vorgehe. Simon hatte keine Antwort, sondern bat nur, ihm zu verzeihen. Was denn auch geschah. Reiche Geschenke machte Agrippa der Stadt Berytus in Syrien. Er baute ihr Theater, Amphitheater, Bäder und Säulengänge. Bei der feierlichen Einweihung ließ er im Amphitheater 700 Verbrecher als Fechter kämpfen, die denn auch sämtlich um das Leben kamen. Im Jahre 44 n. Chr. beging er in Cäsarea am Meere Festspiele zu Ehren des Kaisers. Am Morgen des zweiten Tages erschien er in einem silberdurchwirkten Gewande, das im Glanze der frühen Sonne herrlich strahlte. Aber während seine Umgebung ihn deshalb mit den höchsten Ausdrücken als ein übermenschlich-göttliches Wesen feiert, ergreifen ihn plötzlich Leibschmerzen, daß er krank in seinen Palast zurückgetragen werden muß, wo er nach fünf Tagen starb. Während seiner Krankheit saß um seinen Palast eine Menge Männer, Weiber, Kinder, die dem Gesetze gemäß für des Königs Gesundheit beteten. Sie ahnten, daß mit ihm das jüdische Staatswesen vollends zusammenbrach. Sofort nach seinem Tode machte sich der Unwille der römischen Besatzung und wohl auch der heidnischen Bevölkerung Cäsareas über diesen verstorbenen frommen König, dessen böse Vergangenheit nur allzu bekannt war, in abscheuerregender Weise Luft. Die Standbilder seiner beiden Töchter[1]) wurden in öffentliche Häuser geschleppt

1) An den Anblick von Bildern hatte der fromme Agrippa sein Volk offenbar gewöhnt. Es giebt zwar Münzen von ihm, die nur einen Sonnenschirm und Kornähren zeigen, sie stammen wohl aus der letzten Zeit des Herrschers; aber auch Münzen mit dem Bilde des Kaiser Claudius ließ er prägen und unter Gajus wurden von ihm Münzen geschlagen mit dem Bilde einer Glücks- oder Siegesgöttin.

und dort in unsagbarer Weise geschändet. Der Kaiser wollte wohl anfangs den siebzehnjährigen Sohn des Agrippa, der auch Agrippa hieß, zum Nachfolger seines Vaters ernennen; aber die allmächtigen Freigelassenen am Hofe des Kaisers ließen es nicht zu. Er wollte wohl die Besatzung, die sich so übel vergangen hatte, aus Palästina nach Pontus versetzen; aber durch eine Gesandtschaft dieser Soldaten ließ er sich bereden, alles beim Alten zu lassen. Die Verwaltung Palästinas legte er in die Hände eines Procurators, zunächst des Cuspius Fadus. Damit treten wir in das letzte Stadium selbständiger Geschichte des Volkes Israel ein. Ehe wir aber die Besprechung der Herodianerzeit endgiltig beschließen, müssen wir das innere Leben des jüdischen Volkes während ihrer Regierung noch genauer in das Auge fassen. Es ist dies eine der wichtigsten Epochen nicht bloß der israelitischen, sondern der allgemeinen Religionsgeschichte.

5. Das Schriftgelehrtentum unter den Herodianern.

Von den beiden unter den Hasmonäern um die Herrschaft ringenden Parteien der Pharisäer und Sadducäer hatte mit dem Untergange des Hasmonäerhauses die pharisäische den endgiltigen Sieg davongetragen. Die Sadducäer existierten zwar unter Herodes und seinen Nachfolgern noch dem Namen nach fort, hauptsächlich in den Kreisen des höchsten Priesterstandes, aber ihre politische Bedeutung hatten sie eingebüßt. Ihre Eigentümlichkeit war jetzt die vornehme Ablehnung der durch den Pharisäismus geschaffenen Halacha. Man vollzog den vorgeschriebenen Tempeldienst in durchaus gesetzmäßiger Weise, hielt aber damit auch das Verhältnis zwischen Gott und seinem Volke für im Wesentlichen geordnet und verachtete die kleinlichen Satzungen der Pharisäer ebenso sehr, wie ihren Glauben an ein jenseitiges Fortleben, an eine Vorsehung Gottes im Kleinen und an eine zwischen Gott und dem Menschen stehende Geisterwelt. So spielten sie die Rolle der Aufgeklärten, der Duldsamen, der Lebensfrohen. Aber die Sympathie des Volkes besaßen sie nicht.

Diese wandte sich vielmehr jetzt durchaus den Pharisäern zu. Die Schriftgelehrten waren die angesehenen Führer des Volkes. In langen Gewändern mit breiten Denkzetteln an der Hand und großen Zipfeln am Kleide (diese beiden Stücke sollten die stete Erinnerung an das Gesetz zur Folge haben) schritten sie überall umher; ehrfurchtsvoll wurden sie gegrüßt, man nannte sie gewöhnlich: Rabbi, d. h. Herr, daneben auch wohl Vater und Meister; in der Synagoge oder beim Gastmahle gewährte man ihnen gerne den ersten Platz. Diese Männer pflegten ihre Schriftgelehrsamkeit regelmäßig als eine freie Kunst, neben welcher sie ihren bestimmten Beruf hatten, aus welchem sie ihren Unterhalt zogen: das Gesetz sollte nicht zum Grabscheit werden, damit zu graben. Ihre Hauptaufgabe war, das Gesetz immer besser kennen und anwenden zu lernen und diese Kenntnis und Anwendung des

Gesetzes den andern zu überliefern. Da nun die Gesetzeserfüllung sich auf jeden einzelnen Fall des Lebens zu erstrecken hatte, so war ein endloser Stoff zu neuen Bestimmungen gegeben. Dabei beachteten diese jüdischen Schriftgelehrten, wie es scheint, von anfang an das Gesetz der Continuität. Wie sie selber ihr Ansehen dem Volke und ihren Schülern gegenüber als maßgebend hinstellten, so war ihnen das Ansehen früherer Schriftgelehrter durchaus maßgebend. Verschiedene Meinungen gleichzeitiger Schriftgelehrter wurden durch Disputationen ausgeglichen. Solche Besprechungen fanden z. B. im Tempelvorhofe statt und es durfte auch der hinzutretende Laie seine Zwischenfragen stellen und erhielt Antwort, selbst wenn er ein Kind war.[1]) Was die Gelehrten übereinstimmend feststellten, wurde durch ihre stets wiederholte Forderung und Entscheidung im Streitfalle zum gangbaren, landläufigen Rechte oder zur Halacha. Es war nun natürlich überaus mißlich, wenn sich zwei angesehene Lehrer über wichtigere Punkte nicht verständigten, denn da die Schüler aus den Worten ihrer Lehrer immer wieder neue Sätze ableiteten, mußten sich aus dem ursprünglichen Gegensatze zwei ganz verschiedene Formen des Gewohnheitsrechtes bilden. Dieses Unglück passierte freilich nur einmal in ausgedehnterem Maße durch den Gegensatz zwischen Hillel und Schammai, die beide zur Zeit des ersten Herodes lebten. Sieht man von der reichen Sagenbildung ab, mit der spätere Zeiten diese Männer verherrlicht haben, so ist nicht viel Überlieferung über sie vorhanden. Wir besitzen von Hillel eine Reihe schöner Sittensprüche, die uns jedenfalls ein bestimmtes Bild von seinem Charakter und seiner Bedeutung geben. Er hielt viel auf sittliche Kraft: „Je mehr es am Orte an Männern fehlt, desto mehr bestrebe dich, ein Mann zu sein." Durch eine energielose Umgebung soll man also nicht etwa sich selbst zur Energielosigkeit herabstimmen lassen, sondern im Gegenteile zur Thatkraft angespornt werden. Zu entschlossener, selbstloser, rascher Thätigkeit mahnt auch Hillels Spruch: „Wenn nicht ich für mich arbeite, wer soll es für mich thun? Und thue ich es für mich allein, was bin ich? Und wenn nicht jetzt, wann sonst?" Als schlimmste Gefahr für die sittliche Arbeit erkennt Hillel die Gewißheit der eigenen Tugend: „Vertraue dir selbst nicht," mahnte er, „bis an den Tag des Todes." Der Wert eines Menschen ruht ihm aber nach dem grade zuvor angeführten Spruche auf der Arbeit für andere. „Sei ein Schüler Aarons," pflegte er zu sagen, „friedliebend, friedenstiftend, liebe die Menschen und ziehe sie heran zum Gesetze." Man mag hier auch beachten, daß dieser palästinensische Jude gradeso wie etwa Philo das Gesetz nicht bloß für Israel, sondern für die Menschen überhaupt gegeben erachtet. Eine andere Seite der Nächstenliebe berührt Hillel, wenn er sagt: Richte deine Nächsten nicht, bis du an seine Stelle gekommen. Daß aber das Rechthandeln für den Menschen selber Gewinn bringt, drückt Hillel in dem Satze aus: Wer guten Namen erwirbt, erwirbt ihn für sich. Den Weg

1) Vergl. die Erzählung von dem zwölfjährigen Jesus, Ev. Luk 2, 46. 47.

zur Rechtschaffenheit zeigt nun das Gesetz. „Ein ungebildeter Mensch scheut die Sünde nicht, ein Unwissender kann nicht wahrhaft fromm sein." Dagegen weiß Hillel: „Wer sich Gesetzeskenntnis verschafft, erwirbt sich Glückseligkeit in dem zukünftigen Leben." Hier spricht sich also auch die Hoffnung auf ein jenseitiges Leben aus. Die Gesetzeskenntnis muß immer neu gepflegt werden: „Wer seine Kenntnisse nicht vermehrt, vermindert sie; wer aber gar keine Lehre sucht, ist des Todes schuldig." Auch dieser letzte Satz ist in Hillels Sinn durchaus verständlich, da der natürlich sein Leben verwirkt hat, der die Aufgabe des Lebens (die Gesetzeserfüllung) von sich weist. Eine Hauptgefahr seines Volkes sah Hillel mit Recht in dessen ausgeprägtem Handelstriebe: Wer sich zu sehr dem Handel widmet, spricht er, wird nicht weise werden. Mit Schrecken sah Hillel seine schriftgelehrten Berufsgenossen sogar ihre Schriftgelehrsamkeit um Geld feilbieten. Da sprach er: „Wer mit der Krone (dem Gesetze) handelt, schwindet dahin." Gegen die Eitelkeit seiner Berufsgenossen hat er das Wort gerichtet: „Wer sich einen großen Namen machen will, büßt den seinen ein." Eine besondere, aus der Eitelkeit hervorgehende Untugend mancher Gesetzeslehrer geißelt er mit den Worten: „Sage nicht von Dingen, die du unverständlich vorträgst, man werde sie am Ende doch verstehen; sage nicht: ich werde mich, wenn ich Zeit habe, deutlicher erklären; denn," fügt Hillel schalkhaft hinzu, „vielleicht fehlt dir die Zeit." Auf den Unterricht bezieht sich auch das sachverständige Wort: „Der Schüchterne lernt nichts und der Auffahrende taugt nicht zum Lehrer." Endlich hat Hillel in einem längeren Spruche den Unwert des äußeren und den Wert inneren Reichtums einander gegenübergestellt: „Je mehr Fleisch, desto mehr Würmer; je mehr Güter, desto mehr Sorgen; je mehr Weiber, desto mehr Aberglaube; je mehr Sklavinnen, desto mehr Unzucht; je mehr Knechte, desto mehr Diebstahl. — Aber je mehr Gesetzeslehre, desto besseres Leben; je mehr hohe Schule, desto mehr Weisheit; je mehr Beratung, desto vernünftigeres Handeln; je mehr Wohlthun, desto mehr Eintracht." Erinnert diese Spruchweisheit Hillels an die Spruchsammlung etwa des Siraciden, so hat Hillel doch weit mehr gewirkt durch seine bestimmten Ratschläge inbetreff einzelner Punkte der Gesetzeserfüllung. Es war z. B. ein Mißstand, daß vor dem Erlaßjahre oder über ein Erlaßjahr hinaus niemand dem andern Geld leihen wollte, da eben im siebenten Jahre alle Schulden erlassen werden sollten. Hillel machte hier einen Vorschlag, dessen allgemeine Durchführung für die jüdische Gesetzlichkeit durchaus kennzeichnend ist. Hillel hütete sich wohl, das Gebot vom siebenten Jahre für unbrauchbar und deshalb nicht zwingend zu erklären; aber er gab eine Anweisung, wie es zu umgehen sei. Der Gläubiger ließ nemlich den Schuldner einen Vertrag (Prosbol) unterschreiben, daß die Schuld jederzeit wieder eingefordert werden dürfe. Dieser Prosbol hob dann auch die Schuldenerlassung des Feierjahres auf.

Bei anderer Gelegenheit sorgte Hillel für die wirkliche Durchführung einer menschenfreundlichen Bestimmung des Gesetzes. Ein in einer ummauerten

Stadt gelegenes Haus durfte ohne Rücksicht auf das fünfzigste Jahr verkauft werden; aber der Verkäufer konnte es vor Ablauf eines Jahres wieder für sich einlösen. Nun kam es vor, daß der Käufer eines Hauses sich versteckt hielt, um das Einlösungsgeld nicht nehmen zu müssen und um das gekaufte Haus zu behalten. Da gab Hillel den später allgemein durchgeführten Rat, der Verkäufer solle sein Einlösungsgeld zur bestimmten Zeit in der Schatzkammer des Tempels niederlegen, dann dürfe er die Thüre des Hauses unter Umständen einbrechen und hineingehen; der andere könne ja jederzeit sein Geld abholen. Bei derartigen Entscheidungen waren nun Hillel und Schammai oft verschiedener Meinung. So war es z. B. eine Streitfrage, ob man am Sabbat oder Festtage dem Opfertiere die Hand auflegen dürfe. Als Schammai das verbieten wollte, erlaubte es Hillel. Da nun beide ihre Schüler hatten, entwickelte sich in solchen Punkten eine verschiedene Praxis.

Von Schammai wissen wir viel weniger als von Hillel. Ein schöner Spruch von ihm ist die Weisung: Mache das Gesetzesstudium zur bestimmten Beschäftigung; versprich wenig und thue viel; und nimm jedermann mit Freundlichkeit auf. Im Allgemeinen war Schammai strenger als Hillel. Als seine Schwiegertochter einen Knaben gebar, deckte Schammai das Dach über dem Bette der Wöchnerin ab und ersetzte es durch Laubgewinde, damit der neugeborene Israelit dem Gesetze gemäß Laubhütten feiere. Übrigens sind die Schulen des Hillel und Schammai durchaus nicht immer einfach bei der Lehre des Meisters geblieben. So hatte z. B. Schammai mit Hillel darin übereingestimmt, daß eine unreine Zuthat zur Speise die Speise nicht verunreinige, wenn nur die Masse der Zuthat nicht die Größe eines Eies erreiche. Trotzdem erklärte die Schule Schammais, im Gegensatze gegen die Schule Hillels jede Speise mit unreiner Zuthat für unrein. In welche überaus wichtige Fragen sich dieser Schulstreit, der jedenfalls das erste christliche Jahrhundert überdauert hat, einließ, erkennt man aus der Meinungsverschiedenheit über Reinheit oder Unreinheit eines Sessels für eine Braut. Derselbe galt beiden Schulen während seines Gebrauches für unrein. Aber während die Schule Hillels ihn für rein erklärte, sobald man die Verzierungen von ihm abnahm, erklärten die Schüler Schammais ihn auch dann noch für unrein und beriefen sich auf ihren Meister, der sogar das Sitzbrett eines solchen Stuhles allein schon für unrein erklärt hatte. Wie unangenehm der Streit beider Schulen für das Zusammenleben der Gemeinden war, erkennt man am besten aus den Verordnungen beider Schulen über die Mahlzeit, namentlich am Festtage. Nach der Schule Schammais begann die Mahlzeit am Festtage mit einem auf den Tag bezüglichen Gebete, dann folgte der Segen über den Wein; hernach wurden die Hände gewaschen, das Handtuch auf den Tisch gelegt, hierauf der gesegnete Becher gefüllt. Ganz anders war das alles in der Schule Hillels: hier wurde zuerst der Segen über den Wein gesprochen; dann folgte das auf den Festtag bezügliche Gebet; jetzt füllte man den Becher mit Wein und erst zuletzt wurden die Hände gewaschen und das Handtuch nicht auf den Tisch,

sondern auf das Kissen gelegt. Während des Essens selber gaben dann die mancherlei Verschiedenheiten in der Bestimmung dessen, was rein oder unrein sei, überreichen Anlaß zu Streitigkeiten. War die Mahlzeit zu Ende, so ließ die Schule Schammais zuerst auskehren und dann die Hände waschen; nach der Schule Hillels mußte man zuerst die Hände waschen und dann auskehren. Aber wie hier erstreckte sich auch sonst der Gegensatz beider Schulen auf alle einzelnen Kleinigkeiten des Lebens. War es schon an sich eine elende Sklaverei, jede Bewegung durch ein engherziges Gesetz sich regeln zu lassen, so machte die Verschiedenheit der Bestimmungen in beiden Schulen das Leben unter diesem Gesetze zu einer ganz unerträglich drückenden Last. Natürlich war diese Last nur für den vorhanden, der es unternahm, sie auf sich zu nehmen. Aber die Schriftgelehrten selbst waren meistens viel zu sehr durch ihr Schulgezänke in Anspruch genommen, als daß sie daran gedacht hätten, jede kleine Einzelheit ihrer Bestimmungen treu zu halten. Nur der einfache Mann, dem über allen diesen Forderungen bange wurde, sehnte sich nach einem sanfteren Joche und einer leichteren Last.

Eine seltsame Mischung jüdischer und heidnischer Elemente stellt die bereits um 100 v. Chr. vorhandene, zur Zeit Philos etwa 4000 Männer zählende geheimnisvolle Sekte der Essener dar. Es war diese keine große Volkspartei, sondern eine über Palästina hin in Stadt und Land verbreitete Ordensgemeinschaft, die wegen ihrer Verwerfung blutiger Opfer vom Tempel in Jerusalem ausgeschlossen war. Zweck der Gemeinschaft war offenbar ein heiliges Leben und zwar nach dem herkömmlichen jüdischen Gesetze. Mittel, diese Heiligkeit herzustellen, waren eine ausgedehnte Lehrzeit der neuaufzunehmenden Mitglieder; unbedingter Gehorsam gegen die gewählten Ordensobern; möglichst ausgedehnte Lebensgemeinschaft der Mitglieder unter einander; vollkommen durchgeführte Gütergemeinschaft und strenge Enthaltung von der Ehe. Bei ihrer Mahlzeit herrschte große Einfachheit; sie salbten sich auch nicht mit Öl; dagegen hielten sie strenge auf Reinheit, badeten und wuschen sich sehr häufig und gingen immer in weißen Gewändern. Der Schlichtheit und Reinheit ihres Wesens entsprach es, daß sie den Eid verwarfen, nachdem sie sich in ihrem Ordensgelübde eidlich verpflichtet hatten, allezeit die Wahrheit zu sagen. Sie trieben keinen Handel, weil sie in der Gütergemeinschaft die rechte Verwaltung alles Eigentums sahen. Sie verwarfen aber auch die Anfertigung aller Werkzeuge, die zur Schädigung der Menschen dienen. Ein jeder arbeitete für alle: daher verwarfen sie die Sklaverei. Sie hatten eigene Priester, die vor und nach der gemeinsamen Mahlzeit vorbeteten; es ist nicht ganz deutlich, ob diese Priester Aaroniden sein mußten oder nicht. Den Gesetzgeber, Mose, hielten sie überaus hoch und bestraften seine Schmähung mit dem Tode. Sehr strenge waren sie auch in der Sabbatfeier. Ihre besonderen Lehren und namentlich ihre besonderen heiligen Schriften hielten sie durchaus geheim. Doch ist den Schriftstellern, die uns über diesen Geheimbund berichten, bekannt, daß sie vor Sonnenaufgang allmorgenlich in her-

kömmlichen Gebeten die Sonne anriefen, als ob sie dieselbe zum Aufgehen ermuntern wollten. Auch hatten sie besondere Lehren über die Engel, deren Namen sich die Neulinge genau einprägen mußten. Sie kannten die Heilkraft der Wurzeln und wußten die Eigenschaften der Steine. Endlich hatten sie eine besondere Anschauung über das Verhältnis von Seele und Leib. Durch irdische Liebe wurde die unsterbliche Seele an den vergänglichen Körper gebunden. Nach dem Tode kommen die guten Seelen in ein glückliches Land jenseits des Ozeans, die bösen aber an einen finsteren und kalten Ort, wo sie unaufhörlich gequält werden.

Wir haben nun schon früher darauf hingewiesen, daß uns in den Henochbüchern ganz offenbar Denkmale essenischen Schrifttums erhalten sind. Die Engellehre, der Glaube an einen Fall der Geister, die Kenntnis der Pflanzen und Steine, der Aufblick zum gestirnten Himmel, vorzüglich zur Sonne, die Schilderung des glücklichen Landes der guten Seelen und des schlimmen der bösen sind Punkte, durch welche sich die Henochbücher von andern jüdischen Schriften unterscheiden. Nun ist ohne Zweifel deutlich, daß in den Sitten der Essener teils persische, teils hellenische Einflüsse mitwirken. Die Anschauung von der Verbindung von Leib und Seele infolge des Falles der letzteren weist zurück in die philosophische Gedankenwelt Platos und daher stammt auch wohl die Anschauung von der Sündhaftigkeit des ehelichen Lebens. Die schulmäßige Gemeinschaft, das Tragen weißer Gewänder, die Verwerfung blutiger Opfer, das Gelübde, fortan nicht mehr zu schwören, scheint der pythagoreischen Lebensauffassung zu entstammen; das Beten zur Sonne hin, die ausgedehnte Engellehre weist auf den Parsismus als Quelle zurück. Aber diese verschiedenen Gedankenkreise hatten den ganzen Boden des Hellenismus damals durchtränkt. Etwas wesentlich Fremdartiges, seinem eigenen Glauben Fremdes konnte weder der Pharisäer Josephus noch der Alexandriner Philo an diesen essenischen Juden entdecken, da beide Juden denselben Einflüssen unterlagen, die auf ihr Volk einwirkten, seitdem Alexander der Große das Perserreich der griechischen Bildung unterworfen hatte. Es ist sicher ein Mißgriff, wenn man den Essenismus aus dem Israelitentum der alttestamentlichen Propheten allein herleiten wollte; aber es ist ein ebenso großer Mißgriff, wenn man glaubt, der Essenismus sei deshalb keine echtjüdische Erscheinung, weil er von Parsismus und Griechentum beeinflußt ist. Denn grade diese beiden Einflüsse haben aus dem Israelitentum das Judentum geschaffen.

Sechstes Capitel.

Jesus Christus und die innerjüdische Entwicklung seiner Gemeinde.

Das Interesse an allen Ereignissen der von uns geschilderten Entwicklung des jüdischen Volkslebens wäre überaus gering, wenn diese ganze Entwicklung nicht der Erscheinung eines Mannes den Weg bahnte, der unzweifelhaft auch im hellen Lichte der Geschichtsforschung als der einzigartige Prophet eines bis heute nicht überbotenen, ja nach dem Glauben Unzähliger unüberbietbaren Menschheitsideales dasteht. Dieser Mann, Jesus von Nazareth, ist freilich nicht als eine in jeder Hinsicht unbegreifliche Erscheinung vom Himmel herabgestiegen, vielmehr besteht seine Größe und geschichtliche Bedeutung grade darin, daß er es in einfachster Weise möglich machte, den wesentlichen Gehalt der bisherigen Entfaltung israelitischer Religion auf die andern Völker ungebrochen und ungeschmälert zu vererben. Denn das war ja das Ziel des Judentums gewesen, die andern Völker teilnehmen zu lassen an dem, was das Volk Israel vor allen Völkern voraus hatte. Aber der Alexandrinismus erreichte das nur, sofern er die ethischen Ziele der israelitischen Religion als das Alleinwichtige behandelte und doch die Grundtugend jedes rechten Israeliten, das feste Gottvertrauen auf Grund der Erwählung dieses Volkes aus der Menge der Heiden, mit luftigen Speculationen über das Wesen und die Offenbarung der Gottheit vertauschte. Der Pharisäismus dagegen suchte durch ungestüme Proselytenmacherei die Heiden in den religiösen Besitz Israels einzuführen; aber da er an dem echtjüdischen Gottvertrauen festhielt, mußte er auch auf die Aufnahme seiner Proselyten in die jüdische Volksgemeinde notwendig dringen; und damit war für ihn überhaupt das Dringen auf genaue Erfüllung des Rituals und das Festhalten an einer nationalbestimmten Herrlichkeitshoffnung gegeben, Anschauungen, welche die Heidenmission des Pharisäismus überaus erschweren mußten. So drängt uns die Betrachtung der religiösen Bemühungen, die wir in den letzten zwei Jahrhunderten des jüdischen Volkslebens vorfinden, notwendig die Frage auf: ob es denn zwischen Alexandrinismus und Pharisäismus nicht eine goldene Mittelstraße gebe, ob es nicht möglich war, Israels Gottvertrauen in irgend welcher Weise der Heidenwelt zu übermitteln, ohne derselben den Zwang eines Eingehens in die jüdische Volksgemeinde aufzuerlegen. Die Frage schien um so dringender, als das jüdische Volk seine politische Rolle als staatenbildendes Volk in der Geschichte ausgespielt hatte. Wurde dieser Weg nicht gefunden, so hatten Mose

und die Propheten für ein verkümmertes Volk, nicht für die Menschheit geredet.

Doch so hat sich freilich niemand in der damaligen Zeit diese Frage gestellt. Aber der providentielle Gang der Geschichte hat sie beantwortet. Und Jesus, durch dessen Auftreten als Messias diese Aufgabe der Weltgeschichte gelöst wurde, hat allem Anscheine nach diese Lösung unbewußt vollzogen. Auf die Erwählung des Volkes Israel und auf die Zugehörigkeit zu Israel stützte sich vordem das Gottvertrauen des gläubigen Israeliten; auf die Sendung Jesu als des Messias und auf die Zugehörigkeit zu diesem Messias stützte sich fortan das Gottvertrauen der neuen Christengemeinde. Da auch nach jüdischer Vorstellung die Liebe Gottes zu seinem Volke sich in der Liebe Gottes zu dem Messias gleichsam zusammenfassen mußte, so hatte der jüdische Glaube selbst die Frucht zu seiner späteren (christlichen) Entfaltung gezeitigt.

Jesus, der Sohn des Joseph und der Maria, tritt uns als der Prophet von Nazareth oder als der Prophet aus Galiläa entgegen. Seine Abstammung von David hat schon Paulus bestimmt behauptet, aber doch höchst wahrscheinlich nur aus der Überzeugung heraus, daß der Messias eben von Davids Geschlecht sein müsse. Jesus selbst hat auf diese Abstammung jedenfalls gar keinen Wert gelegt und die beiden Geschlechtsregister, welche die Abstammung nachweisen sollen, sind durchaus verschieden. Ähnlich oder noch schlimmer steht es mit der aus dem Propheten Micha erschlossenen Geburt in Bethlehem; eine Überlieferung will hievon nichts wissen, und die andern Angaben darüber sind widerspruchsvoll. Von der jungfräulichen Geburt Jesu durch Maria ist ebenfalls entweder nicht die Rede; oder, wo sie erzählt wird, begegnen uns auch Geschlechtsregister Jesu durch seinen Vater Joseph. Hieher gehören ferner die Notizen über Jesu Geburtsjahr. Feststeht durch kirchliche und außerkirchliche Nachrichten die Kreuzigung Jesu unter Pilatus während der Regierung des Tiberius. Die Verwaltung Judäas durch Pilatus fällt in die Jahre 26—36. Lukas giebt nun freilich das fünfzehnte Jahr des Tiberius als das dreißigste Jesu an und die übliche Zeitrechnung läßt Jesum von da ab drei Jahre öffentlich auftreten und beim Passah des Jahres 33 sterben. Aber dazu paßt weder die den Geburtsgeschichten zu Grunde liegende Auffassung, daß Jesus unter Herodes dem Großen († 4 v. Chr.) geboren sei; noch auch die dabei stehende Notiz, daß seine Geburt zur Zeit der Schätzung des Legaten Quirinius statthatte (7 n. Chr.). Endlich ist noch eine ganz andersartige Anschauung überliefert, derzufolge Jesus vierzig bis fünfzig Jahre alt wurde.

Alle derartigen Untersuchungen über den äußeren Lebensgang Jesu werden durch eine Eigentümlichkeit der Predigt Jesu erschwert, die uns tief in den Kernpunkt seiner Anschauungen hineinführt. Jesus hält sich für den Messias und hat sich um das politische Geschick seines Volkes nicht viel gekümmert. Bestimmte Bezugnahmen auf geschichtliche Ereignisse, wie sie bei den alten

Propheten immer wiederkehren, sind in der Predigt Jesu nur äußerst spärlich vorhanden. Wo er an politische Ereignisse anknüpft, thut er es gleich dem Philosophen, der aus dem Geschehenen eine allgemeine Regel sich zieht. So scheint er sich wenigstens in einem Gleichnisse über die Reise des Archelaus nach Rom zu äußern; an der Belohnung und Bestrafung der Großen Palästinas durch Archelaus zeigt er, wie Gott mit denen verfahren werde, die vor dem Gerichtstage von ihm als ihrem Herrn nichts wissen wollen. Daraus läßt sich nur schließen, daß zur Zeit der Abfassung jenes Gleichnisses die Regierung des Archelaus noch in frischem Gedächtnisse war, und es ist wahrscheinlich, daß dieses Gleichnis auf judäischem Boden gesprochen wurde. Aber das sind Dinge, die wir auch ohnedies wüßten. Denn an die Regierung des Archelaus und seine Maßnahmen gegen seine Gegner konnten auch in den dreißiger Jahren des ersten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung noch recht wohl die Trümmer eines Ortes oder einer Burg erinnern. Ihr Anblick gab dann den Anlaß zu diesem Gleichnisse. Außerdem hat Jesus eine grausige That des Pilatus in den Kreis seiner Betrachtung gezogen, da er galiläische Leute am Opferaltare niedermetzeln ließ. Aber sein Wort darüber weist offenbar nur die zurecht, welche bei dieser Gelegenheit von einer Ermordung Unschuldiger reden wollten; diese Galiläer waren freilich nicht schuldiger als die andern Leute in Galiläa: aber eben deshalb thut es not, daß alle Galiläer anders werden, damit es ihnen nicht gehe, gleich diesen Gemordeten. Über Umstände, die uns in eine besondere Zeit der Regierung des Pilatus wiesen, erfahren wir hier nichts. Man hat Jesu auch die Frage vorgelegt, ob es recht sei, dem Kaiser Steuer zu zahlen. Das war eine Frage, welche jene ganze Zeit beherrschte. Wenn Jesus endlich den Untergang Jerusalems und des Tempels in ahnungsvollem Geiste voraussah, so hat er dies nicht aus den politischen Wirren jener Tage, sondern aus dem inneren, religiös-sittlichen Zerfalle seines Volkes erschlossen. So gewinnt man aus seinen Reden keinerlei genaueren Aufschluß über die ihn umgebenden Zeitverhältnisse. Wir müssen uns begnügen zu wissen, daß Jesus in den Jahren 27—36[1]) gekreuzigt wurde und daß die Anfänge seines Lebens höchst wahrscheinlich in die Zeit des ersten Herodes zurückreichen.

Das Städtchen Nazareth, das weder im Alten Testamente, noch bei Josephus noch auch im Talmud erwähnt wird, sucht man seit Ende des zweiten Jahrhunderts südlich von der altberühmten Stadt Sepphoris, etwas nordwestlich vom Tabor. Hier liegt heutzutage ein Ort En-Nasira von 5—6000 Einwohnern. Josephus schildert Galiläa im Ganzen als ein überaus fruchtbares Land; namentlich verweilt er gern bei der Schilderung des Sees Gennezaret und seiner Ufer. Und mag dabei auch der Schönfärberei

1) Dahin weist uns auch die Angabe, daß zur Zeit der Kreuzigung Jesu Kajaphas Hoherpriester war. Kajaphas bekleidete dieses Amt in den Jahren 18—36 n. Chr.



Ansicht von Bethlehem. Gegenwärtiger Zustand.

genug mit unterlaufen, so spiegelt sich doch auch in den Reden Jesu der Eindruck eines im Ganzen glücklichen und zufriedenen Volkslebens wieder, das freilich auch keine großen Bedürfnisse kennt. Jesus selbst war Zimmermann, wie sein Vater; in seiner Begleitung finden wir bald vier Fischer, wie sie in den Uferdörfern des Galiläischen Meeres wohnten; in seinen Reden begegnen uns der Weinbergbesitzer und seine Knechte mit ihrem Oberknechte; der Haushalter eines Großgrundbesitzers; der Hirte, dessen Schäfchen sich leicht im Gebirge verlaufen kann; der Kaufmann, der nach Perlen auszieht; der Ackersmann und der Gärtner. Die großen sozialen Gegensätze der Zeit sind freilich auch Jesu nicht fremd geblieben. Er weiß von den Armen und Kranken am Thore des reichen Mannes, er weiß von der Not der Witwe, die nur zehn Drachmen, ja nur zwei Lepta besitzt; er weiß von den Krüppeln und Lahmen an Zäunen und Landstraßen. Er kennt auch den Haß der frommen Juden gegen die Zöllner und weiß recht wohl, wie vieles daran berechtigt war. Die großen Parteien der Pharisäer und Sadducäer hat er jedenfalls im Laufe seines öffentlichen Lebens erst recht kennen gelernt; auch der Stand der Schriftgelehrten ist ihm wohl in seiner Jugend nur in einzelnen Exemplaren bekannt geworden. Von irgendwelcher Berührung Jesu mit der sogenannten Partei der Essener weiß die Geschichte lediglich nichts. Ein schöner Zug des jüdischen Volkslebens, der uns in der Geschichte Jesu überall und in allen Schichten der Einwohnerschaft Palästinas entgegentritt, ist die Aufgeschlossenheit für Gastfreundschaft und Geselligkeit. Wie unverdorben und rein das Zusammenleben der beiden Geschlechter in den Kreisen gewesen ist, in denen Jesus hauptsächlich verkehrte, erkennt man hauptsächlich aus der unbefangenen Art, mit der Jesus im Hause der Maria und Martha einkehren kann, mit der ihm Frauen aus Galiläa dienend folgten und ihn bis an sein Kreuz nicht verließen. Auch der Anstoß, den Jesus durch seinen gelegentlichen Verkehr mit Leuten gab, die in dieser Richtung gesündigt hatten, weist auf die herrschende strenge Beurteilung solcher Sünden hin. Das verträgt sich ja freilich häufig genug mit argem Sündenleben, aber es bezeugt, daß das Gewissen noch nicht befleckt ist, und sticht gewaltig ab gegen die leichtfertige Art, wie z. B. die Griechen jener Zeit über das geschlechtliche Leben dachten.

Was für Jesaja, Jeremia, Ezechiel der Augenblick ihrer Berufung war, das war für Jesus der Augenblick, da er bei der Taufe durch Johannes den Himmel über sich geöffnet und den heiligen Gottesgeist gleich einer Taube auf sich herabkommen sah und aus der Höhe die Verheißung erhielt, daß er Gottes lieber Sohn sei, auf dem Gottes Wohlgefallen ruhe. Diese Vision Jesu, deren äußerer Verlauf genau ebenso vorstellig gemacht werden kann, wie die genannten prophetischen Visionen, hat freilich zunächst kaum etwas anderes hervorbringen können, als das selige Bewußtsein Jesu von seiner eigenen Gotteskindschaft. Ein eigentlicher Auftrag war hiemit noch nicht gegeben. Es ist das für Jesu nachheriges Auftreten höchst bedeutsam. Denn wenn er später auch Petrus selig preist, weil Petrus in ihm den Sohn Gottes erkannt

hat, so ist er doch während seiner ganzen Wirksamkeit nie darauf ausgegangen, dieses selige Geheimnis seines persönlichen Lebens vor den Menschen zu predigen; vielmehr verbot er seinen Jüngern davon zu reden und nur in dem letzten feierlichen Augenblicke, als er von dem Hohenpriester im Namen Gottes danach gefragt wird, bricht dieses verborgene Feuer in mächtigen Worten zündend aus.

Jesus erhielt in jenem Worte, das er bei seiner Taufe über sich hörte, keinen Auftrag und doch wußte er sich von dieser Gottesoffenbarung gewaltig umhergetrieben. Eine zweite Vision schloß sich an die erste an. Sie spiegelt uns treulich die inneren Kämpfe wieder, in denen sich Jesus seit seiner Taufe durch Johannes befand. Jesus wurde vom Geiste in die Wüste geführt: das ist ebenso zu verstehen wie wenn Ezechiel erzählt: des Herrn Hand kam über mich und führte mich hinaus im Geiste des Herrn und stellte mich auf ein weit Feld, das voller Beine lag; oder ein ander Mal: des Herrn Hand kam über mich und führte mich durch Gottesoffenbarung ins Land Israel und stellte mich auf einen sehr hohen Berg. In ähnlicher Weise sah sich also Jesus vom Geiste in die Wüste geführt, hungerte da vierzig Tage und vierzig Nächte; da trat der Versucher zu ihm und sprach: „Bist du Gottes Sohn, so sprich zu diesem Steine, daß er Brot werde." Was hier zur Versuchung führt, ist das sichere Bewußtsein Gottes Sohn zu sein verbunden mit dem Gefühle augenblicklicher Not. Jeder Widerspruch zwischen dem inneren Werte und der äußeren Lebensstellung führt den Menschen leicht dazu, die letztere gewaltsam dem ersteren entsprechender zu gestalten. Und Jesus, der durch göttliche Offenbarung wußte, daß er Gottes lieber Sohn sei, mochte bei Hunger und Armut des Lebens sich vor die Frage gestellt fühlen: Entweder die Gottesoffenbarung ist recht und du bist Gottes Sohn, woher dann deine irdische Not; oder war diese Gottesoffenbarung vielleicht doch nur ein leerer Selbstbetrug? Jesus fand aber die Antwort auf die Rede des Versuchers. Er gab das köstliche Gut nicht preis, das ihm bei der Taufe durch Johannes von Gott geschenkt worden war. Im fünften Buche Moses, in den ersten Versen des achten Capitels ist von der Versuchung des Volkes Israel durch Gott während des Wüstenzuges die Rede: „Der Herr dein Gott hat dich (das Volk Israel) geleitet diese vierzig Jahre in der Wüste, auf daß er dich demütigte und versuchte, daß kund würde was in deinem Herzen wäre, ob du seine Gebote halten würdest oder nicht. Er demütigte dich und ließ dich hungern und speisete dich mit Man, das du und deine Väter nie erkannt hatten, auf daß er dir kund thäte, daß der Mensch nicht lebe von Brot allein, sondern von allem, das aus dem Munde des Herrn gehet." Indem Jesus grade die Schlußworte dieser Stelle aus dem heiligen Gesetzbuche zur Überwindung der Versuchung gebrauchte, hat er ohne Zweifel unter dem, das aus des Herrn Munde ging, vor allem das an ihm selbst ergangene Offenbarungswort verstanden. Daß er sich als Gottes lieben Sohn wußte, war seit der Taufe im Jordan der eigentliche Grund seiner inneren Seligkeit. Und diese innere

Seligkeit war ihm mehr wert und stärkte sein Lebensgefühl in ganz anderer Weise, als die irdische Nahrung dies vermocht hätte, deren er zeitweise entraten mußte. Jedenfalls wollte er um dieser elenden irdischen Not willen seinen Glauben an jene selige Offenbarung nicht aufgeben.

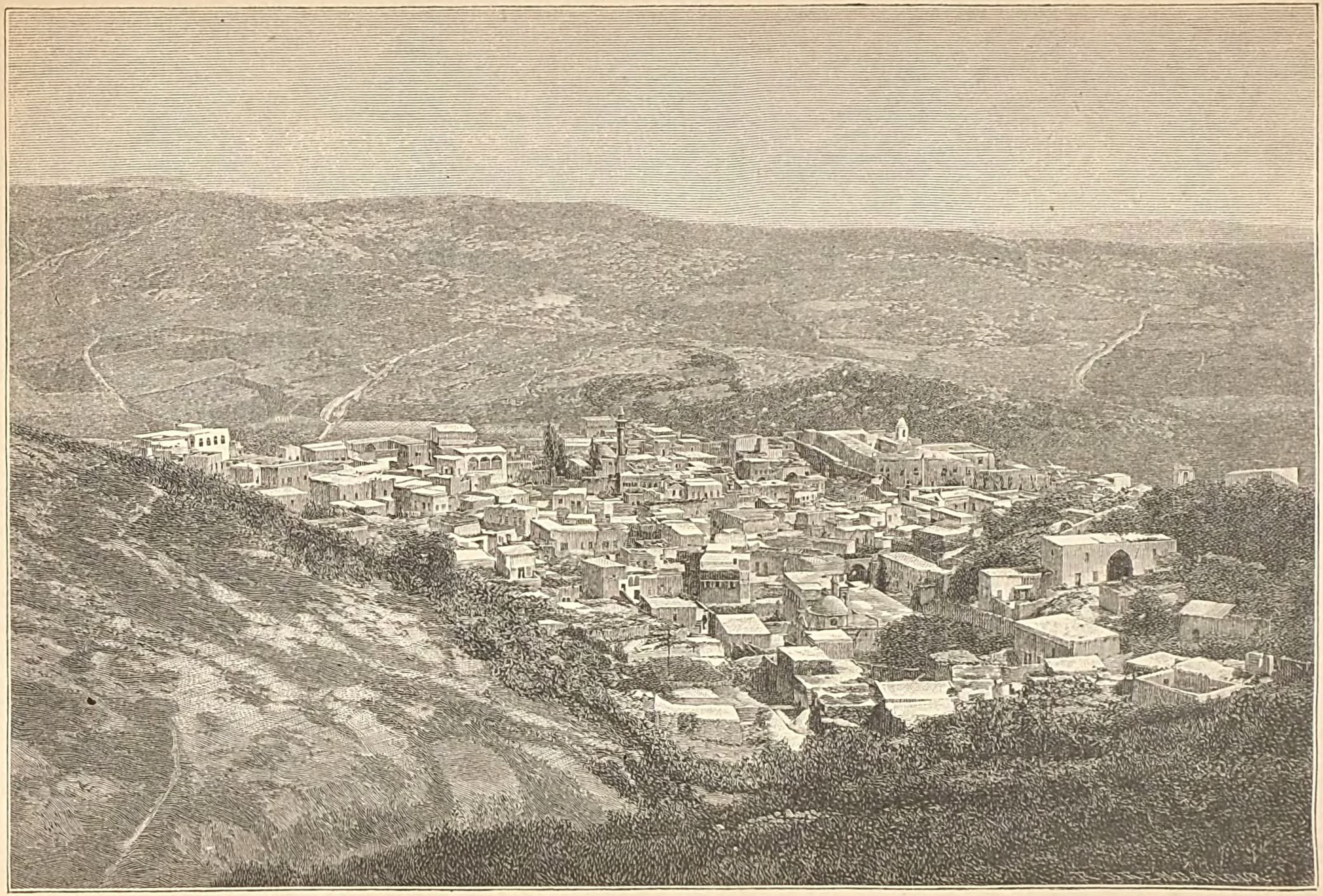
Nun folgt aber nach dem ursprünglichen Berichte als zweite Versuchung: „Und der Versucher führte ihn empor und zeigte ihm alle Königreiche der Erde in einem Augenblick. Und sprach zu ihm: dir will ich all diese Macht geben und ihre Herrlichkeit; denn mir ist sie übergeben und ich gebe sie, wem ich will; wenn also du vor mir anbetest, soll sie dein sein ganz und gar." Dem Wortlaute nach ist hier freilich nicht deutlich zu erkennen, daß auch diese Versuchung Jesu von seiner Gewißheit ausging, Gottes Sohn zu sein. Aber der Inhalt der ganzen Versuchung macht diesen Zusammenhang unzweifelhaft. Denn nur dieser ihm durch Gottes Offenbarung vermittelte Gedanke konnte seinen Sinn auf ein solches Ziel lenken, wie es in dieser Versuchung ihm vor Augen geführt wird. Im Buche Daniel im siebenten Capitel findet sich die Schilderung, wie den Heiligen des Höchsten das Reich, die Gewalt und die Macht unter dem ganzen Himmel gegeben wird; so konnte das wohl zur Versuchung Jesu werden, daß er, der sich als Gottes Sohn wußte, solche Macht und Gewalt an sich risse. Aber Jesus wies diesen Gedanken als eine Versuchung zur Anbetung des Teufels von sich; nur der Weg der Empörung hätte eine solche Umwandlung der Dinge herbeiführen können. Die hier hervortretende Überzeugung, daß die Macht über die Welt dem Teufel gegeben sei, konnte aus der Betrachtung der damaligen Weltlage erwachsen. Gehörte die Welt doch dem Heidentum und Gottes Volk war gedrückt und geknechtet. Später hat Jesus diesen Gedanken nirgends mehr angewandt.

Tritt schon bei dieser Versuchung die Gewißheit Jesu von seiner Gotteskindschaft gewissermaßen aus ihrer individuellen Hülle heraus, um im Ganzen der Weltgeschichte wirksam zu werden und eine Rolle zu übernehmen, die der Rolle des Messias in dem herkömmlichen Zukunftsbilde der jüdischen Weltanschauung auf ein Haar glich, so wird ja freilich hier zugleich mit dem Gedanken an äußere Weltherrschaft ein wichtiges Stück dieses herkömmlichen Messiasbildes als auf ihn nicht passend von Jesu zurückgewiesen. Aber wie mächtig die Gewißheit, Gottes geliebter Sohn zu sein, ihn drängte, dieses Bewußtsein auch äußerlich geltend zu machen, zeigt die letzte, in derselben Vision veranschaulichte Versuchung. „Da führte der Versucher ihn nach Jerusalem und stellte ihn auf die Zinne des Tempels und sprach zu ihm: wenn du Gottes Sohn bist, so wirf dich von hier hinab: denn es stehet geschrieben: er wird seinen Engeln deinetwegen befehlen, dich zu behüten, und sie werden dich auf den Händen tragen, damit du deinen Fuß nicht an einen Stein stößest." Hier handelt es sich offenbar um ein äußeres Kennzeichen der Gottessohnschaft Jesu für die Menschen. Wenn das Schriftwort, das in der Stunde solcher Versuchung ihm in das Auge fiel, Recht hatte, dann konnte er, der geliebte Gottessohn, ja wohl auf die wunderbare Hilfe Gottes rechnen.

Hätte er sich wirklich zu einer derartigen Handlung verführen lassen, so hätte er also etwa dasselbe gethan, wie jener Theudas, der bald nachher den Jordan durch sein Wort zu spalten versprach. Aber Jesus dachte anders als dieser Theudas. Dem ersten Schriftworte stellt er ein zweites entgegen: du sollst den Herrn, deinen Gott, nicht versuchen. Also Jesus wollte sich nicht durch äußere Wunder als Gottessohn vor den Menschen kundthun.

Diese ganze zweite Vision Jesu stellt also Gedankengänge dar, die in ihm infolge der Gottesoffenbarung, welche er bei seiner Taufe durch Johannes empfing, lebendig geworden waren. Trotz seiner Gotteskindschaft will er irdische Not tragen, er will nicht nach dem verheißenen Ziele der Weltherrschaft greifen, er will sich nicht einmal vor seinem Volke durch eine wunderbare That als Gottessohn Anerkennung verschaffen. Darin zeigt sich Geduld, Demut, Besonnenheit, Eigenschaften, die grade bei prophetischen Männern selten sind.

Daß Jesus keine Wunder gethan habe und nicht habe thun wollen, widerspricht freilich der ganzen späteren Überlieferung, derzufolge das Wunderthun neben dem Predigen gradezu seine Hauptbeschäftigung war. Aber das kann nur beweisen, daß wir in der Versuchungsvision einen ausgezeichneten Beitrag zur Bestimmung des Geschichtlichen in der Überlieferung der Geschichte Jesu haben. Und glücklicherweise besitzen wir noch ein anderes Wort Jesu, das die Richtigkeit unserer Auffassung der dritten Versuchung bestätigt. Echt müssen aber beide Worte deshalb sein, weil die ganze spätere Zeit eine durchaus andere Anschauung vom Leben Jesu hatte, als sie hier vorliegt. Es wird wörtlich erzählt: „Da die Massen sich herandrängten, sprach Jesus: dieses Geschlecht ist ein böses Geschlecht; es sucht ein Zeichen und ein Zeichen wird ihm nicht gegeben außer das Zeichen des Jonas. Denn wie Jonas den Niniviten ein Zeichen wurde, so wird auch des Menschen Sohn diesem Geschlechte ein Zeichen sein. Die Königin des Südens wird erweckt werden bei dem Gerichte mit den Männern dieses Geschlechtes und wird es verurteilen, denn sie kam von den Enden der Erde zu hören die Weisheit des Salomo und siehe, mehr als Salomo ist hier. Die Männer von Ninive werden auferstehen bei dem Gerichte mit diesem Geschlechte und werden es verurteilen; denn sie besserten sich auf die Predigt des Jonas und siehe, hier ist mehr als Jonas." In den ersten Sätzen dieses Ausspruches wird klar und deutlich gesagt, daß Jesus vor diesem Geschlechte (und damit meint er doch offenbar seine Zeitgenossen überhaupt) kein Zeichen thun wolle, deren er nach der sonstigen Überlieferung unzählige gethan hat. Und als Ersatz für die fehlenden Wunderthaten bezeichnet Jesus seine Jonas und Salomo weit überbietende **Bußpredigt** und **Weisheitsrede**. Daran sollen sich die Zeitgenossen Jesu ebenso halten wie die Niniviten an die Bußpredigt des Jonas und die Königin des Südens an die Weisheit des Salomo. Wir werden im Verlaufe unserer Darstellung auf die Punkte aufmerksam machen an welche vermutlich die fromme Sagenbildung später angeknüpft hat.



Nazareth; Ansicht nach Osten. Gegenwärtiger Zustand.

Es bleiben hier nun zwei zwar sehr berechtigte, aber mit unsern heutigen Mitteln nicht mehr lösbare Fragen übrig; die Frage nach den äußeren Verhältnissen, welche Jesum allmählich zur Empfangnahme der Gottesoffenbarung bei seiner Taufe heranreifen ließen und die Frage, was denn nun eigentlich für Jesus der Anlaß seiner öffentlichen Predigt gewesen ist, da ihn die Offenbarung bei der Taufe doch nur über sein eigenes Verhältnis zu Gott aufklärte. Es ist sehr möglich, daß die Bußpredigt des Täufers ihn ursprünglich bestimmte, gleich diesem Täufer Buße predigend aufzutreten und gewissermaßen sein Werk fortzusetzen; es ist auch möglich, daß der geistige Einfluß des Täufers Johannes auf Jesum von grundlegender Bedeutung war für seine Empfänglichkeit gegenüber der ihm bei seiner Taufe zugesicherten Offenbarung. Aber immer muß man zugestehen, daß diese Gottesoffenbarung und der Entschluß Jesu, öffentlich predigend aufzutreten, Thatsachen sind, deren geschichtliche und psychologische Grundlagen uns schon deshalb vollkommen dunkel sein müssen, weil uns zu einer Geschichte Jesu vor seinem Auftreten nahezu alles fehlt und weil schließlich keine Brücke aus den verschiedenen etwaigen früheren Äußerungen seines Selbstgefühls zu einem derartig bestimmten Ausdrucke desselben (Gottes geliebter Sohn) hinüberführen kann. Wenn die Geschichte vom zwölfjährigen Jesus irgendwie als glaubwürdig betrachtet werden dürfte, so zeigte sie uns an, daß Jesus offenbar schon im Elternhause von Jugend an gelernt hat, in Gott seinen Vater zu sehen, und daß dieser Gedanke bereits in dem Kinde nicht unfruchtbar schlummerte, sondern gelegentlich zu praktischen Schlüssen verwendet wurde. Das entspricht auch vollständig der Vorstellung, die man sich bei Betrachtung des Manneslebens Jesu von seiner Jugend zu machen geneigt ist. Grade das beweist aber durchaus nicht die geschichtliche Glaubwürdigkeit der Erzählung, wenn diese Glaubwürdigkeit auch nicht mit allzu vielen Gründen bestritten werden kann.

Über Dauer und Verlauf des öffentlichen Auftretens Jesu fehlen uns nahezu alle geschichtlichen Angaben. Jedenfalls hat er seit seinem ersten öffentlichen Auftreten das erlernte Handwerk nicht mehr geübt, auch aus Nazareth ist er weggegangen und hat sich später höchstens vorübergehend dort aufgehalten. Die eigentliche Stätte seiner Wirksamkeit war die Landschaft um den See Gennezaret, und zwar nicht die bedeutende, grade damals blühende Stadt Tiberias, in welcher Herodes Antipas residierte, sondern die kleinen, heute verschollenen Plätze Bethsaida, Chorazin, Kapernaum. Von hier aus ist er dann auch wohl hinübergefahren in die Dekapolis zu kurzem Besuche. Als nördlichster Punkt seiner Wanderung wird das Gebiet von Cäsarea Philippi, als westlichster das von Tyrus und Sidon angegeben. Auch darin mag die Überlieferung Recht haben, wenn sie die Wanderung vom See Gennezaret weg erst in die spätere Zeit des öffentlichen Auftretens Jesu verlegt. Daß Jesus vor seinem letzten Zuge nach Jerusalem schon des öftern in der heiligen Stadt gewesen ist, versteht sich bei einem frommen Juden von selbst. Eine andere Frage ist, ob er hier schon früher predigend auftrat.

Das läßt sich nicht fest bestimmen; doch ist es die Stadt Jerusalem, die er ähnlich wie Chorazin, Bethsaida und Kapernaum anredet, um ihr den Untergang anzukündigen, weil sie, die längst als Prophetenmörderin bekannt ist, auch sein oftmaliges Locken nicht sich zu Herzen genommen habe. Und auch das andere Wort, durch das er seine Zuhörer mahnt, lieber die Gabe eine Zeit lang undargebracht auf dem Altare stehen zu lassen, als daß man über dem Opfer die Pflicht der Versöhnlichkeit einen Augenblick vernachlässigte, läßt sich doch jedenfalls dann am besten verstehen, wenn es in Jerusalem gesprochen ist. Durch eine Stadt der Samariter ist er auch einmal auf dem Wege nach Jerusalem gekommen und hat daselbst keine Aufnahme gefunden; gepredigt hat er aber weder selbst den Samaritern noch auch nur seinen Jüngern den Eintritt in eine samaritische Stadt zum Zwecke der Predigt erlaubt. Fest steht endlich, daß seine letzte Reise nach Jerusalem ihn durch die Stadt Jericho geführt hat und daß er in Bethanien bei Jerusalem befreundet war. Das ist aber auch alles, was wir von wichtigeren Ortsveränderungen im Leben Jesu wissen. Und über die Zeitdauer seiner öffentlichen Wirksamkeit läßt sich vollends gar nichts geschichtlich Haltbares sagen. Doch setzt die gewöhnliche Annahme einer dreijährigen (oder gar bloß einjährigen) Wirksamkeit den Zeitraum meines Erachtens viel zu kurz an. Grade die unbezweifelbar echten Worte Jesu sind nemlich kurze Sprüche und Gleichnisse, wie sie in solcher Fülle schon deshalb nicht in enge gedrängter Zeit geredet werden konnten, weil sie Gelegenheitsreden sind und als solche ihren äußeren Anlaß fordern. Aber wie lange Jesus öffentlich gewirkt hat, läßt sich nicht mehr bestimmen.

In die erste Zeit seiner Wirksamkeit fällt jedenfalls die Wahl seiner Jünger. Dieselbe ist schwerlich als zielbewußte Gründung einer neuen Gemeinde zu verstehen. Eine solche Gründung lag Jesus, für den Religionsgemeinde und Volksgemeinde prinzipiell ebenso zusammenfiel, wie für jeden frommen Juden, durchaus fern. Diese Jünger sollten nur die besondere Art seiner Predigt in seiner Nachfolge von ihm lernen und später ausüben. Wenn also bestimmte Personen von der Jesu nachfolgenden Jüngerschaft ausgestoßen werden, so ist die Meinung Jesu nur die, daß sie nicht zu Predigern des Evangeliums taugen; eine ganz andere Frage ist, ob sie zu der Heilsgemeinde überhaupt noch zu rechnen sind. Als zur Aussendung bestimmte Leute heißen die Jünger Jesu: Apostel. Vier Fischer waren die ersten, die er zu seinen Missionären machte, zwei Brüderpaare: Simon und Andreas, Johannes und Jakobus, die beiden letzteren die Söhne des Zebedäus. Es ist eine schöne Überlieferung über die Wahl dieser vier Jünger vorhanden, aus der wir zugleich etwas Sicheres über den Zweck der Jüngerwahl erfahren. Nur muß dabei ihre frühere Bekanntschaft mit Jesu Predigt vorausgesetzt werden. „Jesus ging hin am Ufer des Sees von Gennezaret, da sah er die Brüder Simon und Andreas fischen und sprach zu ihnen: Kommet zu mir, so will ich euch zu Menschenfischern machen. Da ließen sie ihre Netze und folgten ihm. Dann ging er etwas weiter, da sah er den Jakobus und den Johannes, die Söhne

des Zebedäus, die saßen im Schiffe und flickten ihre Netze. Er rief sie und sie ließen ihren Vater Zebedäus in dem Schiffe mit den Lohnknechten und gingen ihm nach." Da hier Lohnknechte erwähnt werden, so muß der Vater Zebedäus nicht zu den Ärmsten gehört haben. Simon scheint etwas älter gewesen zu sein; er war in Kapernaum verheiratet. Jesus kehrt in dem Hause des Simon und Andreas ein und die Schwiegermutter des Simon besorgt den Haushalt. Später hat Jesus den Kreis seiner Jünger auf die Zahl zwölf ergänzt, ohne daß die neuhinzutretenden Namen Philippus, Bartholomäus, Matthäus, Thomas, Jakobus der Sohn des Alphäus, Thaddäus-Lebbäus, Simon der Kananäer oder Eiferer und Judas Iskarioth mit Ausnahme des letzten eine besondere Wichtigkeit im Verlaufe der Geschichte Jesu hätten. Es ist wohl denkbar, daß Jesus den Kreis seiner Jünger auf die Zahl zwölf bestimmte unter Rücksicht auf die Zwölfzahl der Stämme Israels; denn es ist sicher, daß die spätere judenchristliche Gemeinde die Zwölfzahl der Jünger auf die Zwölfzahl der Stämme bezog. Aber sehr fraglich ist, ob Jesus das ihm später in verschiedenem Zusammenhange zugeschriebene Verheißungswort, daß diese zwölf Männer dereinst die zwölf Stämme Israels richten sollen, je gesprochen hat. Wenigstens hat er ein ander Mal ein ähnliches Versprechen zu geben abgelehnt, weil es ihm nicht zustehe, die Plätze im Himmelreiche zu verteilen.

Die Art der Predigt Jesu war wie bei allen schöpferischen Geistern höchst mannigfaltig. Wir haben freilich nur ganz wenige Proben längerer Reden und auch diese sind oft recht verwirrt überliefert, so daß uns häufig eine Kette kurzer Sprüche erhalten ist, deren ursprünglicher Zusammenhang durchaus nicht über jeden Zweifel erhaben ist. Diese Verwirrung ist begünstigt durch die markige Art der Rede Jesu, in der jedes Wort ein abgeschlossenes Ganze darstellt. Doch der gewaltige Redner verbirgt sich nicht. Nirgends tritt leere Speculation in diesen Reden hervor, alles zielt ab auf die Herstellung einer heiligen und in ihrem Gottvertrauen seligen Gottesgemeinde und jede Einzelforderung Jesu ist angeknüpft an die ihn umgebenden Zustände oder an die überkommene Auffassung. Von den kleinen schulmeisterlichen Gesetzesfragen hält er sich überall fern; er redet nicht wie die Schriftgelehrten; und doch merkt man auch seiner Rede recht wohl die Zeit an, in der sie gesprochen ist. Durch ihr Eingehen auf das individuelle Leben unterscheidet sie sich sehr bedeutend von den fast nur allgemeinen Schäden besprechenden Reden der Propheten. Am nächsten berührt sie sich etwa mit den Reden des Siraciden. Aber dazu kommt eine durchaus künstlerische Abrundung und Geschlossenheit in einzelnen Stücken und im Ganzen. Das beobachten wir am deutlichsten an der unter dem Namen Bergpredigt berühmten Rede, die uns im Evangelium des Lukas wortgetreu überliefert ist. In dieser ursprünglichen Form beginnt sie mit einer vierfachen Seligpreisung, der ein vierfacher Weheruf entgegengestellt ist. Die einzelnen Glieder dieser Entgegenstellung entsprechen sich auf das Genaueste. Als Ganzes genommen bezeichnet dieser Eingang die Zu-

hörer, denen Jesus mit seiner Verkündigung etwas zu bringen vermag. Es sind die Armen, Hungernden, Weinenden, von den Menschen um seinetwillen Gehaßten, nicht aber die Reichen, Satten, Lachenden, von allen Gepriesenen. Liegt darin schon ausgedrückt, daß Jesus seinen Anhängern keine irdische Wohlfahrt verspricht, sondern eher Kreuz und Leiden vorhersagt, so paßt das vortrefflich zu dem nun folgenden Hauptteile der Rede, in welchem Jesus von seinen Zuhörern grade außerordentliche Leistungen fordert: Liebe gegen den Feind, Leidensgeduld auch im Unrecht, Barmherzigkeit ohne Hoffnung auf Entgelt. Das wird begründet durch den Hinweis auf den himmlischen Vater, dem seine Kinder an Barmherzigkeit gleichen sollen, und durch Aufstellung des Grundsatzes, Gott werde jedem mit seinem eigenen Maße vergelten, den Barmherzigen also barmherzig behandeln, den Hartherzigen hart. Diesem letzten Grundsatze gemäß würde sich die vorher ausgesprochene Regel Jesu: „Handelt an den Menschen, wie ihr wollt, daß sie an euch handeln," näher erklären lassen durch die andere: Handelt an den Menschen, wie ihr wollt, daß Gott an euch handelt. Der Grundgedanke dieses Teiles der Rede besteht also in der Forderung, auch denen Liebe zu erweisen, die dieser Liebe nicht wert scheinen. Das führt Jesus zuletzt nach der Seite aus, daß man sich auch des lieblosen Urteilens enthalten soll. Damit kommt er zu einem zweiten Hauptteile. Er zeigt, wie falsch es ist, andere leiten zu wollen, solange man selber auf falschem Wege ist, erinnert daran, daß man den guten Baum an seinen guten Früchten erkennen müsse, daß aber fromme Worte ohne fromme Thaten noch keine guten Früchte seien, und schließt endlich die ganze Rede ab mit dem farbenprächtigen Gleichnis: „Jeder, der zu mir kommt und meine Worte hört und nach ihnen handelt — ich will euch zeigen, wem der gleich ist. Er ist gleich einem Menschen, der ein Haus baute und grub und machte es tief und legte seinen Grund auf den Felsen; da nun ein Wolkenbruch kam und der Strom an dieses Haus heranbrauste, machte er es doch nicht wanken: denn es war gut gebaut. Wer aber hört und nicht thut, der ist gleich einem Menschen, der ein Haus auf die Erde baute ohne Grundmauern; daran brauste der Strom und es stürzte sofort und der Einsturz dieses Hauses war groß." Die Bedeutung der von Jesus ausgesprochenen Gedanken werden wir an anderer Stelle zu erörtern suchen; hier sei nur auf die abgerundete Form, auf den großen Bilderreichtum und die lebendige Anschaulichkeit dieser Rede hingewiesen. Jede Forderung wird sofort in verschiedenen Anwendungen ausgesprochen. Die Feindesliebe wird vorgeführt als Wohlthun an dem, welcher haßt; als Segen über den, welcher flucht; als Gebet für den, welcher verwünscht. Jesus scheut sich auch nicht, einen Gedanken durch augenfällige Übertreibung klarzustellen: „Schlägt dich jemand auf die Wange, so biete ihm auch die andere; nimmt dir jemand den Mantel, so weigere ihm nicht den Rock. — Wie magst du zu deinem Bruder sagen: Bruder, laß mich den Splitter aus deinem Auge ziehen! und du siehst nicht den Balken im eigenen Auge." In dieser ganzen Rede ist gar keine Bezugnahme auf die heilige Schrift vorhanden, auch keine

Bezugnahme auf das damalige Parteigezänke oder auf politische Zustände; ebensowenig spricht Jesus hier von seiner eigenen Person und Sendung; das Ziel ist durchaus nur das heilige Leben der Zuhörer; der Gottesgedanke sogar tritt nur auf als das lebendige Ideal der gestellten Forderungen und als der feste Grund der gegebenen Verheißungen: ausdrücklich genannt wird Gott in der ganzen Rede nur dreimal.

Außer solchen größeren, zusammenhängenden Volksreden hat Jesus namentlich eine Art der Darstellung seiner Gedanken gepflegt, die in dieser Weise ihm in der Litteraturgeschichte fast allein zugehört. Es ist dies das Gleichnis. Einen Ansatz dazu fanden wir schon am Schlusse der vorgeführten Rede. Die unerschütterliche Festigkeit des Gerechten, der nach Jesu Worten handelt, wird in einem dem Menschenleben entnommenen Bilde veranschaulicht. Zwei Menschen haben ein Haus gebaut, aber nur dessen Haus bleibt beim Ansturme der Fluten stehen, der auf den Felsen seine Grundmauern gebaut hat. Das ist eine Erfahrung aus dem Leben des Zimmermanns. Bei seinem Handwerke war Jesus auf den Gedanken eines wichtigeren Baues gekommen, den ein Mensch aufzurichten habe, nemlich das Gefüge eines eigenen Charakters. In anderer Weise hat er in einem warnenden Worte an seine Jünger ein Gleichnis seinem früheren Berufe entnommen. Da wollten einige sich nicht von ihrer Verwandtschaft losmachen. Er aber sprach zu ihnen: „Wenn einer zu mir kommt, ohne Eltern, Weib und Kind und Geschwister, ja auch sein Leben zu hassen, der kann nicht mein Jünger sein. Wer nicht sein Kreuz trägt und mir nachfolgt, kann nicht mein Jünger sein. Denn wer von euch wollte einen Thurm bauen, ohne zuvor hinzusitzen und die Kosten zu berechnen, ob er es durchführen kann. Sonst, wenn er den Grund gelegt hat, und vermag es nicht zu Ende zu führen, möchten ja alle anheben ihn zu verspotten und zu sagen: der hat zu bauen angefangen und vermochte es nicht zu vollenden. Oder welcher König, der gegen einen andern König ziehen soll mit ihm Krieg zu führen, setzt sich nicht vorher hin und überlegt, ob er mit seinen 10,000 Mann stark genug ist, dem andern, der mit 20,000 heranzieht, zu begegnen? Ist er es nicht, so schickt er, solange der andere noch ferne ist, eine Gesandtschaft und bittet um Frieden. So kann auch keiner von euch mein Jünger sein, der nicht allen seinen Angehörigen absagt. Das Salz ist gut; wenn es aber verdirbt, womit will man ihm aufhelfen? Es taugt nicht in die Erde, noch auf den Mist, man wirft es weg. Wer Ohren hat zu hören, der höre!" Diese schöne Rede enthält nicht weniger als drei Gleichnisse. Alle sind freilich noch nicht in der Form der selbständigen Erzählung gegeben, sondern einfache Vergleichungen. Die beiden ersten gehören zusammen. Sie stellen denselben Gedanken dar. Vor der That gilt es zu überlegen, ob man das Werk auch durchführen könne. Das wird an einem unbesonnenen Baumeister und an einem besonnenen Könige gezeigt. Jesus hat gerne seine Gedanken in solchen Gleichnispaaren vorgeführt, so daß jedes einzelne Gleichnis einem besonderen Berufskreise entnommen

wurde. Hier ist das erste seinem eigenen Handwerke entlehnt. Das dritte in dieser Rede vorkommende Bild vom unbrauchbar gewordenen Salze zeigt einmal die große Bedeutung an, die Jesus der von ihm gebildeten Jüngerschaft beilegte, das erhaltende Element im jüdischen Volksleben zu sein, und weiterhin, daß er den einzelnen Jünger, der von ihm abfällt, überhaupt für in Zukunft untüchtig hält. Das erklärt sich, wie wir sehen werden, daraus, daß Jesus seine Jünger von der starren pharisäischen Gesetzlichkeit freizumachen und zu einem Leben nach sittlichen Idealen zu erziehen strebte. Ein Jünger, der von ihm abfiel, hatte also nicht einmal mehr den durch das volkstümliche Gesetzesleben gewährten sittlichen Halt. Noch ein drittes Mal hat Jesus sein Handwerk als Zimmermann zur Grundlage einer dieses Mal für ihn verhängnisvollen Aussage genommen. Als er bei seinem letzten Aufenthalte in Jerusalem aus dem Tempel die Käufer und Verkäufer hinausgetrieben hatte, damit das Gotteshaus wieder seiner Bestimmung entspreche, wurde er gefragt, woher er das Recht zu solchem Auftreten habe. Da antwortete er: Zerstört diesen Tempel und in drei Tagen will ich einen andern wieder aufrichten! Auf die Bedeutung dieses Wortes kommen wir noch zurück.

Auch von dem Berufe seiner Jünger nimmt Jesus seine Bilder. Ich will euch zu Menschenfischern machen, spricht er zu Simon und Andreas bei ihrer Berufung. Sie sollen für seine Sache Anhang gewinnen. Und ein ander Mal sprach er: „Das Himmelreich ist gleich einem Netze, das ins Meer geworfen wurde und von aller Gattung zusammenbrachte. Da es nun voll war, zogen sie es an das Ufer, setzten sich, lasen die guten in ihre Gefäße, aber die faulen warfen sie weg.“ Das ist offenbar ein Gleichnis, durch welches Jesus seinen Jüngern gegenüber die Geduld rechtfertigte, mit welcher er auch schlechte Elemente unter seinem Anhange ertrug. Auch diesen Gedanken hat er noch durch ein zweites Gleichnis ausgedrückt. „Das Himmelreich ist gleich einem Manne, der guten Samen auf seinen Acker säte. Als aber die Leute schliefen, kam sein Feind und säte Unkraut zwischen den Weizen und ging weg. Als nun der Halm aufstieg und Frucht brachte, da zeigte sich auch das Unkraut. Da kamen die Knechte des Hausherrn und sprachen zu ihm: Herr, hast du nicht guten Samen auf deinen Acker gesät, woher hat er also Unkraut? Der aber sagte ihnen: Das hat der Feind gethan. Sprechen die Knechte zu ihm: Willst du, daß wir hingehen und es auslesen? Er aber sagt: Nein, sonst möchtet ihr beim Sammeln des Unkrautes den Weizen zugleich ausraufen. Lasset beides mit einander wachsen bis zur Ernte und zur Zeit der Ernte will ich den Schnittern sagen: Sammelt zuerst das Unkraut und bindet es in Bündel, es zu verbrennen, aber den Weizen sammelt in meine Scheune.“ Hier ist also der Vergleich zur vollständigen, lebendig anschaulichen Erzählung geworden. Aber während Jesus das erste Mal das Verständnis der Jünger berücksichtigte, die früher Fischer gewesen waren, ist dieses Gleichnis wesentlich an Landleute gerichtet. Auch solche hatte er unter seinen Jüngern. Ein Landmann war es, der sich erst von den Seinigen ver-

abschieden wollte, ehe er ihm nachfolge. Aber Jesus sagte zu ihm gewissermaßen in seiner eigenen Sprache: Keiner, der die Hand an den Pflug gelegt hat und noch zurücksieht, ist geschickt für das Gottesreich. Die wichtigsten Gleichnisse berühren wir im Laufe unserer Erzählung.

Außer der größeren, zusammenhängenden Lehrrede und außer dem Gleichnisse kommt als Art, wie Jesus seine Gedanken mitteilte, namentlich noch das Gelegenheitswort in Betracht. Die Mitteilungen hierüber sind für den Historiker besonders wertvoll. In der Lehrrede entfaltet sich wohl in reicher Fülle die vorhandene innere Gedankenwelt, in der Gleichnisrede wird ein einzelner, den Redner bewegender Gedanke dem Zuhörer anschaulich nahe gebracht. Für Lehrrede und Gleichnis und für jene noch mehr als für dieses gilt das schöne Wort Jesu: Jeder für das Himmelreich unterrichtete Schriftgelehrte gleicht einem Hausherrn, der aus seinem Schatze hervorholt Neues und Altes. Aber das Gelegenheitswort führt uns gleichsam die allmähliche Sammlung dieses Schatzes vor Augen. Wir sehen hier die Gedanken Jesu gleichsam vor uns entstehen. So sitzt Jesus im Hause seines neugeworbenen Jüngers, des Zöllners Levi und ißt mit vielen Zöllnern zusammen. Da fragen pharisäische Schriftgelehrte, die mit ihm gezogen waren, seine Jünger: Wie kommts, daß er mit Zöllnern und Sündern ißt und trinkt? Und er erwidert, indem er offenbar erst jetzt den Grundsatz seiner immer eingehaltenen Handlungsweise ausspricht: „Die Gesunden bedürfen des Arztes nicht, sondern die Kranken; ich bin gekommen die Sünder zur Buße zu rufen und nicht die Gerechten.“ Vielleicht noch deutlicher ist dieses Entstehen des Gedankens Jesu in dem Worte an die Pharisäer und jerusalemer Schriftgelehrten zu erkennen, in welchem Jesus mit dem ganzen offiziellen Judentum jener Zeit gebrochen hat. Er wird gefragt: Warum wandeln deine Jünger nicht nach der Überlieferung der Ältesten, sondern essen das Brot mit unreinen Händen? Da sagt er zu ihnen: „Gut hat Jesaja von euch Heuchlern geweissagt, wie geschrieben steht: dieses Volk ehrt mich mit den Lippen, aber ihr Herz ist fern von mir; vergeblich ehren sie mich Lehren lehrend, die Menschengebote sind. Gottes Gebot laßt ihr liegen und haltet euch an Menschenüberlieferung. Gottes Gebot laßt ihr hübsch nichts gelten, um eure Überlieferung zu halten. Mose sagte: ehre Vater und Mutter und: wer Vater oder Mutter schmäht, soll Todes sterben. Ihr aber sagt: wenn einer zu Vater oder Mutter sagt: ich opfere, womit ich dir helfen könnte, dann laßt ihr ihn nichts mehr an Vater und Mutter thun, hebt Gottes Wort auf durch eure Überlieferung, die ihr überliefertet. Und dergleichen thut ihr noch gar viel.“ Soweit hat Jesus nichts weiter gethan, als den Grund angegeben, warum er die pharisäische Tradition verwirft. Er thut das allerdings wesentlich aus demselben Grunde, aus welchem die alten Propheten gegen den vielen Opfer- und Festgottesdienst ankämpften. Aber die Ausstellung der Pharisäer und Schriftgelehrten an den unreinen Händen seiner Jünger bringt ihn nun zu einer nicht mehr an sie, sondern an die Masse des Volkes gerichteten, lauten öffentlichen Erklärung: „Höret mich alle und verstehet es!

Nichts ist außerhalb des Menschen, was in ihn hereinkommt, das ihn verunreinigen möchte; aber was aus dem Menschen hervorkommt, das verunreinigt den Menschen." Hier wird nicht bloß die rabbinische Überlieferung, hier wird ein großer Teil des heiligen Gesetzbuches selbst, nemlich alle seine Vorschriften über rein und unrein, außer Geltung gesetzt. Bei dem damaligen Stande des jüdischen Volksbewußtseins war eine solche Erklärung ebensoviel, als hätte Jesus über sich selbst das Todesurteil gesprochen.

Wie in diesem Gespräche, so hat Jesus auch sonst gerne die heilige Schrift in seinen Reden gebraucht, namentlich als Waffe gegen seine Gegner. Seine Jünger rauften am Sabbat Ähren aus; das wollten die Pharisäer ihnen verbieten. Höchst wahrscheinlich erklärten sie diese „Arbeit" für ein „Weg bereiten". Da sagt Jesus: „Habt ihr nicht gelesen, was David in der Not that, als er und die Seinigen hungerten? Wie er in das Haus Gottes ging, da Abjathar Hoherpriester war, und die Schaubrote aß, die nur die Priester essen dürfen, und gab sie auch seinen Begleitern?" Und aus dieser, in der heiligen Schrift überlieferten echtgeschichtlichen Erzählung von dem frommen Könige David, die nur durch die ungeschichtliche levitische Färbung noch ein schlimmeres Aussehen erhält, schließt Jesus: der Sabbat ist um des Menschen willen gemacht und nicht der Mensch um des Sabbats willen. Also ist des Menschen Sohn auch ein Herr des Sabbats. Wie Jesus schon im Gespräche über die Reinheit sich nicht scheute, einen großen Teil der Gesetzesbestimmungen im Interesse der Erfüllung der Gottesgebote für ungiltig zu erklären, so redet er auch noch einmal grade den Pharisäern gegenüber ganz ohne Rückhalt gegen ein ausdrückliches Gebot des Mose. Er wird gefragt, ob sich ein Mann von seiner Frau scheiden dürfe. Was gebot euch Mose, ist seine nächste Antwort. „Mose erlaubte sie mit einem Scheidebriefe zu entlassen." Da sprach zu ihnen Jesus: Nach eurer Herzenshärtigkeit schrieb euch Mose dies Gebot. Im Anfang der Schöpfung schuf Gott Mann und Weib. Darum wird einer Vater und Mutter verlassen und die beiden werden eine Person sein, so daß sie nicht mehr zwei sind, sondern eins. Was Gott also zusammenfügte, scheide nicht ein Mensch. — Außer den genannten Fällen hat Jesus die Schrift angeführt, indem er den Täufer Johannes als den dem Herrn vorangehenden Boten bezeichnete, indem er die Sadducäer und Pharisäer mit ihren scheinbar der Schrift entnommenen Anschauungen zurechtwies und indem er zwei Gebote gelegentlich als die wichtigsten im Gesetze bezeichnete; das ist aber auch alles, was sich bei Jesus an Besprechung alttestamentlicher Stellen findet. Daraus sieht man, wie wenig er mit den Schriftgelehrten seiner Zeit gemein hat. Ihre gesetzlichen Einzelfragen, wie sie uns in der Mischna Blatt für Blatt in wahrhaft erschreckender Gleichförmigkeit vorgeführt werden, lagen ihm offenbar gänzlich ferne. Dem verdankte er nicht zum Mindesten den großen Erfolg seiner Predigt. „Man war von seiner Predigt erschüttert; er predigte gewaltig und nicht wie die Schriftgelehrten" heißt es in der ältesten Überlieferung.

Ein solcher Unterschied mußte aber auch bald Anlaß zum Streite werden. Die Abwehr der pharisäischen Sabbatheiligung, ihre Betonung der Reinigkeitsgesetze haben wir schon kennen gelernt. Der gesetzliche Ruhetag ist Jesu nur zur Erholung des Menschen gegeben; er will nicht, daß der Mensch der Knecht des Sabbats werde; vielmehr soll er (der Mensch, des Menschen Sohn) ein Herr des Sabbats sein. Die Werktage binden den Menschen an die regelmäßige Berufsarbeit; über den Feiertag soll der Mensch frei verfügen können. Eine solche Anschauung neben die engherzige Betrachtung gehalten, ob man am Sabbat sich versündigt hat, oder nicht, wenn man des Morgens einen Buchstaben gemacht hat und dies vergißt und Abends noch einen macht, erscheint wie die lichte Sonne am rings umnachteten Himmel. Und dasselbe gilt von dem Worte Jesu über Reinheit und Unreinheit. „Nur was aus dem Menschen hervorgeht, macht den Menschen unrein," also weder die flachen noch die vertieften, weder die irdenen noch die hölzernen Gefäße, über deren Unreinheit man sich in den gelehrten Kreisen Palästinas so scharfsinnig und so geistlos zu unterhalten wußte. Das Wort in der Bergpredigt: „jeden Baum erkennt man an seiner eigenen Frucht" wendet Jesus hier so: die Reinheit und Unreinheit eines Menschen erkennt man an seinen Werken; seine Werke verunreinigen oder reinigen, wir würden sagen: verunehren oder ehren ihn. Auch das haben wir schon erwähnt, wie Jesus den Pharisäern wegen seines gelegentlichen Umgangs mit Zöllnern und, wie immer hinzugefügt wird, Sündern ein Ärgernis gab und wie er es durch den Hinweis erledigte, der Arzt sei doch da für die Kranken. Dieser Unterschied im Verkehr mit den Ungebildeten und, was nach pharisäischer Anschauung mit der Unkenntnis des Gesetzes auf das Engste zusammenfiel, Sündern war freilich zwischen Jesus und der Partei der Schriftgelehrten ebenso groß, wie der Unterschied inbezug auf die ganze Stellung zum Gesetze. Wer sich jeden Augenblick vor Verunreinigung durch Berührung mit irgend einem unreinen Gegenstande ängstlich scheuen muß, der scheut sich ganz natürlich auch vor allzu nahem Verkehr mit unreinen Menschen. Jesus aber ißt und trinkt mit den Zöllnern. Das ist das Beispiel zu den Lehren der Bergpredigt: „Seid barmherzig wie euer Vater barmherzig ist" — „Er ist gütig auch gegen die Undankbaren und Schlechten." Von solcher Liebe wollten freilich jene Heiligen nichts wissen. Er blieb ihnen sein Leben lang: der Zöllner und der Sünder Geselle. War ihm doch alles das nicht wichtig, worin die pharisäische Frömmigkeit sich besonders zeigte. Bald wurde seinen Jüngern auch vorgeworfen, daß sie nicht fasteten, wie die Jünger des Johannes und die Jünger der Pharisäer thaten. Das ist schon deshalb nicht zu verwundern, weil Jesus im Gegensatze gegen das pharisäische Heuchelwesen alle Frömmigkeitsübung ins Verborgene verwies. Darüber haben wir ein schönes Wort: „Achtet auf eure Almosen, daß ihr sie nicht vor den Leuten gebt, um von ihnen gesehen zu werden, sonst habt ihr keinen Lohn bei eurem Vater im Himmel; wenn du ein Almosen giebst, laß es nicht ausposaunen vor dir, wie die Heuchler thun in den Synagogen und in den Straßen, auf daß sie

von den Menschen geehrt werden; wahrlich ich sage euch, sie haben ihren Lohn weg. Wenn du Almosen giebst, laß die Linke nicht wissen, was die Rechte thut, damit dein Almosen im Verborgenen sei, und dein Vater, der ins Verborgene sieht, wird es dir vergelten. Und wenn ihr betet, sollt ihr nicht sein wie die Heuchler; denn sie lieben es, in den Schulen und an den Ecken der Straßen zu stehen und zu beten, um von den Menschen gesehen zu werden. Wahrlich ich sage euch, sie haben ihren Lohn weg. Wenn du aber betest, gehe in deine Kammer und schließe deine Thüre zu und bete zu deinem Vater im Verborgenen und dein Vater, der in das Verborgene sieht, wird dirs vergelten. Und wenn ihr fastet, sollt ihr nicht sauersehen wie die Heuchler, denn sie entstellen ihr Angesicht, damit ihr Fasten von den Leuten gesehen werde. Wahrlich ich sage euch, sie haben ihren Lohn weg. Wenn du aber fastest, salbe dein Haupt und wasche dein Angesicht, damit dein Fasten nicht von den Menschen, sondern von deinem Gott im Verborgenen gesehen werde, und dein Vater, der ins Verborgene sieht, wird dirs vergelten." Auch in diesen Ausführungen zeigt sich der himmelweite Abstand zwischen der Frömmigkeit der Schriftgelehrten und der Bußpredigt Jesu. Für Jesus ist Almosengeben, Beten und Fasten die natürliche Bezeigung dessen, was der Einzelne seinem Gott verdankt und von ihm erhofft. Das gehört aber nicht auf die Straße, wo das Heilige nur gemein gemacht werden kann. So haben Jesu Jünger jedenfalls nicht vor den Augen der Pharisäer gefastet. Deshalb wurde Jesus zur Rede gestellt. Und wer aus dem bisher Gesagten die befreiende Kraft der Predigt Jesu gegenüber den engen Schranken jüdischer Gesetzlichkeit erkannt hat, der mag es auch verstehen, wenn Jesus diesen frommen Jammergesichtern es entgegenhält: „Können denn die Hochzeitsgäste fasten, solange der Bräutigam bei ihnen ist? Solange sie den Bräutigam bei sich haben, können sie nicht fasten. Die Zeit wird ja kommen, wo der Bräutigam von ihnen genommen wird, dann werden sie fasten, an jenem Tage." Auch dieser Hinweis auf seinen eigenen Tod ist bei dem steten Auflauern seiner Feinde, bei ihrem allgemeinen Ansehen und bei seinem grundsätzlichen Gegensatze gegen sie gewiß nicht auffallend. Aber Jesus unterläßt es nicht, noch einen viel tieferen Grund für das Nichtfasten seiner Jünger anzugeben. „Näht doch niemand einen Flicken ungewalkten Stoffes auf ein altes Kleid, sonst nimmt die neue Füllung von dem alten Kleide weg und der Riß wird größer. Auch füllt niemand neuen Wein in alte Schläuche, sonst zerreißt der Wein die Schläuche und verloren sind Wein und Schläuche." Also Jesus hat erkannt, daß das pharisäische Fasten zwar zum Pharisäismus, aber nicht zu seiner Lehre tauge. Zu der Religion, deren Glieder äußerlich rein sein müssen, mag dieses äußere Leidtragen passen, die rein sittliche Religion verlangt ein anderes äußeres Gewand.

Die Rettung eines Menschen von der Sünde hat Jesus gelegentlich als Austreibung eines bösen Dämons aus dem Menschen bezeichnet. So sagt er z. B. über den Rückfall in die früher überwundene Sünde: „Wenn der unsaubere Geist aus dem Menschen ausging, durchwandert er wasserlose

Orte, sucht Ruhe und findet sie nicht. Da spricht er: ich will in mein Haus zurückkehren, daraus ich ausging. Und er kommt und findet es gefegt und geschmückt. Da geht er hin, nimmt noch sieben andere Geister, die schlechter sind als er, tritt ein und wohnt dort und der Ausgang jenes Menschen wird schlimmer denn seine Vergangenheit." Wie hier, so ist dasselbe Bild zu verstehen, wenn die Zuhörer Jesu über seine Predigtweise sagten: „Was ist das? eine neue, gewaltige Predigtart und den unreinen Geistern gebietet er, daß sie ihm gehorchen." Es ist freilich sowohl hier als in der Rede Jesu selbst durchaus nicht abzusehen, ob er und seine Zeitgenossen mit ihm nicht wirklich manche Sünde dem Einwohnen eines bösen Geistes im Menschen zuschrieben. Jedenfalls bezeichnet aber der Ausdruck in anschaulicher Weise die Erkenntnis, daß die Sünde nicht bloß eine vom Willen des Menschen abhängige That, sondern daß sie eine den Menschen zwingende und knechtende Macht ist. Erst von dieser Erkenntnis aus läßt sich der absichtliche Verkehr Jesu grade mit sündigen Menschen in seiner vollen Bedeutung verstehen. Jene Zöllner sind mehr von der Sünde geknechtet, als eigentlich böswillig. Jedenfalls haben die pharisäischen Gegner Jesu diese Betrachtungsweise des Erfolges seiner Bußpredigt dazu benützt, um Jesu eine furchtbare Anklage zu bereiten. Galt er ihnen schon vorher als der Sünder Geselle, so galt er ihnen jetzt, da die bösen Geister ihm gehorchten, als des Teufels Geselle. „Er hat Beelzubul, sprachen sie, und durch den Herrscher der Geister treibt er die Geister aus." Aber Jesus löst mit zwingender Klarheit den Schein der Wahrheit auf, den dieser Vorwurf für unklare Köpfe haben mochte. „Wie kann der Satan, spricht er, den Satan vertreiben? Und wenn ein Königreich in sich selbst gespalten ist, so kann dieses Königreich nicht bestehen. Und wenn ein Haus in sich gespalten ist, wird dieses Haus nicht bestehen können. Und wenn der Satan aufsteht wider sich selbst, tritt eine Spaltung ein und er kann nicht bestehen, sondern hat ein Ende." Das ist schon vom rein rednerischen Standpunkte aus betrachtet eine ganz gewaltige Widerlegung. Denn Jesus weist hier nicht bloß die Unrichtigkeit der Anklage nach, sondern er zeigt, wie grade diese falsche Anklage der Gegner der Wahrheit insofern die Ehre geben muß, als sie die herannahende Vernichtung des Teufelsreiches durch Jesum bezeugt. Das spricht denn Jesus auch noch einmal kräftig und deutlich aus: Nein, es kann keiner in das Haus des Starken eindringen und seine Gerätschaften rauben, er habe ihn denn gebunden, und dann wird er sein Haus plündern." Und damit wendet er sich in einem überaus ernsten Schlußwort an seine Gegner: „Wahrlich, ich sage euch: alles wird den Menschen vergeben werden, die Sünden und Lästerungen, soviel sie nur lästern, wer aber lästert wider den heiligen Geist, der hat nicht Vergebung in Ewigkeit, sondern wird schuldig sein einer ewigen Sünde." Den heiligen Geist hatten die Gegner gelästert, da sie den Erfolg der Predigt Jesu für Teufelswerk erklärten, denn Jesus ist sich bewußt, im heiligen Geiste geredet zu haben.

Abgesehen von den letzten Streitgesprächen, auf die wir noch später an

ihrer Stelle zu reden kommen, ist uns noch eine große Streitrede überliefert, die Jesus gegen Pharisäer und Gesetzeskundige gehalten hat. Er wendet sich hier wieder zuerst gegen die vielen Äußerlichkeiten und Kleinlichkeiten der pharisäischen Frömmigkeit, während die rechte Innerlichkeit fehlt und die Hauptsache, das Dringen auf Recht, Erbarmen und Treue notleidet. „Wehe euch, ihr Pharisäer, beginnt er, das Äußere des Bechers und der Schüssel reinigt ihr, aber euer Inneres starrt von Raub und Schlechtigkeit. Thoren, hat nicht derselbe Schöpfer das Innere wie das Äußere hervorgebracht? Aber übet im Innern Barmherzigkeit und siehe, alles ist euch rein." Das ist der uns bekannte Grundsatz Jesu, daß die rechte Reinheit des Menschen nicht in seiner äußeren Umgebung ihren Grund habe, sondern in seiner sittlichen Art. „Wehe euch Pharisäern, weil ihr den Zehnten gebt vom Wohlgeruch, von der Raute und jedem Gemüse und übergehet das Recht und die Liebe zu Gott: das solltet ihr thun und jenes nicht lassen." Also hier wird nicht sowohl die Pünktlichkeit im Kleinen getadelt, als die Gleichgiltigkeit in wichtigen Hauptsachen gerügt. „Wehe euch Pharisäern, weil ihr lieb habt den Vorsitz in den Synagogen und den Gruß auf den Märkten! Wehe euch, weil ihr seid wie die heimlichen Gräber, von denen die Menschen nichts wissen, die über sie hingehen!" Hier gilt also das erste Wehe der Eitelkeit, das zweite der Heuchelei und der Scheinfrömmigkeit der Pharisäer. Von diesem allgemeinen Tadel der pharisäischen Partei wendet sich Jesus noch insbesondere gegen ihre Führer oder die Gesetzeskundigen. „Und auch euch, den Gesetzeskundigen wehe, weil ihr unertragbare Lasten den Menschen aufladet und selber rührt ihr mit keinem Finger an diese Lasten!" Fanden doch diese Gesetzeslehrer ihre Freude daran, die Bestimmungen des Gesetzes immer genauer festzustellen, jeden Einzelfall des menschlichen Lebens unter eine ganze Reihe gesetzlicher Normen zu stellen, so daß jede freie Bewegung gehemmt war. Zum Halten dieser Gebote hatten sie freilich bei ihren gelehrten Übungen keine Zeit.[1]) „Wehe euch, weil ihr bauet die Grabmäler der Propheten und eure Väter haben sie getötet! So seid ihr Zeugen und habet Wohlgefallen an den Werken eurer Väter, denn sie töteten sie, ihr aber bauet ihre Grabmäler. Deshalb sprach auch die Weisheit Gottes: ich werde Propheten und Apostel zu ihnen senden und sie werden von ihnen töten und verfolgen, damit heimgesucht werde das Blut aller Propheten, das vergossen ist seit Schöpfung der Welt, bis zu den Tagen dieses Geschlechtes, seit Abels Blut bis zum Blute Sacharjas, der umkam zwischen Altar und Tempel. Ja ich sage euch, es wird heimgesucht werden an diesem Geschlechte." Es ist nicht zu verwundern, daß Jesus des öftern auf die Schuld zu reden kommt, welche sich sein Volk durch den Mord der Propheten aufgeladen hatte. Mußte ihm doch sein eigen Schicksal gar bald nach seinem öffentlichen Auftreten klar

1) Dazu giebt die Mischna mancherlei Beispiele: Rabbon Gamaliel badete sich die erste Nacht, da seine Frau gestorben war, und da seine Schüler sagten, er habe sie ja gelehrt, einem Trauernden sei verboten sich zu baden, antwortete er: Ich bin nicht wie andere Leute, denn ich bin schwächlich.

sein. Aber nicht um sein eigen Leben ist ihm bange; er weiß, daß das stetige Wachsen dieser Schuld Gottes Strafgericht hervorruft. Und aus seinen eigenen Kämpfen weiß er, daß die Hauptschuld am Prophetenmorde diese gottlosen frommen Leute tragen, die zuerst fromm genug sind, die Propheten zu töten, und hernach fromm genug, das Andenken derselben Propheten durch Grabdenkmäler zu feiern. Und so schließt Jesus seine Rede mit einem unmißverständlichen Schlußworte: „Wehe euch Gesetzeskundigen, weil ihr den Schlüssel der Erkenntnis genommen habt: ihr kamt selbst nicht zu ihr und hindertet andere zu ihr zu kommen!" Das Gesetz ist auch für Jesus der Schlüssel der Erkenntnis, auch er hält daran fest, daß man aus dem Gesetze Gottes Willen erfahren kann; aber die Schriftgelehrten versperren nur durch ihre Tifteleien den Weg zu dieser Erkenntnis.

Daß nun Jesus eine so deutliche und das Urteil seiner Zeitgenossen weit überragende Einsicht in die Mängel pharisäischer Gerechtigkeitsübung hatte, lag ohne Zweifel daran, daß er ein ganz eigenartiges, auch aus der alttestamentlichen Religionsentwicklung erwachsenes, aber von dem pharisäischen durchaus verschiedenes Lebensideal kannte und predigte.

Die Grundzüge dieses Lebensideals haben wir bereits kennen gelernt. Die Forderung möglichst weitherziger Liebesübung, verbunden mit Geduld und Verträglichkeit, und die Forderung ernster Selbsterziehung ohne Rücksicht auf das Urteil der Menschen, also ohne Eitelkeit und Heuchelei, sind uns als leitende Gesichtspunkte Jesu überall entgegengetreten. Dazu käme als Drittes namentlich noch die Forderung des Gottvertrauens. Wir besitzen noch eine längere Rede Jesu, in der er zum Gottvertrauen ermahnt. Diese Rede beginnt mit einem Gleichnisse. Eines reichen Menschen Land hat gut getragen. Da überlegt er bei sich, daß seine Scheuern nicht ausreichen; er will sich größere bauen und wenn er seine Frucht darin wohl geborgen weiß, auf viele Jahre hinaus guter Dinge sein. Und in der Nacht, nachdem er das alles geplant hat, stirbt er: „Darum sage ich euch, fügte Jesus hinzu, sorget nicht für die Seele, was ihr essen möget, noch für den Leib, wie ihr euch kleiden möget. Die Seele ist mehr als die Nahrung und der Leib mehr als die Kleidung." Das ist ein Gedanke, der schon in der Versuchungsvision ausgesprochen war, als Jesus dem Versucher erwiderte, daß der Mensch nicht vom Brot allein lebe, sondern von allem, was aus dem Munde des Herrn kommt. *Hier* ist offenbar gemeint, daß der Mensch über dem Sorgen um Nahrung und Kleidung nicht die wichtigeren Aufgaben vergessen soll, die Gott seiner Seele gestellt hat und in deren Dienst er seinen Leib zwingen soll. Aber Jesus begründet nun diesen Gedanken in einer Weise, die freilich wörtlich genommen eben nur auf die klimatisch bevorzugten Länder der geographischen Breite Palästinas paßt: „Betrachtet die Raben, spricht er; sie säen und ernten nicht; sie haben weder Schatzkammer noch Scheuern und Gott nähret sie doch: um wie viel unterscheidet aber ihr euch von diesen Vögeln!" Es ist nicht zu übersehen, wie der Mensch hier als Gattung in seinem Werte erkannt und

mit den Tieren verglichen wird. Auch hieran erkennt man unschwer den großen Einfluß, den die eigentümlich jüdische Entwicklung israelitischen Volkslebens auf Jesus ausgeübt hat. Dem vorexilischen Juden war die Erkenntnis eines einheitlichen Wertes der Menschengattung nahezu unerschwinglich. Nahezu: denn wenn der Prophet Micha weiß, daß dem Menschen gesagt sei, was gut ist, so bestätigt diese hervorragende Ausnahme nur die Regel. Wenn Gott also schon für die Nahrung der Vögel sorgt, so entnimmt Jesus aus dem höheren Werte der Menschen, daß Gott auch für ihre Nahrung sorgen werde. Dazu ist nun die Kehrseite, daß der Mensch mit aller seiner Sorge doch nicht viel ausrichten kann. „Wer von euch kann durch Sorgen zu seiner Höhe eine Elle hinzufügen? Wenn ihr also auch nicht das Geringste vermögt, was sorgt ihr des Übrigen?" Und noch ein Bild aus der Natur soll das Unnütze solcher Sorge kennzeichnen. „Betrachtet die Lilien, wie sie weder spinnen noch weben; ich sage euch aber, auch Salomo in aller seiner Pracht war nicht gekleidet wie ihrer eine. Wenn nun auf dem Felde das Gras, das heute steht und morgen in den Ofen geworfen wird, Gott also kleidet, wie vielmehr euch, ihr Kleingläubigen!" Jesus bekundet hier also eine ganz andere Anschauung vom Werte des Menschen, als sie etwa im zweiten Jesaja oder in einigen Psalmen vorliegt, wo es einmal heißt: alles Fleisch ist Gras und das andere Mal: der Mensch ist in seinem Leben wie Gras. Und um dieses höheren Wertes des Menschen willen ruft Jesus seinen Zuhörern zu: „So suchet denn nicht was ihr esset und was ihr trinket und schwanket nicht hin und her. Denn das alles suchen die Heiden der Welt, euer Vater aber weiß, daß ihr dessen bedürfet. Suchet dagegen sein Reich, so wird euch dies dazu gegeben werden!" Damit ist Jesus offenbar auf den Gedanken zu reden gekommen, in dessen Verwirklichung sich der besondere Wert des Menschen offenbart. Eine genauere Begrenzung des Begriffes „Gottesreich" ist freilich hier nicht gegeben. Nur das wird hinzugefügt, daß auch dieses Streben nach dem Gottesreiche nicht zaghaft und ängstlich sein soll: Fürchte dich nicht du kleine Herde, denn es ist eures Vaters Wohlgefallen euch das Reich zu geben. Unter dieser kleinen Herde ist jedenfalls die Jüngerschaar Jesu zu verstehen. Ihre Kleinheit steht offenbar im Contraste zu der ihr verheißenen Machtfülle, so daß also das Reich hier jedenfalls in Analogie mit den damals bestehenden Reichen gedacht werden muß. Außerdem ersehen wir aus dem wiederholten Ausdrucke: euer Vater, daß Jesus seine durch die Taufvision ihm gewordene Glaubenszuversicht auf den Jüngerkreis zu übertragen suchte. Den Schluß dieser Ermahnung zum Gottvertrauen bildet eine den geringen Wert der Glücksgüter und den hohen Wert sittlicher Güter einschärfende Mahnung: „Verkaufet eure Habe und übet Barmherzigkeit; macht euch nicht-alternde Geldbeutel, einen unerschöpflichen Schatz im Himmel, an den kein Dieb kommt, den keine Motte verzehrt. Denn wo euer Schatz ist, da ist auch euer Herz."

Sollten somit nach dieser Rede die Jünger weder um das Geringste (Nahrung und Kleidung) noch um das Höchste (Gottes Reich) in Angst und

Kummer besorgt sein, weil Gott ihnen beides geben will,[1]) so ergiebt sich daraus der Gedanke von Gottes Liebe und Güte, wie er uns bereits in der Bergpredigt entgegentrat. Und wie nach der dortigen Regel erst die Feindesliebe die ganze Größe menschlicher Liebe offenbart, so offenbart sich auch die Liebe Gottes in ihrer ganzen Größe erst als Liebe gegen die Sünder. Es sind drei herrliche Gleichnisse, in denen Jesus diesen Gedanken der Liebe Gottes gegen die Sünder zum Ausdruck brachte. Gott geht einer verlorenen Menschenseele nach, wie der Hirte dem verlorenen Lamme, und freut sich, wenn sie wieder auf rechtem Wege wandelt, wie jener, wenn er sein Lamm gefunden und auf der Schulter heimträgt: ein Bild, das bekanntlich schon in den Katakomben zur Darstellung der Heimkehr der Seele in die himmlische Heimat gedient hat. Das zweite Gleichnis von der Liebe Gottes zu den Sündern führt uns eine arme Witwe vor Augen, die von ihren zehn Drachmen eine verloren hat und nun in Ecken und Winkeln ihres Hauses kehrt und leuchtet, bis sie sie findet. Dann ruft sie in ihrer Freude alle Nachbarinnen zusammen, damit sie sich mit ihr an ihrem Glücke freuen. Es ist sehr bedeutsam, daß man schon frühe in der Kirche durch diese Gleichnisse nicht sowohl die Liebe Gottes, die doch offenbar gemeint ist, sondern Jesu eigene Liebe geschildert fand. Hat er doch in diesen Gleichnissen nur das in ihm selbst wirksame Lebensideal, das ihm so viele Feinde zuzog, mit getroster Zuversicht, als auch vom Himmel herab unter den Menschen wirksam bezeichnet. Und weil er selber ganz und gar dieses Sinnes war, deshalb gelang ihm auch in dem größeren dritten Gleichnisse, dem Gleichnisse vom verlorenen Sohne, die Darstellung der göttlichen Liebe gegenüber dem menschlichen Sündenelende in ganz unübertrefflicher Weise. Da wird zuerst geschildert, wie der Mensch allmählich in dieses Elend hereinkommt. „Ein Mann hatte zwei Söhne. Und der jüngere von ihnen sagte zum Vater: Vater gieb mir den Teil des Vermögens, der mir zufällt. Und er teilte ihnen den Besitz. Kurze Zeit darauf packte der jüngere Sohn alles zusammen, zog in ein fernes Land und verschleuderte sein Vermögen in verschwenderischem Leben. Als er nun alles verbraucht hatte, kam eine harte Hungersnot über jenes Land und er fing an zurückzugehen. Da ging er hin, hing sich an einen Bürger jenes Landes und der schickte ihn auf seine Felder, Schweine zu hüten. Da wünschte er seinen Magen zu füllen mit den Johannisbroten, welche die Schweine fraßen; aber niemand gab ihm davon." Soweit ist ja die Geschichte ganz alltäglich, aber grade deshalb um

---

1) Dieselbe frohe Zuversicht atmet auch das Gebet, das Jesus seine Jünger lehrte, da sie ihn baten: Herr, lehre uns beten wie auch Johannes seine Jünger beten lehrte. Es lautete ursprünglich: „Vater! Geheiligt werde dein Name, es komme dein Reich. Unser Brot für den nächsten Tag gieb uns täglich! Vergieb uns unsere Sünden, denn auch wir vergeben jedem, der uns schuldig ist; und bringe uns nicht in Versuchung." Also zwei Bitten für die Sache Gottes, eine für das äußere, zwei (nach Vergangenheit und Zukunft getrennte) für das innere Wohl des Betenden. Der Vater vergiebt, wenn die Kinder einander vergeben.

so zwingender in ihrer Wahrheit. Ein junger Mensch, der sein Geld mit Geschmack zu verzehren weiß, kommt dadurch und durch ein hinzutretendes allgemeines Unglück in das Elend. „Da ging er in sich und sprach: wie viele Taglöhner hat mein Vater, die Brotes die Fülle haben; ich aber vergehe hier vor Hunger. Ich will mich aufmachen, zu meinem Vater gehen und zu ihm sprechen: Vater, ich habe gesündigt in den Himmel hinein und vor dir, ich bin hinfort nicht wert, daß ich dein Sohn heiße; stelle mich wie einen deiner Taglöhner." Also das Elend, in das er durch Sünde und Unglück gekommen ist, treibt ihn zur Umkehr. Das ist eine wertvolle Ergänzung zu den beiden Gleichnissen vom verlorenen Schafe und von der verlorenen Drachme. Es wird hier die empirische Art und Weise uns vor Augen gestellt, wie Gott den verlorenen Menschen sucht. Der nächste Abschnitt des Gleichnisses gilt nun der Schilderung der vergebenden Gottesliebe: „Da machte er sich auf und kam zu seinem Vater. Und als er noch ferne weg war, sah ihn sein Vater und es erbarmte ihn, er lief ihm entgegen, fiel ihm um den Hals und küßte ihn. Da sagte zu ihm der Sohn: Vater, ich habe gesündigt in den Himmel hinein und vor dir, ich bin hinfort nicht wert, daß ich dein Sohn heiße. Aber der Vater sagte zu seinen Knechten: Bringt das erste Gewand heraus und zieht es ihm an; steckt einen Ring an seinen Finger und Sandalen bindet um seine Füße; bringt das gemästete Kalb, schlachtet es und wir wollen es essen und froh sein; denn dieser mein Sohn war tot und ist wieder lebendig geworden, war verloren und wurde gefunden." Jesus hätte hier schließen können, wenn es ihm nur auf Verdeutlichung seines Gottesgedankens angekommen wäre. Aber es galt, diesem Gottesgedanken einen Boden zu gewinnen und gewissermaßen erst zu seinem guten Rechte zu verhelfen. Denn wie man ihm seine freundliche Einwirkung auf die vorzugsweise verlorenen Kreise zum Vorwurfe machte, so schien auch der Gottesgedanke Jesu gegen den Begriff der Heiligkeit Gottes arg zu verstoßen. Gegen solchen Einwand wendet sich Jesus im letzten Teile seines Gleichnisses. „Und sie huben an frohen Mutes zu sein; es war der ältere Sohn grade auf dem Felde; da er nun kam und dem Hause sich näherte, hörte er Musik und Tanz. Er rief einen Knaben heraus und fragte, was das wäre. Der sagte ihm: Dein Bruder ist gekommen und dein Vater hat das gemästete Kalb schlachten lassen, weil er ihn gesund wiederbekam. Da wurde er zornig und wollte nicht hineingehen; der Vater aber kam heraus und redete ihm zu. Er aber erwiderte und sprach zu seinem Vater: Siehe, so viele Jahre diene ich dir und niemals habe ich dein Gebot übertreten und nie hast du mir ein Schaf gegeben, damit ich mit meinen Freunden mich freue; nun aber dieser dein Sohn gekommen ist, der dein Gut mit schlechten Dirnen verzehrt hat, hast du ihm das gemästete Kalb geschlachtet." Hier wird also gradezu der Vorwurf der Ungerechtigkeit gegen Gott erhoben, weil seine Freude über die Umkehr des Sünders größer sei als über die Treue des Gerechten. Aber Jesus erwidert diesen Vorwurf gegen Gott mit einem einfachen und durch seine Einfachheit einleuchtenden Tadelworte gegen

den Ankläger. Das Gleichnis schließt: „Er aber sagte zu ihm: Mein Kind, du bist allezeit bei mir und alles Meinige ist auch dein; aber du solltest froh sein und dich freuen, daß dieser dein Bruder tot war und wieder lebendig geworden ist, daß er verloren war und wieder gefunden wurde.“ Ist denn die fortdauernde Gemeinschaft mit Gott und die Gewißheit, daß alles, was dem Vater gehört, auch dem Kinde zu Gute kommt, nicht wirklich ein Besitz, der die Freude Gottes an der Umkehr des Sünders aufwiegt? Kürzer und treffender konnte Jesus kaum antworten.

Trotzdem hat es sich Jesus der Mühe nicht verdrießen lassen, noch in einem besonderen Gleichnisse die Gerechtigkeit Gottes auch bei der Aufnahme des Sünders darzuthun. Das Himmelreich, erzählt er, gleicht einem Hausherrn, der zur ersten, zur dritten, zur sechsten, zur neunten und elften Stunde ausgeht, um Weingärtner in seinen Weinberg zu werben und schließlich den letzten nicht weniger giebt als den ersten, mit denen er über einen Denar als Tagelohn eins geworden ist. „Als nun die ersten kamen, dachten sie, sie würden mehr empfangen, und auch sie empfingen einen Denar. Da murrten sie wider den Hausherrn und sprachen: Diese letzten haben eine Stunde gearbeitet und du hast sie uns gleich gemacht, die wir des Tages Last und Hitze getragen haben. Er aber antwortete einem von ihnen: Freund, ich thue dir nicht Unrecht. Bist du nicht eins mit mir geworden um einen Denar? Nimm das Deinige und geh. Ich will aber diesem letzten geben gleich wie dir. Oder darf ich nicht mit dem Meinigen thun, was ich will? Oder siehest du darum scheel, weil ich gütig bin?“ Der sorgsame Fleiß, mit dem Jesus hier und überall auf die Einwände seiner Gegner Rücksicht nimmt, unterscheidet ihn von den Propheten fast aller Zeiten und zeigt, daß er die Schule der Schriftgelehrten nicht umsonst besucht hat, da er grade von ihnen das Achten auf kleine bedeutsame Dinge lernen konnte. Aber zuletzt ist es doch auch nur wieder eine Äußerung seiner suchenden Liebe, wenn er auf die Gründe der Gegner achtet und sie mit großer geistiger Klarheit widerlegt.

Die Gedanken der Tilgung der Schuld durch die Vergebung Gottes und durch die Vergebung der Menschen samt dem sich daran anlehnenden Gedanken, daß der schuldbeladene Mensch dann klug handelt, wenn er nicht durch den Druck seines Schuldbewußtseins in seiner sittlichen Arbeit sich lähmen läßt, sondern grade durch diesen Druck zu erneuerter sittlicher Thätigkeit sich hingetrieben fühlt, diese Gedanken bilden recht eigentlich den Herzpunkt der Predigt Jesu. Immer wieder kommt er auf sie in den mannigfaltigsten Formen zurück. Er liegt im Hause des Pharisäers Simon zu Gaste; das hört ein sündiges Weib in der Stadt, kommt, stellt sich hinter seine Füße, benetzt sie mit ihren Thränen, trocknet sie mit ihren Haaren, küßt sie und salbt sie mit Öl. Das alles natürlich zum großen Entsetzen des heiligen Gastgebers. Aber Jesus erzählt eine Geschichte. Ein Gläubiger hat zwei Schuldner, die Schuld des einen zu 500 Denar, die des andern zu 50. Beide können nicht zahlen,

beiden schenkt er die Schuld. Wer von den beiden hat ihn am liebsten gehabt? Simon erwidert mit Recht: Der, dem er am meisten geschenkt hat. Da deutet Jesus auf die Frau und spricht: „Ihr muß doch viel vergeben sein, denn sie hat viel geliebt." Dies Gleichnis geht über das vom verlorenen Sohne und von den Arbeitern im Weinberge darin hinaus, daß es auch für den Pharisäer die Notwendigkeit der Vergebung durch Gott betont. Es handelt sich im Verhältnisse der Menschen zu Gott nur um ein Mehr oder Weniger ihrer Schuld. Und wie wenig Jesus gewillt war, seinen Glauben an Gottes Liebe und Vergebung als etwas rein Theoretisches zu betrachten, ohne praktische Schlüsse daraus zu ziehen, zeigt er hier, sofern er schließlich dem Weibe zuruft: „Dein Glaube hat dir geholfen, gehe hin im Frieden." Der Glaube, daß Jesus ihr helfen könne, hat sie herzugeführt; er kann ihr auch aus ihrer Sündennot helfen, weil er weiß, daß Gott den Sünder sucht; darum kann sie jetzt im Frieden hingehen; die Angst ihres Herzens ist von ihr genommen.

Aus diesem Schlußworte sieht man übrigens, wie sehr es Jesu bei seinen Aussagen über Gottes Verhalten gegenüber dem Menschen auf die Verwirklichung eines bestimmten Lebensideales ankommt. Zu diesem Lebensideale gehört das Gottvertrauen, das auch trotz der Sünde aufrecht erhalten werden soll, damit der Mensch so fest werde, wie es das uns bekannte Gleichnis am Schlusse der Bergpredigt sagt. Jesus hat deshalb auch eine klare Anweisung darüber gegeben, wie der Einzelne, der Sünde gethan hat und sich der Tragweite seiner Schuld bewußt geworden ist, verhalten soll. Das zeigt er in dem oft merkwürdig mißverstandenen Gleichnisse vom ungerechten Haushalter. „Ein reicher Mann, sagt er, hatte einen Haushalter, von dem wurde ihm hinterbracht, daß er sein Vermögen verschleudere. Da rief er ihn und sprach zu ihm: Was höre ich da von dir? Lege Rechenschaft ab über deinen Haushalt, denn du kannst nicht mehr Haushalter sein." Daß hier das Verhältnis des schuldigen Menschen zu seinem Gott dargestellt ist, kann doch wohl keinem Zweifel unterliegen. Der Mensch hat mit Gottes Gaben schlecht gewirtschaftet, er kann ihm nicht über sein Thun Rechenschaft geben, ohne daß seine Schuld an den Tag kommt. Dann ist aber auch das Verständnis des übrigen Gleichnisses nicht schwer. „Der Haushalter dachte bei sich: was soll ich thun, weil mir mein Herr meinen Haushalt wegnimmt. Zu graben habe ich keine Kraft, zu betteln schäme ich mich. Ich weiß, was ich thun will, daß sie mich in ihre Häuser aufnehmen, wenn ich aus meiner Stelle vertrieben werde." Hier wird uns also im Bilde das Selbstgespräch des Menschen vorgeführt, der trotz seiner Schuld, die er Gott gegenüber hat, nach seinem Heile sucht. Der ungerechte Haushalter greift das nun auf kluge Weise an. „Und er rief einen jeden von den Schuldnern seines Herrn und sprach zu dem ersten: Wie viel bist du meinem Herrn schuldig? Er sagte: Hundert Bat Öl. Da sagte er ihm: Nimm deinen Schuldbrief, setz dich hin und schreib fünfzig. Dann sprach er zum zweiten: Wie viel bist du schuldig? Der sagte: Hundert Kor Weizen. Ihm sagte er: Nimm deinen Schuldbrief und schreib achtzig. Da lobte

der Herr den Haushalter wegen seiner Ungerechtigkeit, weil er klug gethan hatte: denn die Kinder dieser Welt sind unter einander klüger als die Kinder des Lichtes." Der ungerechte Haushalter hat also seinen Herrn betrogen, aber durch Wohlthat an den Schuldnern des Herrn sich in den Häusern dieser Schuldner eine Aufnahme gesichert, falls er seinen Dienst verlieren sollte. Die daraus fließende Weisung an die Zuhörer Jesu kann nur sein, durch Wohlthat an den andern Schuldnern Gottes das durch die Sünde verscherzte Heil zu suchen. Dem entspricht denn auch der Schluß des Gleichnisses: „Und ich sage euch, machet euch Freunde von dem Mammon der Ungerechtigkeit, damit, wenn er euch verläßt, sie euch aufnehmen in die ewigen Hütten." Das ist zunächst eine Mahnung an solche, die unrechtes Gut besitzen, das sie nicht mehr zurückgeben können; denen wird die Weisung erteilt, dieses unrechte Gut zur Wohlthat an andern zu verwenden und sich so einen Platz in den ewigen Hütten, d. h. im ewigen Leben zu sichern. Dabei ist natürlich nicht daran gedacht, als wäre diese Wohlthat im Stande die frühere Schuld ungeschehen zu machen oder als wäre sie an und für sich wertvoll genug ewiges Leben zu verdienen. Das ist ebensowenig gemeint als das Urteil, der ungerechte Haushalter habe mit seiner Betrügerei seine frühere Schuld gutgemacht und die Beibehaltung in seiner Stelle rechtlich verdient. Die Vergebung Gottes erfolgt freilich nach Jesu Auffassung in Rücksicht auf das richtige Verhalten bei der Erkenntnis der Schuld; doch heißt es den Gesichtspunkt Jesu verschieben, wenn man hier nach Theoremen über den Grund der Vergebung Gottes sucht. Die Erkenntnis seiner Schuld soll den Menschen zu sittlicher Arbeit antreiben, das ist das Ziel dieses Gleichnisses.

Ein weiterer, an den Gedanken von Gottes Vergebung sich anschließender und immer wieder von Jesus hervorgehobener Gedanke ist, daß die Gewißheit, selber Sündenvergebung empfangen zu haben, auch zur Vergebung der Fehler der Mitmenschen verpflichte. Auch diesen Gedanken, der uns ja schon im Jüngergebet entgegentrat, hat Jesus in einem Gleichnisse ausgeführt, in dem er zeigt, wie hart ein sonst gütiger Herr seinen Sklaven bestraft, dem er eine große Schuld erlassen hat und der seinem Mitknechte eine kleine Schuld nicht erlassen will. So führen auch die scheinbar rein religiösen Gedanken Jesu immer auf das eigentlich sittliche Gebiet hinüber. Der Gedanke der Sündenvergebung setzt voraus, daß der Mensch Gott zur Rechenschaft verpflichtet ist. Der Gedanke dieser Rechenschaft oder des Gerichtes spielt bei Jesus eine große Rolle. Und zwar stellt er sich das Gericht immer vor als ein plötzlich eintretendes Ereignis. Dabei wirkt die Darstellung des Danielbuches insofern mit, als Jesus das Gericht als die Erscheinung des Menschensohnes auffaßt. Das ist die natürliche Folge davon, daß die Danielapokalypse die ausführlichste bisherige Schilderung des Gerichtes gab. Wir besitzen nun eine größere Schilderung des kommenden Gerichtstages und eine ganze Reihe von Verhaltungsmaßregeln gegenüber dem künftigen Gerichte. Wollen wir aber auf diese Gerichtsschilderungen näher eingehen, so müssen wir einen Blick auf die

Selbstbeurteilung werfen, die Jesus an sich geübt hat. Die Überlieferung sagt uns zwar wenig über Entstehung und allmähliche Ausprägung dieser Selbstbeurteilung, aber sie sagt uns doch das Wichtigste über die Art, wie sich diese Selbstbeurteilung Jesu allmählich deutlicher geäußert hat.

Die Wirkung jener Vision bei der Taufe durch Johannes, da Jesus den Himmel über sich offen, den heiligen Geist gleich einer Taube auf sich herabschweben sah, einen Ruf zu vernehmen glaubte, der ihn als Gottes geliebten Sohn bezeichnete, haben wir schon zu würdigen gesucht; desgleichen haben wir schon gesehen, wie die Versuchungsvision die besondere Art der Selbstschätzung voraussetzt, welche die Taufvision hervorzubringen geeignet war. Zu einer deutlichen Aussage über sich selbst wurde Jesus nun, wie es scheint, zum ersten Male geführt, als der Täufer Johannes aus seinem Gefängnisse zwei seiner Jünger zu Jesus sandte und ihm die entscheidende Frage vorlegen ließ: Bist du es, der da kommen soll, oder sollen wir eines andern warten? Da giebt Jesus ihnen die Antwort: „Gehet hin und meldet dem Johannes, was ihr gesehen und gehört habt, daß Blinde sehen, Lahme gehen, Aussätzige rein werden, Taube hören, Tote erweckt werden, Armen Freudenbotschaft zuteil wird und selig ist, wer sich nicht an mir ärgert." Daß dieses Wort eine Hauptquelle für die späteren Wundererzählungen wurde, so gut wie das andere, da sich Christus als rechten Arzt für die Kranken bezeichnet und wie die Rede vom Dämonenaustreiben, ist ebenso klar wie daß auch dieses Wort ursprünglich in allen seinen Teilen nur von der wundersamen Wirkung der Predigt Jesu handelt. Das versteht sich von selbst bei dem Gliede: Armen wird Freudenbotschaft zuteil, das sich mit dem Anfange der Bergpredigt dem Sinne nach deckt; der Ausdruck: Tote werden erweckt, erinnert uns an das Wort im Gleichnisse vom verlornen Sohne: er war tot und ist wieder lebendig geworden; und da man um Jesu Person sich eine große Menschenmenge versammelt denken muß, so ist die Anwesenheit eigentlich Aussätziger hier ausgeschlossen; es muß also hier an verworfene Menschen gedacht werden, die wieder so rein werden, wie die rein sind, die Jesus ein ander Mal selig preist. Daß Jesus die Pharisäer blind nennt und auch in der Bergpredigt von Blinden redet, die einander führen wollen und dabei beide in die Grube fallen, haben wir gesehen; an scheinbar taube Menschen richtet er seine Mahnung: wer Ohren hat zu hören, der höre. Nur von geistiger Lahmheit hat er, soweit wir sehen, außer bei dieser Gelegenheit in keiner uns überlieferten Rede gesprochen; aber das ist bei der Häufigkeit dieses geistigen Gebrechens und bei der Regelmäßigkeit, mit der Jesus die bildlichen Ausdrücke auf diesem ganzen Gebiete anwendet, nur Zufall. Die Richtigkeit unserer bildlichen Auffassung der hier in Betracht kommenden Rede wird aber namentlich durch den Eingang derselben bestätigt. Sollen die Jünger dem Johannes sagen, was sie gesehen oder gehört haben, so ließe sich ja vorstellen, daß Jesus grade ein oder das andere Wunder vor ihren Augen vollbrachte. Aber das Reinigen der Aussätzigen, das Erwecken der Toten kann man sich doch nicht

als in Masse geschehend vorstellig machen. Es hat nun aber doch seinen guten Grund, wenn Jesus bei dieser Gelegenheit sein öffentliches Wirken als ein wunderbares Heilen aller irdischen Not schildert. Denn Johannes verstand unter dem, der da kommen soll, jedenfalls den Messias; das deutet namentlich der Zusatz an: oder sollen wir eines andern warten. Wenn nemlich der gekommen ist, der da kommen soll, erwartet man niemanden mehr; dann sind alle Wünsche erfüllt. Und die Antwort Jesu auf die Frage des Johannes läßt sich jetzt nur als „ja" verstehen. Die Jünger des Johannes haben es ja mit Augen gesehen, daß durch ihn alles menschliche Elend gehoben wird und wenn nun doch manches in der Erfüllung der bisherigen Erwartung nicht entsprechen mag, so gilt für diese Erfahrung das hinzugefügte Wort: Selig ist, wer sich nicht an mir ärgert. Hier hat sich Jesus im entscheidenden Augenblicke als der Messias kundgegeben. Aber er hat es freilich nur in versteckter Weise gethan und wir sehen nicht, daß er darauf hin auch in seiner Predigt eine Änderung vorgenommen hätte, etwa so daß nun seine Person mehr in den Mittelpunkt seiner Verkündigung getreten wäre. Als die Boten des Johannes weggegangen waren, redete er nicht sowohl von sich selbst als von Johannes. „Was seid ihr hinausgegangen in die Wüste zu sehen," fragt Jesus das Volk, das ja schaarenweise hinausgezogen war den Johannes zu hören. „Wolltet ihr ein vom Winde hin und her getriebenes Rohr sehen?" Die Antwort ist offenbar, nein, das wäre nichts Merkwürdiges gewesen — Johannes war kein schwankes Rohr, er war ein starker, in seinem Willen unerschütterlich fester Mann. „Oder was seid ihr hinausgegangen zu sehen? Einen Menschen in weichen Kleidern? Leute mit glänzendem Gewande und in Schwelgerei trifft man in Königshäusern." Also Johannes war auch kein Genußmensch. „Aber was seid ihr hinausgegangen zu sehen? Einen Propheten? Ja ich sage euch und zwar einen, der mehr war als ein Prophet. Dieser ist es, über den geschrieben ist: siehe ich sende einen Boten vor dir her, der deinen Weg vor dir bereiten wird. Ich sage euch, kein größerer Prophet ist unter den Weibgeborenen als Johannes; aber wer im Himmelreich noch so gering ist, ist größer als er." Das ist doch ein ganz gewaltiges Zeugnis von dem mächtigen Eindrucke, den der Täufer auf Jesus selber gemacht hat. Dieses Zeugnis besagt um so viel mehr, als die Schriften der Propheten schon damals als heilig galten und im Gottesdienste verlesen wurden. Aber trotz dieser Hochschätzung vor Johannes weiß Jesus von Leuten zu reden, die, wenn auch gering, doch größer sind als Johannes. Das sind die Menschen, die im Himmelreiche leben. Es ist klar, daß dieses Wort nur verstanden werden kann im Zusammenhange mit dem Urteile Jesu über das Kommen des Himmelreiches. Denn Johannes lebte offenbar nicht in ihm, dagegen lebt Jesus und wer zu ihm hält im Himmelreiche. Damit ist der Gedanke an die Messianität Jesu nur nahe gelegt, nicht aber ausgesagt. Um so deutlicher ist die Aussage über Johannes als den verheißenen Vorläufer und Bahnbrecher des Himmelreiches. Seine bahnbrechende Arbeit aber muß grade in der Buß-

predigt dieses charaktervollen Mannes gefunden werden. Nach dieser wichtigen Aussage über Johannes selbst kehrt Jesus seine Gedanken auf den Erfolg dieses Mannes und vergleicht ihn mit seinem eigenen, indem er zugleich die Gründe dieses Erfolges erwägt. „Und alles Volk, spricht er, hörte und die Zöllner priesen Gott und ließen sich taufen mit der Taufe des Johannes. Aber die Pharisäer und Gesetzeskundigen verachteten den Willen Gottes an sie und ließen sich nicht von ihm taufen." Dieses Wort ist noch darum bemerkenswert, weil es zeigt, daß in der damaligen Zeit Pharisäer und Schriftgelehrte doch hier und da von dem ganzen übrigen Volke verlassen sein konnten. Auf sie kommt nun Jesus noch besonders zu sprechen: „Wem soll ich also die Menschen dieses Geschlechtes vergleichen und wem sind sie gleich? Gleich sind sie Kindern, die auf dem Markte sitzen und einander zurufen und sprechen: Wir haben geflötet und ihr habt nicht getanzt; wir haben geklagt und ihr habt nicht geweint. Johannes der Täufer kam, aß nicht und trank keinen Wein, da sprecht ihr: er ist besessen. Es kam des Menschen Sohn, ißt und trinkt, da sprecht ihr: siehe ein Fresser und Weinsäufer, der Zöllner und der Sünder Geselle. Und gepriesen wird die Weisheit ferner von allen ihren Kindern." Also die Pharisäer und Schriftgelehrten gelten als Kinder der Weisheit; aber weder Johannes noch Jesus haben nach ihrer Pfeife getanzt, d. h. nach ihren gelehrten Einfällen sich in Auftreten und Predigt gerichtet. Darum wird die durch sie verkündigte Weisheit nicht durch die Kinder der Weisheit, sondern fern von ihnen allen gepriesen. Übrigens tritt uns in dieser Rede wie in der Verteidigung des Nichtfastens der Jünger Jesu der lebensfrohe Charakter seines Auftretens im Unterschiede von dem weltflüchtigen Charakter der Predigt des Täufers deutlich entgegen.

Wir müssen hier noch zwei Begriffe erklären, die in der Predigt Jesu überall wieder hervortreten und ohne deren Verständnis seine sonstige Selbstbeurteilung nicht verstanden werden kann. Jesus hat nemlich eine von der herkömmlichen abweichende Anschauung von dem Kommen des Himmelreiches und er redet oft und häufig von des Menschen Sohn. Das Himmelreich oder das vom Himmel herabkommende, von Gott verheißene und durch ihn geschenkte Reich der Zukunft ist freilich seiner zukünftigen Vollendung nach nach keinem Worte der Überlieferung von Jesus anders vorgestellt worden als von seinen jüdischen Zeitgenossen. Wir haben keinen Grund anzunehmen, daß er dieses Reich nicht auch als israelitisches Weltreich gedacht hat. Auch den letzten Anbruch dieses Reiches denkt er sich ohne Zweifel ganz in der Weise der Prophetie. Des Menschen Sohn kommt unerwartet mit den heiligen Engeln auf den Wolken des Himmels; Gericht wird gehalten über die Einzelnen; ob die Stadt Jerusalem schon zuvor zerstört ist oder erst jetzt zerstört wird, ist nicht ganz klar; jedenfalls ist die Zerstörung auch des Tempels ein Gedanke, in dem Jesus über seine Vorgänger hinausgegangen ist; in Ausführungen über die Herrlichkeit des zukünftigen Reiches hat er sich nie ergangen und was ihm Spätere hierüber in den Mund legten, ist vonseiten

der Kirche mit glücklichem Griffe wieder ausgeschieden worden. Stehen geblieben ist nur das eine Wort: Wahrlich ich sage euch, daß ich nicht mehr trinken werde von dem Gewächse des Weinstockes bis zu jenem Tage, da ich es neu trinke im Gottesreiche: — was jedenfalls auf die Anschauung eines künftigen irdischen Reiches hinweist. Worin sich dagegen Jesus von seinen Zeitgenossen wesentlich unterscheidet, ist seine Auffassung der aus dem Kommen dieses Reiches dem Einzelnen erwachsenden Pflichten. Oder was vielleicht noch genauer ist, Jesus unterscheidet sich von seinen Zeitgenossen nicht sowohl durch seine Auffassung des künftigen Himmelreiches als vielmehr durch die Verbindung dieses nationaljüdischen Gedankens mit seinem besonderen Menschheitsideal. Zunächst fällt die Energie auf, mit der er das Streben nach diesem höchsten Gute von den Seinigen fordert. „Keiner, der die Hand an den Pflug legt und hinter sich blickt, ist geschickt für das Reich Gottes", sagt er zu einem Jünger, der sich verabschieden will, ehe er Jesus nachfolgt. „Das Himmelreich ist gleich einem verborgenen Schatze im Acker, den ein Mensch fand und verbarg und verkaufte alles was er hatte und kaufte den Acker. Und das Himmelreich ist gleich einem Kaufmanne, der edle Perlen suchte und da er eine kostbare Perle fand, hat er alles verkauft, was er hatte, und kaufte sie." Also um des Himmelreiches willen muß man bereit sein alles dahinzugeben. Das scheint aber zweierlei vorauszusetzen. Das Himmelreich muß auf Erden zu finden und freilich mit Hingabe alles andern zu gewinnen sein. Wie läßt sich das nun begreifen, da Jesus den letzten Anbruch des Gottesreiches jedenfalls als einen sinnenfälligen äußeren Naturvorgang sich vorstellte? Da gilt es die Bedeutung zu beachten, die Jesus dem Auftreten des Täufers Johannes beilegt. „Seit den Tagen des Täufers Johannes wird das Himmelreich erzwungen und Eroberer reißen es an sich." Das ist nun nicht in der Weise zu verstehen, als ob das Gottesreich durch Waffengewalt von den Juden erobert werden sollte. Herodes und die Römer hätten in solchen Fällen mit dem Täufer kürzeren Prozeß gemacht, aber das Wort ist so zu verstehen, daß durch die Buße die Menschen zum Eingehen in das Himmelreich fertiggemacht werden sollen. „Trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes und nach seiner Gerechtigkeit, so wird euch solches alles zufallen." Dieses Wort Jesu ergänzt jenes andere über den Täufer. Eine ganze Reihe von Worten Jesu erklären nun diesen Sachverhalt näher. „Eure Lenden, spricht er, seien gegürtet und eure Leuchten brennend und ihr sollt gleich sein den Menschen, die ihren Herrn erwarten, wenn er vom Hochzeitsmahle zurückkehrt, damit sie ihm öffnen, wenn er nun kommt und klopft. Selig sind jene Knechte, die ihr Herr bei seinem Kommen wachend findet; ja ich sage euch, er wird sich umgürten, wird sie sich legen lassen und hintreten und sie bedienen. Und wenn er in der zweiten und dritten Nachtwache kommt und findet sie so, selig sind sie. Das merkt euch aber: wenn der Hausherr wüßte, zu welcher Stunde der Dieb kommt, so ließe er sein Haus nicht durchbrechen. Und ihr seid bereit, denn zu einer Stunde, da ihr nicht daran denket, kommt

des Menschen Sohn." Mit dieser Rede nahe verwandt ist das Gleichnis von den zehn Jungfrauen, die nahmen ihre Lampen, gingen hinaus, dem Bräutigam entgegen. Fünf von ihnen waren thöricht, fünf waren klug. Die Thörichten nahmen zwar die Lampen, aber kein Öl mit; die Klugen hatten außer den Lampen auch Öl in ihren Krügen. Der Bräutigam blieb aus, da wurden sie müde und schliefen ein. Mitten in der Nacht aber rief es: der Bräutigam kommt, geht ihm entgegen! Da wachten die Jungfrauen auf und richteten ihre Lampen. Da sprachen die Thörichten zu den Klugen: gebt uns von eurem Öl, denn unsere Lampen verlöschen. Aber die Klugen antworteten und sprachen: nein, sonst reicht es auch uns nicht. Geht lieber zu den Krämern und kauft euch. Als sie nun weg waren, um zu kaufen, kam der Bräutigam und die Klugen gingen mit ihm in den Hochzeitsaal und die Thüre wurde geschlossen. Nachher kamen auch die andern Jungfrauen und sprachen: Herr, Herr, thue uns auf. Er aber antwortete: „Wahrlich, ich sage euch, ich kenne euch nicht. Wachet also, denn ihr wisset weder den Tag, noch die Stunde." Von hier aus wird erst klar, warum Johannes und Jesus das letzte Kommen des Gottesreiches vor allem als ein Kommen des Gerichtes vorstellen. Die sittliche Durchbildung des Menschen kann ja nur in der Weise als Vorbedingung des Eintrittes in das Gottesreich festgehalten werden, wenn der Aufnahme der Menschen in das Gottesreich eine Prüfung der Einzelnen auf ihren sittlichen Zustand vorhergeht. So wird Jesus einmal gefragt, ob wenige gerettet werden, und antwortet mit einer Mahnung: „Ringet hineinzukommen durch die enge Thüre, denn viele, sage ich euch, werden suchen hineinzukommen und es nicht vermögen, sobald der Hausherr aufstand und die Thüre geschlossen hat und ihr nun anfangt draußen zu stehen und an die Thüre zu klopfen und zu sprechen: Herr thue uns auf. Und er wird antworten, ich weiß nicht wer ihr seid. Dann werdet ihr sagen, wir aßen und tranken vor dir; du lehrtest uns auf den Plätzen. Und er wird sprechen: wahrlich, ich weiß nicht, woher ihr seid, weichet weg von mir alle Übelthäter! Da wird sein Heulen und Zähneklappen, wenn ihr seht Abraham, Isaak und Jakob und alle Propheten in Gottes Reich, euch aber hinausgestoßen. Und sie werden kommen von Ost und West, Nord und Süd und in Gottes Reich sich lagern. Und siehe, es sind letzte, welche die ersten sein werden, und sind erste, welche die letzten sein werden." Der Satz, mit welchem die Rede hier schließt, hat ohne Zweifel seine Spitze gegen den Frömmigkeitsdünkel der Pharisäer, die nur für die rituellen, nicht die eigentlich sittlichen Pflichten Sinne hatten. Dieses künftige Gericht bestimmt nun aber noch den Wert der Aufgaben dieses Lebens. In mehrfacher Weise vergleicht Jesus die Menschen mit Leuten, denen ihr verreister Herr vor der Abreise Aufträge gegeben hat, sei es Teile seines Vermögens zu verwalten, sei es den übrigen Knechten Arbeit und Nahrung in rechter Weise zu geben, sei es, das ganze Hauswesen zu leiten. So wird der Gedanke der Pflicht gegen Gott in durchaus neuer Weise begründet. Den alttestamentlichen Geboten liegt als Regel zu Grunde,

daß das Volk Israel sich seines Gottes würdig zeigen soll. Hier aber wird die Pflicht auf die Stellung des Menschen zu Gott erweitert. Mit seinen Gaben teilt Gott auch Pflichten aus. Der Mensch ist seinem Gott über die Verwendung der ihm geschenkten Gaben Rechenschaft schuldig. Das ist ein in der alttestamentlichen und heidnischen Religionsentwicklung unerhörter und neuer Gedanke.

In etwas anderer Form kehrt aber dieser Gedanke in der größten Gerichtsschilderung wieder, die aus dem Munde Jesu erhalten ist.

„Wenn aber des Menschen Sohn kommen wird in seiner Herrlichkeit und alle Engel mit ihm, dann wird er sitzen auf seinem herrlichen Throne und versammelt werden vor ihm alle Völker. Und er wird sie scheiden von einander wie der Hirte die Schafe von den Widdern scheidet und wird die Schafe zu seiner Rechten und die Widder zu seiner Linken stellen. Dann wird der König sagen zu denen auf seiner Rechten: Kommet her, ihr Gesegneten meines Vaters, ererbet das euch von Anbeginn der Welt bereitete Reich. Denn ich war hungrig und ihr habt mich gespeist, ich war durstig und ihr habt mich getränkt, ich war fremd und ihr habt mich beherbergt, nackt und ihr habt mich gekleidet, ich war krank und ihr habt mich besucht; ich war gefangen und ihr seid zu mir gekommen. Dann werden die Gerechten ihm antworten und zu ihm sagen: Herr, wann haben wir dich hungrig gesehen und dich gespeist? oder durstig und getränkt? wann haben wir dich fremd gesehen und dich beherbergt? oder nackt und dich gekleidet? Wann sahen wir dich krank oder gefangen und sind zu dir gekommen? Und der König wird zu ihnen sprechen: wahrlich ich sage euch, soviel ihr einem unter diesen meinen geringsten Brüdern gethan habt, habt ihr mir gethan." Nun folgt noch in epischer Breite erzählt als genaues Gegenstück zu dem Bisherigen das Gespräch des messianischen Königs mit den Verworfenen mit dem Schlußsatz: „Wahrlich ich sage euch, soviel ihr nicht gethan habt einem unter diesen meinen geringsten Brüdern, habt ihr mir nicht gethan." Das Ende ist: und weggehen diese zu ewiger Bestrafung, die Gerechten aber zum ewigen Leben. Die Bedeutung dieser Schilderung liegt in der Betrachtung der sittlichen Pflichten. Was dem notleidenden Menschen geschieht, ist notwendige Dienstleistung gegen Gott. Und dabei gilt es zu beachten, daß nach den Worten an die Verworfenen grade auch die Unterlassungssünden gerügt werden: Ich hungerte und ihr gabt mir nicht zu essen, ich dürstete und ihr habt mich nicht getränkt und so fort. Es zeugt von dem unübertrefflich hohen sittlichen Urteile Jesu, daß er die Unterlassungssünde überall der Thatsünde gleichstellt. So auch in dem Gleichnisse vom reichen Manne und armen Lazarus. „Es war ein reicher Mann, der kleidete sich in Purpur und Byssus und lebte alle Tage herrlich und in Freuden. Ein Armer aber mit Namen Lazarus lag vor seinem Thorbau voll Geschwüren und wünschte sich zu sättigen von dem, was von der Tafel des Reichen abfiel; aber auch die Hunde kamen und leckten seine Wunden." Der Schluß des Gleichnisses zeigt den Reichen in der Hölle und spricht aus, daß

sich unbarmherzige Menschen auch durch eine Stimme aus der Totenwelt nicht zur Buße bringen lassen würden, wenn sie auf Mose und die Propheten nicht hörten. Das Verständnis dieses Gleichnisses liegt wesentlich daran, daß man einsieht, in der Schilderung des Lebens des Reichen ist gar nichts Böses enthalten; seine Schuld ist nur die, daß er dem elenden Manne an der Schwelle seines Hauses nicht geholfen hat. Und derselbe Gedanke begegnet dann nochmals im Gleichnisse vom barmherzigen Samariter. Ein jüdischer Mann geht von Jerusalem nach Jericho, wird überfallen, ausgeplündert und bleibt halbtot liegen. Priester und Levit, die doch Gottes Willen kennen, gehen erbarmungslos vorüber. Das ist ihre Schuld, daß sie nicht helfen wollen. Ein Samariter bringt den Unglücklichen in die nächste Herberge, pflegt ihn, solange er kann, und sorgt für noch weitere Pflege in seiner eigenen Abwesenheit. Dadurch wird dieser Samariter mit dem unglücklichen Juden enger verbunden, kommt ihm näher, als jene Volksgenossen und Glaubensgenossen, die an ihm herzlos vorbeigingen, wird ihm von diesen Dreien der Nächste. Daß Jesus hier den Gedanken einer die Völker verbindenden Liebesgemeinschaft klar und deutlich ausspricht, ist ebenso sicher, als daß sich der Gedanke dieser Liebesgemeinschaft mit dem Gottesreiche seines Glaubens nicht einfach deckt. Denn diese Liebesgemeinschaft soll durch das regelmäßige Thun der Menschen allmählich herbeigeführt werden, während das Gottesreich durch einen außerordentlichen auf Gottes Veranstaltung hin erfolgenden Naturvorgang plötzlich kommt, wie der Dieb in der Nacht.

Hier ist freilich einer der schwierigsten Punkte für den Darsteller des Gedankenkreises Jesu. Wir haben ein Wort Jesu, in dem er sagt: „Man wird zu euch sprechen: siehe hier, siehe da; gehet nicht hin und folget nicht; denn wie der Blitz von einer Weltgegend zur andern leuchtet, so wird der Menschensohn sein an seinem Tage." Selbst wenn man dieses Wort nicht für echt halten wollte, wären noch genug ähnliche zur Hand, welche dieselbe Anschauung bezeugten. Und daneben steht nun das ganz andersartige; da Jesus den Pharisäern auf ihre Frage, wann das Reich Gottes komme, erwidert: das Reich Gottes kommt nicht mit Hindeutung und man sagt nicht: siehe hier oder da, sondern (— nach dem Bisherigen sollte man erwarten: es ist auf einmal überall sichtbar; aber es heißt) es ist inwendig in euch (also unsichtbar und darum nicht mit Hindeutung). Man könnte hier an eine Correktur des ursprünglichen Wortes denken, aber das ist wiederum nicht erlaubt wegen einer Reihe ähnlich gearteter Worte. Auf die beiden Gleichnisse vom Schatze im Acker und von der Perle haben wir schon hingewiesen; sie setzen beide die Möglichkeit Gottes Reich auf Erden zu finden voraus. Noch viel deutlicher sind zwei andere Gleichnisse vom allmählichen Wachsen des Gottesreiches. „Wem ist Gottes Reich gleich und wem will ich es vergleichen? Es ist gleich einem Senfkorne, das ein Mensch nahm, und warf es in seinen Acker und es wuchs und wurde zum Baume und die Vögel des Himmels nisteten in seinen Zweigen." Und wiederum: „Wem will ich Gottes Reich vergleichen? Es ist gleich dem

Sauerteige, den nahm ein Weib und mengte ihn unter drei Sea Mehl, bis es ganz durchsäuert ward.“ Diese beiden Gleichnisse scheinen dem Kommen des Gottesreiches als eines durch Wundermacht plötzlich in ganzer Größe gewirkten zu widersprechen. Doch wird die Lösung der Schwierigkeit klar, sobald man darauf achtet, was mit dem Senfkorne und dem Sauerteige ursprünglich jedenfalls gemeint ist. Es ist das durch Jesus gepredigte Gotteswort, das gleich einem fruchtbaren Samen zunächst die Gerechtigkeit des Gottesreiches zustande bringt. So hat Jesus auch sonst gar häufig von den Früchten der Menschen geredet und er hat besonders in dem Gleichnisse vom Sämanne den vierfachen Boden unterschieden, auf welchen der Same des Gotteswortes fällt, nemlich Gleichgiltigkeit, Oberflächlichkeit, Verführbarkeit auf der einen Seite, treue Geduld auf der andern. Nimmt man nun dazu, daß Jesus ohne Zweifel in dem Besitz und in der Hingabe an sein Lebensideal eine unüberbietbare Seligkeit den Menschen darzubieten sich bewußt war, so begreift man leicht, daß er in seiner Predigt von der Gerechtigkeit des Gottesreiches das Gottesreich selber in allem Wesentlichen schon für vorhanden erklärte, ohne damit die Zukunftserwartungen seines Volkes eigentlich aufgeben zu wollen.

Über diese Seligkeit, die ihm und den Seinigen im Besitze seiner Gotteskenntnis und des damit zusammenhängenden Lebensideales gegeben war, haben wir noch herrliche Worte: „Ich preise dich, ruft er aus, Vater, Herr des Himmels und der Erde, daß du dies den Weisen und Klugen verborgen hast und hast es den Unmündigen geoffenbart, ja Vater, denn so war es dir wohlgefällig. Alles ist mir übergeben von meinem Vater und keiner weiß, wer der Sohn ist außer dem Vater und wer der Vater ist außer dem Sohne und wem es der Sohn offenbaren will.“ Drückt sich hierin das großartige Selbstbewußtsein Jesu, allein den Vater zu kennen und vom Vater allein wirklich gekannt und verstanden zu sein, in der demütigsten und bescheidensten Weise aus, so wendet sich nun Jesus an seine Jünger und ruft ihnen zu, indem er sie auf die ihnen durch seine Predigt geschenkte Gottesoffenbarung hinweist: „Selig sind die Augen, die sehen, was ihr seht. Denn ich sage euch: viele Propheten und Könige wollten sehen, was ihr seht, und sahen es nicht und hören, was ihr höret, und hörten es nicht.“ Wir haben schon früher darauf hingewiesen, wie strenge Jesus beim Anschlusse an ihn den rücksichtslosen Bruch mit allen bisherigen verwandtschaftlichen Beziehungen verlangte: Er selber ging darin seinen Jüngern voran. Einmal wollen ihn Mutter und Bruder sehen. Da blickt er auf seine um ihn sitzenden Zuhörer und spricht zu ihnen: „Siehe meine Mutter und meine Brüder. Wer Gottes Willen thut, ist mein Bruder, meine Schwester, meine Mutter.“ Dem entspricht es nun auch, wenn er einmal die Seligpreisung seiner Mutter corrigiert hat. Eine Frau aus der Menge hatte ihm zugerufen: selig der Leib, der dich getragen, und die Brüste, die du gesogen hast. Er aber erwidert: ja wohl, selig sind, die Gottes Wort hören und bewahren. Und wie sehr er alle seine Forderungen nach dem Maße der aus ihrer Erfüllung quellenden Seligkeit bestimmte, drückt

vielleicht am besten das kurze, bestüberlieferte Wort aus: Geben ist seliger, denn Nehmen.

Hat Jesus also seine Predigt von der Gerechtigkeit des Gottesreiches in einen unmittelbaren Zusammenhang mit dem Kommen dieses Reiches gesetzt, so gab ihm noch ein anderer in der Überlieferung bereits vorhandener Begriff eine Handhabe, um sein besonderes Lebensideal mit dem nationalsten aller nationalen Gedanken Israels zu verschmelzen. Jesus hat den Gedanken der danielischen Vision vom Menschensohne als vom Kommen eines Reiches edler Menschlichkeit im Gegensatz gegen die tierische Rohheit und Grausamkeit der bestehenden Weltreiche verstanden. Nun verlegte auch Jesus das Kommen dieses Menschensohnes in den Wolken in die Zukunft; aber die Verwirklichung des in diesem Gedanken ausgedrückten Ideals forderte er von der Gegenwart. Darum redet er überall da vom Menschensohne, wenn er den Menschen, wie er sein soll, seiner Gemeinde, sei es in seiner Person, sei es ganz allgemein, vor Augen führt. „Des Menschen Sohn ist ein Herr über den Sabbat, denn Gott hat um des Menschen willen den Sabbat gemacht." „Die (unverschämten, hinterlistigen) Füchse haben ihre Gruben; die (leichtfertigen) Vögel unter dem Himmel haben ihre Nester, aber des Menschen Sohn (d. h. der edle, Gottes Wort allezeit treue Mensch) hat nicht, wohin er sein Haupt legt." In demselben Sinne sagt Jesus von sich aus, daß des Menschen Sohn ißt und trinkt, während der das edle Menschenmaß überschreitende Täufer nicht aß und nicht trank. Weiterhin fordert Jesus seine Jünger auf, nicht im gegenseitigen Unterdrücken, sondern in gegenseitiger Hilfleistung ihre Größe zu suchen, „denn auch des Menschen Sohn ist nicht gekommen, daß er sich bedienen lasse, sondern daß er diene und gebe sein Leben als wertvolles Lösegeld." Hier redet Jesus offenbar von sich, aber von sich eben, sofern er sich seiner Gemeinde als Muster darstellt. Desgleichen in dem Worte: des Menschen Sohn ist gekommen zu suchen und zu retten, was verloren ist, eine Aufgabe, die er gewiß auch jedem seiner Jünger zumutet.

Von hier aus lag es schon ungemein nahe, eine Folgerung zu ziehen, die Jesus offenbar erst verhältnismäßig spät seine Jünger ziehen ließ, die er selber öffentlich wohl nie gezogen hat, außer als er zuletzt vor dem Synedrium auf sein Gewissen hin danach gefragt wurde und die ohne Zweifel trotzdem der innerlichste Grund seines ganzen späteren Handelns war.

Auf seinen Zügen kam Jesus in das Gebiet von Cäsarea Philippi. Da fragte er seine Jünger unterwegs: wofür halten mich denn die Leute? Die Antworten bezeugten, daß man ihn für den erwarteten Elias, für den wiedererstandenen Täufer Johannes und für einen Propheten im Allgemeinen erklärte. Wofür haltet denn ihr mich? fragt Jesus weiter. Du bist der Messias (Christus), antwortet Simon. Da verbot er ihnen, mit einander über ihn zu reden.

Das ist eine überaus merkwürdige Thatsache. Denn davon kann nach dem übereinstimmenden Zeugnisse der Überlieferung keine Rede sein, daß Jesus

sich etwa selbst nicht für den Messias gehalten hätte: vielmehr hat er sich später angesichts des Todes zu dem Messiasberufe bekannt. Auch von der Gefahr, die er mit öffentlicher Übernahme des Messiasberufes über sich und die Seinigen heraufbeschworen hätte, hat er sich gewiß nicht einschüchtern lassen. Sein Leben war schon längst durch sein Urteil über die pharisäische Sabbatheiligung, über die pharisäische Beurteilung von Rein und Unrein und durch so mancherlei herausfordernde Worte gegen die Führer seines Volkes verwirkt, so daß er im Messiastum ebenso gut einen äußeren Schutz seiner Person hätte sehen können, als eine Gefahr für sie. Das Rätsel muß uns sein eigener Mund lösen. Er hat einst gesagt: „Gebt das Heilige nicht den Hunden und werft die Perlen nicht vor die Schweine, sonst möchten sie sie zertreten mit ihren Füßen und umkehren und euch zerreißen." Es ließe sich recht wohl denken, daß Jesus mit dieser Begründung die Rede von ihm als dem Messias seinen Jüngern verbot. Wer seine Predigt nicht verstand, der hätte sein öffentliches Auftreten als Messias jedenfalls mißverstehen und ihm als Aufruhr gegen die bestehende Ordnung deuten müssen. Und wenn sich Jesus auch nicht scheute, im Dienste der Wahrheit seinen Gegnern Worte zu sagen, die seinen Untergang herbeiführen mußten, so hielt er es doch nicht für recht, ein Mißverständnis zu erzeugen, das ihm todbringend war. Es ist möglich aber nicht unzweifelhaft, daß Jesus in diesem Augenblicke seinem Jünger Simon, der im Namen der andern den Messiasglauben der Jünger bekannt hatte, den Namen Kephas d. i. Petrus zuerkannte. Die Richtigkeit dieser Notiz ist um so zweifelhafter, weil das Bekenntnis zu ihm als dem Messias nach den sofort berichteten Weisungen Jesu auch in der nächsten Zeit durchaus nicht der Felsengrund sein sollte, auf den Jesus eine neue Gemeinde bauen wollte, an deren Gründung er wohl schwerlich je gedacht hat, sondern die mehr durch den Zwang der Verhältnisse als aus der bewußten Absicht ihres Stifters heraus erwachsen ist.

Das Nächste, was Jesus aus dem Messiasbekenntnisse seiner Jünger augenscheinlich entnommen hat, war die Gewißheit seines baldigen Unterganges. So fing er denn jetzt an, seine Jünger über das drohende Schicksal zu belehren. Er zeigt ihnen, des Menschen Sohn müsse viel leiden, vom Adel, von den Hohenpriestern und Schriftgelehrten verworfen werden; auch seinen Tod sagte er ihnen voraus. Aber grade bei diesen schlimmen Erfahrungen sollten sie nicht verzagen, sondern ihren Glauben behalten. Er wies sie jetzt ohne Zweifel zu ihrer Tröstung auf das Wort des Propheten Hosea hin: „Wohlan, laßt uns umkehren zu Jahve; denn er zerriß und wird uns heilen; er schlug und wird uns verbinden; er macht uns lebendig nach zweien Tagen; am dritten Tage erweckt er uns, auf daß wir leben vor ihm." Aber Simon wollte von dem Tode des Messias nichts wissen. Da rügte ihn Jesus hart: Gehe hinter mich, Satan, denn nicht denkst du, was im Sinne Gottes ist, sondern was im Sinne der Menschen. Jesus wußte, daß er nur mit Aufgabe der Wahrheit sein Leben hätte erhalten können. Und so weist er die versucherischen Mahnungen

des Petrus als das, was sie sind, zurück. Aber er schließt daran ernste Worte an seine Jünger. „Wer mir nachfolgen will, verleugne sich selbst und trage sein Kreuz und folge mir.“ Das Wort Selbstverleugnung hat erst Jesus hervorgebracht. Nur der Glaube konnte es hervorbringen, dem die Pflicht höher gilt als das eigene Wohl. Der zweite Ausdruck, sein Kreuz tragen, entstammt der Sitte, den Verbrecher sein eigen Kreuz zur Richtstätte tragen zu lassen. So soll der Jünger Jesu das ihm von Gott beschiedene Leid geduldig bis zu seinem schmerzlichen Ziele ertragen. Das ganze Leben wird hier als Gang zur Kreuzigung aufgefaßt; die einzelnen Leiden sind Vorstufen des letzten Todesleidens. Wie weit Jesus hier schon sein bestimmtes Todesleiden bei Bildung dieses Ausdruckes vor Augen haben mochte, ist nicht abzusehen. Warum nun Jesu Jünger ihre Leiden geduldig tragen sollen, drückt Jesus in einem Rätselworte aus: „Wer seine Seele retten will, wird sie verlieren, wer seine Seele aber verliert um meinetwillen und um des Evangeliums willen, der wird sie retten. Was hilft es nemlich dem Menschen die ganze Welt zu gewinnen und Verlust zu leiden an seiner Seele? Denn was giebt ein Mensch als Lösegeld seiner Seele? Wer sich nemlich meiner und meiner Worte schämt in diesem ehebrecherischen und sündigen Geschlechte, dessen wird sich auch des Menschen Sohn schämen, wenn er kommt in der Herrlichkeit seines Vaters mit den heiligen Engeln. Wahrlich ich sage euch, es sind einige derer, die hier stehen, die werden den Tod nicht schmecken, bis sie Gottes Reich gekommen sehen mit Macht.“ Also Jesus sagt, daß der an seinen Worten festhalten müsse, den des Menschen Sohn bei dem letzten Gerichte anerkennen soll. Man mag auch hier die heilige Scheu beachten, mit der Jesus da, wo er vom Gerichte redet, nicht ohne Weiteres sich selbst als Richter nennt, sondern bei dem herkömmlichen Ausdrucke bleibt. In der Überlieferung hat sich das freilich manchmal verwischt, doch läßt sich fast überall noch der ursprüngliche Wortlaut finden. Überaus merkwürdig ist auch die Auffassung von der Nähe des kommenden Gerichtstages, die freilich bei ziemlich allen Propheten wiederkehrt, aber ebendarum ein nicht unwichtiger Zug ist für die Ausfüllung des in der Kirche zwar nie geleugneten aber stets mißachteten Dogmas vom wahren Menschen Jesus. Es läßt sich noch ziemlich genau verfolgen, wie die Nichterfüllung dieser Weissagung ganz allmählich zu ihrer Umdeutung bezw. Leugnung geführt hat.

Jesu Schicksal eilte rasch seinem Ende zu. Herodes Antipas hatte von ihm gehört und wollte ihn, wie es scheint, den Pharisäern zu liebe töten. Denn Pharisäer und Herodianer treten zusammen gegen ihn auf, vor Pharisäern und Herodes warnt Jesus gleichzeitig seine Jünger. Als Jesus von diesen Mordplanen hört, giebt er zur Antwort: „Gehet und saget diesem Fuchsen: siehe ich treibe böse Geister aus und Heilungen vollziehe ich heute und morgen und am dritten Tage bin ich zu Ende. Nur muß ich wandern heute und morgen und am dritten Tage, denn ein Prophet darf nur in Jerusalem sterben.“ Die bildlichen Ausdrücke für seine Predigtwirksamkeit haben wir schon besprochen.

Es ist aber wichtig, daß Jesus seinen Gang nach Jerusalem deutlich als seinen Todesgang vorherverkündigte. In dieser Zeit der Verfolgung mochten auch seine Jünger durch ihre Angehörigen auf das Lebhafteste bestürmt werden von Jesus zu lassen. Es ist ein solcher Augenblick der Entscheidung, da Jesus sprach: „Ich kam ein Feuer auf die Erde zu werfen und wie wollte ich, daß es brennte! Eine Taufe muß ich getauft werden und wie enge ist mir, bis es vollendet ist! Glaubt ihr, ich sei gekommen, Frieden auf die Erde zu bringen? Ich sage nein, sondern Trennung. Denn von jetzt ab werden fünf in einem Hause getrennt sein, drei gegen zwei und zwei gegen drei; Vater gegen Sohn und Sohn gegen Vater; Mutter wider Tochter und Tochter wider Mutter; Schwiegermutter gegen Schwiegertochter und Schwiegertochter gegen Schwiegermutter." In solcher für ihn entscheidungsvollen Zeit sah er aber auch die Nähe des göttlichen Gerichtes und warnt danach sein Volk. „Wenn ihr im Westen eine Wolke aufsteigen seht, so sagt ihr sogleich: es kommt Regen und es ist auch so, und wenn Südwind weht, sagt ihr: es wird heiß und es ist auch so. Ihr Heuchler, das Aussehen der Erde und des Himmels könnt ihr beurteilen, aber wie wenig beurteilt ihr den Augenblick! Warum urteilt ihr denn nicht lieber von euch was recht ist? Denn wenn du mit deinem Gegner zum Beamten gehst, so gieb ihm auf dem Wege Genugthuung, um von ihm loszukommen, damit er dich nicht vor den Richter schleppe und der Richter dich dem Gerichtsdiener übergebe und der Gerichtsdiener dich ins Gefängnis werfe. Ich sage dir, du wirst nicht von dort herauskommen, bis du den letzten Pfennig bezahlst." Also: thut Buße, ihr seid auf dem Wege zum Richter.

Den letzten Zug nach Jerusalem hat die Überlieferung verhältnismäßig treu aufbewahrt. Von Cäsarea Philippi aus zieht er durch Galiläa, wobei er nochmals in seinem früheren Wohnort Kapernaum Halt macht. Dann geht es hinüber nach Peräa, hier wird ihm die Frage nach der Erlaubnis der Ehescheidung vorgelegt, die er rundweg verneint, indem er zugleich die Folgerung ausspricht, daß jede Heirat nach vorausgegangener Scheidung Ehebruch sei. Wer so bitteren Ernst mit dem Worte macht, daß Mann und Frau in der Ehe zu einer untrennbaren Einheit verbunden werden, hat sich gewiß die rechtmäßige Ehe nur als Monogamie vorgestellt. Die Jünger waren über diesen Ernst der Auffassung Jesu nicht eben erfreut. „Wenn so die Lage eines Mannes mit einem Weibe ist, dann ist es nicht gut, sich zu verheiraten." Darauf habe Jesus erwidert: „Nicht alle fassen dies Wort, aber wem es gegeben ist. Denn es giebt Eunuchen, die von Mutterleib so geboren sind, und es giebt Eunuchen, die wurden von den Menschen dazu gemacht; und es giebt Eunuchen, die haben sich selbst dazu gemacht um des Himmelreiches willen. Wer es fassen kann, mag es fassen!" Daß dieses Wort nicht in seinem dritten Teile eigentlich gemeint sein kann, geht aus seinem ersten Teile hervor. Denn es giebt in Wahrheit keine eigentlichen Eunuchen, die als solche geboren sind. Hier ist offenbar davon die Rede, daß es Menschen giebt, die von Natur einen sehr geringen Trieb zur Ehe

haben. Demgemäß sagt das letzte Wort aus, daß es Menschen gebe, die um des Himmelreiches willen auf Schließung einer Ehe verzichten. Man kann hier ohne Zweifel an Jesus selbst denken. Wer sich zu einem ruhelosen und gefahrvollen Wanderleben bestimmt weiß, thut besser, auf das Glück der Ehe Verzicht zu leisten. Aber es ist ein glänzendes Zeugnis für die Gesundheit der Lehre Jesu im Ganzen, daß auch dieses Wort im Laufe der Geschichte nur zu sehr vereinzelten Ausschreitungen geführt hat, während die Selbstverstümmelung bekanntlich grade damals und grade im semitischen Orient durch den abscheulichen Attiscultus eine ungeheure Verbreitung fand. Auch ist es zu beachten, daß Jesus grade durch eine ungemein hohe Auffassung der Ehe zu diesem Ausspruche kommt und daß in seiner ganzen Anschauung hierüber der eigentlich geschlechtliche Verkehr eine durchaus untergeordnete Rolle spielt. Diesen Umständen ist es zuzuschreiben, wenn die Frau im Christentum als dem Manne in sittlicher Beziehung durchaus ebenbürtig und gleichberechtigt gilt. In dieser Heiligung und Hochstellung der Ehe sind aber die weittragenden Grundsätze einer neuen Gestalt des sittlichen Lebens überhaupt ausgesprochen. Dazu gehören allerdings auch noch die Worte Jesu über die Kinder. Darüber wird eine schöne Geschichte erzählt. Man brachte Kinder zu Jesu, daß er sie anrühre. Seine Jünger wollten dem wehren. Er aber sprach: „Laßt die Kindlein zu mir kommen und wehret ihnen nicht, denn solcher ist das Reich Gottes. Wahrlich ich sage euch, wer Gottes Reich nicht annimmt als ein Kind, der kommt nicht hinein." Und er umarmte sie, legte die Hände auf sie und segnete sie. Man hat sich viel darum gestritten, was das heißen soll: solcher ist das Reich Gottes. Es ist aber doch sehr einfach zu verstehen, was es heißt, man müsse als ein Kind das Gottesreich annehmen, sonst komme man nicht hinein. Das heißt doch jedenfalls, ein sicherer Weg zur Erreichung des von Jesus gebrachten Menschheitsideales sei nur die Erziehung zu demselben von Kindheit auf. Bekanntlich ist das Kind der Erziehung in einer bestimmten Richtung deshalb am zugänglichsten, weil ihm diese nur angewöhnt zu werden braucht, ohne daß ihm etwas anderes abgewöhnt werden müßte. Und so versteht sich auch von hier aus das bei anderer Gelegenheit gesprochene Wort: Wenn ihr nicht umkehrt und werdet wie die Kinder, so werdet ihr nicht in das Himmelreich kommen. Das heißt: es ist notwendig, jede andere Lebensrichtung sich abzugewöhnen, wenn man die Gerechtigkeit des Gottesreiches in sich verwirklichen will. Und darum legt Jesus ein überaus großes Gewicht darauf, daß die Erziehung der Kleinen nicht in falsche Bahnen gelenkt wird. „Es ist nicht zu umgehen, daß Menschen zu Falle kommen, aber wehe, durch wen sie zu Falle kommen. Dem wäre besser, wenn ein Mühlstein an seinen Hals gehängt würde und er in das Meer geworfen würde, als daß er einen dieser Kleinen zu Falle bringt." Indem Jesus somit bewußt die Familie zur Trägerin der sittlichen Aufgabe gemacht hat, hat er allem schwärmerischen und asketischen Wesen unter den Seinigen den Boden entzogen und ist auch hier auf derselben Linie geblieben, wie wenn

er im Gegensatze gegen den Täufer in Kleidung und Nahrung die allgemeine Menschenweise befolgte, oder wie wenn er im Gegensatze gegen die Pharisäer den Verkehr mit der von jenen verworfenen und verachteten Menge seines Volkes nicht verschmähte.

Eine Geschichte, die später eine dogmengeschichtliche Bedeutung gewonnen hat, fällt, wie es scheint, auch auf die Reise durch Peräa. Ein reicher junger Mann wirft sich stürmisch zu Jesu Füßen: Guter Meister, was soll ich thun, daß ich ewiges Leben ererbe? Solche stürmische Begeisterung weist Jesus zunächst in ihre Schranken. Was nennst du mich gut? keiner ist gut außer Gott allein. Das ist natürlich ein höchst unbequemes Wort für jeden, der einen Abstand zwischen Ideal und Wirklichkeit bei Jesus auch da nicht zugeben will, wo das klare Wort Jesu selbst ihn bezeugt. Jesus weist nun ruhig und bestimmt auf den Weg zum ewigen Leben hin. Du kennst die Gebote: du sollst nicht ehebrechen, nicht töten, nicht stehlen, kein falsch Zeugnis reden, nicht betrügen, ehre Vater und Mutter. Da sagte er ihm: Meister, das habe ich alles seit meiner Jugend gehalten. Darauf küßte ihn Jesus und sprach: Eins fehlt dir noch; geh, verkaufe was du hast und gieb es den Armen und einen Schatz wirst du haben im Himmel und komme und folge mir nach! Diese Forderung ist natürlich in der Lage Jesu begründet. Er will ja mit seinen Jüngern weiterziehen. Er möchte aber diesen jungen Menschen gerne für seine Predigt gewinnen. Also muß er ihn losreißen von seinem irdischen Besitz. Ganz unberechtigterweise hat die katholische Dogmatik hieraus geschlossen, Jesus unterscheide zwischen dem gewöhnlichem Heilsweg, der in Erfüllung der zehn Gebote bestehe, und einem außerordentlichen, in freiwillig übernommener Armut. Aber Jesus erklärt ausdrücklich, daß dem Jüngling noch etwas fehle; also ist der andere Weg nicht an sich genügend. Weiterhin ist Jesus weit entfernt, in der freiwilligen Armut einen idealen Zustand zu sehen; diese freiwillige Armut ist hier nur Mittel zum Zwecke der Nachfolge Jesu. Allerdings knüpfte Jesus ein gar ernstes Gespräch daran, als nun der reiche junge Mann traurig ohne Erwiderung hinwegging. „Wie schwer, spricht er, werden die Geldleute in das Gottesreich kommen! — Es ist weniger mühevoll, daß ein Kameel durch ein Nadelöhr gehe, als daß ein Reicher in Gottes Reich eingeht." Man hat das Kameel zu einem Rohr und das Nadelöhr zu einer kleinen Thür in einer großen machen wollen: aber wie dem auch sei, jedenfalls wollte Jesus mit seinem Bilde eine an Unmöglichkeit grenzende Schwierigkeit anzeigen. Denn auf die erschrockene Frage seiner Jünger hin: wer kann denn da gerettet werden? giebt Jesus zur Antwort: bei Menschen ist es unmöglich; er fügt tröstend hinzu: aber nicht bei Gott; denn bei Gott ist alles möglich. Wir sehen hier, wie genau Jesus die Stärke der Versuchung und die Widerstandskraft der Menschen gegen einander abzuwägen wußte. Das mußte ihm wieder das Elend menschlicher Sünde deutlich machen, das grade in der Unfähigkeit, der Sünde zu widerstehen, wurzelt.

Noch ist eine Geschichte zu erwähnen, die während des letzten Zuges durch Peräa sich ereignete. Die beiden Söhne des Zebedäus oder nach anderer Überlieferung ihre Mutter mit ihnen traten zu Jesus heran und sprachen: Meister, wir wollen, daß du uns thust, um was wir dich bitten. Was ist es, fragt Jesus. Sie sagen: laß einen von uns zu deiner Rechten und einen zu deiner Linken sitzen in deiner Herrlichkeit. Man erkennt, wie mächtig die Jünger durch den Gedanken umgetrieben wurden, den Messias in ihrer Mitte zu haben. Aber Jesus weist sie zur Ruhe. „Ihr wisset nicht, was ihr bittet, sagt er zu ihnen. Könnt ihr den Kelch trinken, den ich trinke, oder mit der Taufe getauft werden, damit ich getauft werde?“ Sie antworten: ja. Da sagte Jesus: „Den Kelch, den ich trinke, werdet ihr trinken; die Taufe, mit der ich getauft werde, werdet ihr getauft werden (d. h. mein Leiden und meinen Untergang werdet ihr teilen), aber das Sitzen zu meiner Rechten oder zu meiner Linken ist nicht meine Sache zu geben, sondern wem es bereitet ist.“ Also Jesus ist sich vollkommen klar darüber, daß er in den Tod geht, man könnte sich fragen, weshalb er dies thut. Das harte Wort an Petrus bei dessen Abmahnen hat gezeigt, daß Jesus seinen Untergang als gottgewollte Sache betrachtete. Ebenso sicher ist er jedenfalls seiner Auferweckung und künftigen Herrlichkeit. Dem Herodes hat er sagen lassen, ein Prophet dürfe nicht außerhalb Jerusalems sterben. Auch in Galiläa war ihm der Untergang sicher. Aber im Mittelpunkte des Judentums konnte seine Sache nicht so still begraben werden, wie etwa Johannes der Täufer in dem abgelegenen Machärus. Darum zieht er nach Jerusalem, um dort zu sterben. Aber was uns an dieser Zurechtweisung der Zebedäussöhne noch mehr anzieht, ist die merkwürdige Mischung von Hoheitsbewußtsein und Demut. Jesus weiß sich als der Messias und trotzdem bescheidet er sich und überläßt das Platzausteilen im Himmelreiche den von Gott dazu Berufenen. Über diese stolze Bitte der Zebedäussöhne war nun begreiflicherweise im übrigen Jüngerkreise nicht geringe Aufregung. Mancher mochte sich für mehr berechtigt zu solchem Vorzuge halten als die beiden. Aber mit der ihn niemals verlassenden, zwingenden Geistesklarheit beschwichtigt Jesus die erhitzten Gemüter. „Ihr wißt, redet er sie an, daß die sogenannten Herrscher der Völker sie bedrücken und ihre Großen lassen sie ihre Gewalt spüren. So ist es nicht unter euch: sondern wer groß werden will unter euch, wird euer Diener sein, und wer euer erster sein will, wird aller Knecht sein. Denn auch des Menschen Sohn ist nicht gekommen, sich bedienen zu lassen, sondern zu bedienen und seine Seele als ein wertvolles Lösegeld hinzugeben.“ Auch in diesen kurzen Worten zeigt sich Jesus als Schöpfer einer neuen, idealen Cultur. Es hat bekanntlich noch 17 Jahrhunderte gedauert, bis es einem weltlichen Fürsten einfiel, sich den ersten Diener seines Staates zu nennen. Das war aber doch eine Wirkung des Gedankens Jesu. Auch ist es nicht schwer, den Weg aufzuzeigen, wie der Gedanke Jesu, ohne als solcher erkannt zu sein, an Friedrich den Großen kam. Der Papst nannte sich seit Gregor I. im Anschluß an das uns beschäftigende

Wort Jesu einen Knecht der Knechte Gottes. In anderer Weise bedeutungsvoll für die Folgezeit ist Jesu kurzes Wort über den Wert seines Todes gewesen: ein wertvolles Lösegeld. Daran hat sich schon sehr frühe eine ganze Mythologie angeknüpft. Jesus hat dieses Wort höchst wahrscheinlich aus einem Gedankenkreise herausgesprochen, der ihm feststand, seitdem er von der Notwendigkeit seines Todes sich überzeugt hatte und den wir bei anderer Gelegenheit noch viel deutlicher kennen lernen.

Bei der Furt von Jericho wurde der Jordan überschritten. Als die Wanderer in Jericho einzogen, soll der Oberzöllner Zacchäus auf eine Sykomore geklettert sein, um Jesus zu sehen; Jesus lohnte ihm das, indem er sich bei ihm zu Gaste meldete. Das wird ihm wieder verübelt, hat aber bei dem Zöllner großen Erfolg, dessen sich Jesus in dem Worte freut: „Heute ist diesem Hause Heil widerfahren, da ja auch er Abrahams Sohn ist. Denn des Menschen Sohn ist gekommen zu suchen und zu retten, was verloren war." Bald darauf kam man nach Bethanien an den Ölberg. Hier wollte Jesus während seines Aufenthaltes in Jerusalem zur Herberge sein, also hat er hier auch jedenfalls vor seinem Eintritte in die Hauptstadt kurz gerastet.

Leider ist nun die Überlieferung über die letzten Tage Jesu in keiner Weise sicher. Fest scheint nur zu stehen, daß Jesus an einem Freitage gestorben ist. Es ist im höchsten Grade wahrscheinlich, daß dieser Freitag der 14. Nisan war, an dem bei Sonnenuntergang das Passahlamm geschlachtet werden mußte. Nun ist aber schon hier ein Teil der Überlieferung andere Wege gegangen und ließ Jesum am Hauptfesttage der Juden, dem 15. Nisan, sterben. Außerdem aber tritt überall eine für den Historiker sehr hinderliche Rücksichtnahme auf die christliche Feier der Karwoche vor. Nemlich die eine alte Quelle setzt 1) den Einzug in Jerusalem auf den Sonntag, 2) die Tempelreinigung auf den Montag, 3) die Streitgespräche auf den Dienstag, 4) die Salbung in Bethanien auf Mittwoch, 5) das letzte Mahl auf Donnerstag und 6) den Tod auf Freitag; und die andere, die den Todestag allein richtig auf den 14. Nisan bestimmt, verlegt die Salbung in Bethanien auf den Sonntag und läßt den Einzug in Jerusalem am Montag nachfolgen, ohne uns über die Erlebnisse der folgenden Tage genauer aufzuklären. Also können wir auch hier nur in allgemeinen Umrissen zeichnen.

Jesus ritt auf einem Füllen, nach der Überlieferung Eselsfüllen, in Jerusalem ein; seine Begleiter warfen ihre Mäntel und Zweige auf den Weg und riefen: Hosanna! gesegnet der da kommt im Namen des Herrn! gesegnet das kommende Reich unseres Vaters David! Hosanna in der Höhe! Wenn diese Erzählung richtig ist — sie hat in der ältesten Form eine höchst wundersame Einleitung —, so würde sie den Entschluß Jesu bekunden, die Augen der Jerusalemer auf sich zu ziehen. Die Ausdrücke des Hosannarufes bezeichnen aber noch nicht den Messias, sondern nur den Propheten, der die Gerechtigkeit des Gottesreiches auf Erden zu verwirklichen gekommen ist. Und es spricht auch wirklich alles dafür, daß Jesus in Jerusalem eine deutliche

weithin sichtbare Kundgebung seiner bisherigen Predigt bezweckt hat, ohne sich eigentlich als Messias laut zu bezeichnen. Denn in Jerusalem geht er in den Tempel, da findet er im Vorhofe Geldwechsler und Taubenverkäufer und alle die Kaufbuden, wie man sie noch heute vor jedem vielbesuchten Dome findet. Da ist sein Entschluß gefaßt. In einer symbolischen Handlung, deren Sinn doch ohne Weiteres klar ist, zeigt er den Jerusalemern, daß er zur Reinigung des israelitischen Gottesdienstes gekommen sei. Er hub an, Käufer und Verkäufer aus dem Tempel zu treiben, stieß die Tische der Wechsler und die Stühle der Taubenkrämer um, ließ kein Gefäß durch das Heiligtum tragen und lehrte dabei: Steht nicht geschrieben, mein Haus soll ein Haus der Anbetung sein für alle Völker; ihr habt es zur Räuberhöhle gemacht. Ein solches Vorgehen war natürlich nicht möglich ohne Beihilfe der Jüngerschaar, selbst wenn man sich nach der späteren Ausschmückung der Erzählung Jesus mit der Geißel in der Hand denkt. Damit hat aber das Vorgehen Jesu den Charakter einer öffentlichen Ruhestörung nicht nur, sondern Rechtsverletzung gewonnen und hätte unzweifelhaft zur sofortigen Festnahme des Unruhestifters geführt, wenn derselbe nicht einen zu starken Rückhalt in der Bevölkerung oder wenigstens unter den schon zur Passahfeier erschienenen Festgenossen gehabt hätte. So mußte man sich mit ihm auf Verhandlungen einlassen. Er wurde nach seinem Rechte zu solchem Vorgehen gefragt. Da erwiderte er zuerst: zerstöret diesen Tempel und in drei Tagen will ich ihn wieder aufrichten! Damit kann er nur meinen, daß die Jerusalemer den Tempel bisher entweihten, er aber heilige ihn wieder durch sein Auftreten; ja sollten sie ihn sogar zerstören, so wolle er ihn in kürzester Frist ersetzen. Das Wort ist übrigens auch noch in der andern Form überliefert: ich will diesen händegemachten Tempel zerstören und in drei Tagen einen andern ohne Hände gebauten aufrichten. So würde es bedeuten, daß Jesus an diesem Tempel nicht bloß jetzt gewaltsam ein Reinigungsgeschäft vorgenommen habe, sondern daß er sogar die Absicht habe, diese ganze gottesdienstliche Ordnung umzustürzen. Doch stand, wie wir bald sehen werden schon der ersten Zeit dieses Wort nicht mehr fest im Gedächtnisse. Es ist anzunehmen, daß die erste Form dem Sinne Jesu mehr entsprochen hat. Denn an eine Zerstörung des Tempelgottesdienstes überhaupt hat er sicher in dem Augenblicke nicht gedacht, da er mit Berufung auf ein alttestamentliches Schriftwort die Reinigung an dem Gotteshause vollzog, damit es seiner ursprünglichen Bestimmung, ein Bethaus zu sein, mehr entspreche. Ein solcher Gedanke der Umänderung des äußeren Gottesdienstes lag überhaupt nicht in der Absicht Jesu. An dieses Wort heftete er aber noch eine Frage. „Ich will auch eine Frage stellen; beantwortet sie, dann will ich euch sagen, mit welchem Rechte ich so handle. War die Taufe des Johannes vom Himmel oder von den Menschen?" Man muß die Disputationslust jener Gesellschaft kennen, um es begreiflich zu finden, daß die Gefragten die Frage nicht einfach abwiesen, sondern darüber in Verwirrung gerieten. Sie durften den Herodes Antipas, der im heiligen Tempelbezirke gebot, nicht ins Unrecht

setzen, indem sie den Johannes für einen Gottgesandten erklärten; sie durften aber auch nicht dem Johannes die göttliche Sendung bestreiten, ohne ihre eigene Popularität auf das Spiel zu setzen. So erklärten sie hierüber nichts zu wissen. Da erklärte Jesus, jedenfalls unter lautem Beifall der umstehenden Menge: so sage auch ich euch nicht, mit welchem Recht ich das thue. Man erkennt übrigens auch an diesem Gespräche, welchen gewaltigen Einfluß der Täufer auf Jesus zeitlebens gehabt hat. Im Rechte des Täufers sucht Jesus das Recht seines eigenen Auftretens. Schon jener war nicht die hergebrachte gesetzliche Straße gewandelt, dadurch hatte er sich naturgemäß die Feindschaft der Parteiführer zugezogen. Trotzdem wagten auch sie seine göttliche Sendung nicht zu bemäkeln. So konnte man also auch ohne ihre Genehmigung von Gott gesandt sein. Jesus brauchte nicht bei ihnen sich das Recht seines prophetischen Auftretens zu holen. Aber daran läßt sich Jesus noch nicht genügen. Er giebt den Abgesandten des Synedriums auch noch eine Antwort in Gleichnissen mit nach Hause. Dabei schließt er sich wohl, um augenblicklich verstanden zu werden, an jenes Gleichnis des ersten Jesaja an, da geschildert wird, wie Gott seinen Weinberg, nemlich das Volk Israel, mit allem Guten ausstattete, aber er trug wilde Beeren und soll deshalb verwüstet werden. So erzählt denn Jesus: „Ein Mensch pflanzte einen Weinberg, umzäumte ihn, grub eine Kelter darin und baute einen Thurm und gab ihn Weingärtnern und reiste weg. Und als es Zeit war, sandte er zu den Weingärtnern einen Knecht, damit er von den Weingärtnern einen Teil der Früchte des Weinberges hole, den nahmen sie, schlugen ihn und schickten ihn leer zurück. Da sandte er ihnen wieder einen andern Knecht, den enthaupteten und entehrten sie. Er sandte wieder einen, sie töteten ihn. Und so viele andere: die einen töteten sie, die andern schlugen sie. Noch hatte er einen geliebten Sohn. Den sandte er zuletzt zu ihnen und dachte: vor meinem Sohne werden sie sich scheuen. Aber diese Weingärtner sprachen zu einander: das ist der Erbe, heran! wir töten ihn und unser ist sein Erbteil. Sie nahmen ihn, töteten ihn und warfen ihn vor den Weinberg. Was wird der Herr des Weinberges thun? Er wird kommen und die Weingärtner töten und wird den Weinberg an andere geben. Und habt ihr nicht gelesen, fügt Jesus hinzu, diese Schriftstelle: Der Stein, den die Bauleute weggeworfen haben, ist zum Schutz der Ecke geworden: vom Herrn ist er und wundersam vor unseren Augen?" Das letztangeführte Schriftwort entstammt demselben Psalm 118, dem der Hosannaruf beim Einzuge Jesu in Jerusalem entnommen war. Nimmt man nun an, was der Sache nach und bei der Beschaffenheit der Überlieferung recht wohl angenommen werden darf, daß diese Rede Jesu noch auf denselben Tag wie der Einzug in Jerusalem fällt, so kann man in der zweiten Anführung dieses Psalms eine Bestätigung für die Richtigkeit der Überlieferung finden, derzufolge er schon beim Einzuge Jesu zur Verwertung kam. Jesus ist noch von diesen Worten bewegt, darum kommt er leicht auf das zu sprechen, was ihnen in der Schrift vorangeht und er auf sich deutet.

Was sagt nun jenes Gleichnis? Unter dem Weinberge ist schon bei Jesaja das Volk Israel zu verstehen. Daß der Herr in die Ferne zieht, ist ein stehender Zug in den Gleichnissen Jesu, die von dem Gerichte handeln sollen, das der wiederkehrende Herr hält. Dieses Gericht ist in unserem Gleichnisse da enthalten, wo der Herr die Mörder umbringt und den Weinberg andern giebt. Die Weingärtner sind offenbar die Führer des Volkes. Diese töten die Gottgesandten. Das ist zunächst in Erinnerung an den Tod des Täufers Johannes, von dem eben erst die Rede war, gesagt. Dieser Tod war nicht ohne Billigung des jüdischen Priesteradels und Pharisäertums erfolgt. Aber Jesus denkt überhaupt an die Verwerfung der Propheten. Ihnen stellt er als letzte Mordthat den Tod des Gottessohnes zur Seite. Als solchen weiß er sich ja seit seiner Taufe; aber hier nennt er sich in öffentlicher Rede mit diesem Namen, indem er zugleich die sichere Erwartung seines Todes ausspricht. Das kann in solcher Lage auch nicht mehr auffallen. Aber Jesus knüpft an diese Todeserwartung nicht etwa den Gedanken des Unterganges seines Werkes, sondern verkündet laut und deutlich, daß infolge seines Todes die jetzigen Führer des Volkes diese Führung verlieren sollen und daß diese Führung fortan andern anvertraut werden wird. Daß er sich oder doch die Seinigen hiemit meint, geht aus der Anführung des Psalmwortes hervor, demzufolge ein erst bei Seite geworfener Stein nachher eine Ehrenstelle am Hause gewinnt. Der Bericht über diesen ganzen Vorgang schließt: Da wollten sie ihn gerne fassen, aber sie fürchteten sich vor der Menge: denn sie merkten, daß er gegen sie dies Gleichnis gesprochen hatte. So ließen sie ihn denn und gingen weg.

Hatte sich schon in Galiläa der Gegensatz gegen Jesus von Schritt zu Schritt verschärft, so mußte es jetzt der Hierarchie feststehen, daß Jesus die eigentliche Passahfeier nicht mehr in freiem Zustande erleben dürfe. Er hatte die Tempelordnung in gewaltthätiger Weise gestört, er hatte sich vor allem Volk über die Propheten gestellt und Gottes geliebten Sohn genannt; er hatte den legitimen Volksobersten den Untergang geweissagt: das war in der kurzen Zeit seines Aufenthaltes in Jerusalem wirklich genug. Es kam jetzt nur darauf an, ihn in Gewahrsam zu bekommen.

Das einfachste und bei solchen Bewegungen bewährteste Mittel war, wenn man den Unruhstifter in Widerspruch mit der römischen Staatsgewalt bringen konnte. Das schien bei Jesus um so leichter erreichbar zu sein, als er ja seiner kirchlichen Obrigkeit gegenüber mit unerhörter, mehr als kühner Freimütigkeit geredet hatte. Um ihn ganz sicher zu machen, sind es Leute, denen selber das Römerjoch lästig sein mochte, die man zu ihm schickt: Pharisäer, denen das heidnische Wesen ein Greuel war, und Herodianer, die ein selbständiges jüdisches Königtum wünschten, wie es zuletzt Herodes der Große verwirklicht zu haben schien. „Meister, sprechen sie in heuchlerischer Schmeichelrede, wir wissen, daß du wahrhaftig bist und dir liegt nichts am Ansehen eines Menschen, sondern wahrheitsgemäß lehrest du den Weg Gottes (man

beachte die Heimtücke in diesen Worten, da die Redenden in der Offenheit Jesu ohne Zweifel nichts weiter sahen als eine große Thorheit): darf man dem Cäsar Census geben oder nicht? sollen wir ihn geben oder nicht?" Das war nicht bloß inbezug auf sein Verhältnis zu der römischen Obrigkeit eine für Jesus gefährliche Frage; wenn er rundweg die Zahlung des Tributs forderte, mußte er auch ein gut Teil seiner Popularität bei seinem Volke einbüßen. Und darauf kam es der Hierarchie ebenso an, wie auf die Bloßstellung vor den Römern. Aber Jesus läßt sich durch solche Schlingen nicht fangen. „Was versucht ihr mich?" spricht er. „Bringt mir einen Denar, daß ich ihn sehe." Es geschieht. Da fragt er: „Wessen Bild und Umschrift ist das?" „Des Cäsar" ist die Antwort. Da entscheidet er: „Was dem Cäsar gehört, gebt dem Cäsar und was Gott gehört, gebet Gott."

Nach dem Berichte „wunderten sie sich außerordentlich über ihn". Und dieser rasch hingeworfene Ausspruch wirft allerdings ein neues Schlaglicht über die ganze künftige Staats- und Religionsgeschichte. Der größte religiöse Genius der Weltgeschichte hat hier die Befreiung großer Lebensgebiete von hierarchischer Bevormundung ausgesprochen. Er, der eine religiös-sittliche Durchbildung des ganzen Menschen immer wieder fordert, glaubt darum doch nicht, daß der rechte Cäsarendienst dem rechten Gottesdienste hinderlich sei. Pharisäer und Herodianer mußten beschämt abziehen. Da dachten die Sadducäer in ihrer Weise gegen diesen Tageshelden, wie Jesus ihnen erscheinen mochte, aufzukommen. Es schien ihnen ein falsches Mittel, diesen Jesus ernsthaft zu nehmen. Sie dachten ihn lächerlich zu machen. So war er nicht mehr gefährlich und konnte ohne Scheu bei Seite gebracht werden. Sie fassen ihn bei seinem Auferstehungsglauben an. Er hatte sich ja zu demselben in allen den Reden bekannt, die vom künftigen Gerichte handeln. So erzählen sie ihm eine merkwürdige Geschichte. Damit keine israelitische Familie aussterbe, sollte nach dem Gesetze der Leviratsehe die Witwe eines kinderlos verstorbenen Mannes ihren Schwager ehelichen. Die aus solcher Ehe stammenden Kinder waren Erben des ersten Mannes. Nun, erzählen die Sadducäer, hatte eine Frau auf diese Weise sieben Brüder zu Gatten, ohne von einem einen Sohn zu erhalten. Wessen Frau wird sie nun bei der Auferstehung sein? — Die Zuhörer mochten meinen, dagegen ließe sich nicht aufkommen. Aber Jesus giebt den Vorwurf der Unüberlegtheit, der gegen ihn erhoben ist, siegreich zurück. „Irret ihr nicht hierin, weil ihr weder die Schrift kennt, noch auch die Macht Gottes? Die Macht Gottes: denn wenn sie von den Toten auferstehen, freien sie nicht noch lassen sie sich freien, sondern sind wie die Engel in den Himmeln. Was aber die Auferstehung der Toten anlangt, habt ihr nicht gelesen im Buche Moses bei der Stelle vom Dornbusch, wie ihm Gott sagte: ich bin der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, Gott ist nicht ein Gott der Toten, sondern der Lebendigen. Ihr seid ganz im Irrtum." Das ist wiederum eine unvergleichliche Zurückweisung. Sie ist durchaus würdig und der Sache angemessen: Jesus läßt sich nicht

auf die kleinliche Art, Gottes Wege nachzurechnen, ein: ihr versteht nicht die Macht Gottes; wenn die Auferstandenen gleich den Engeln sind, was wißt ihr denn von den Engeln? Das ist also zur Demütigung gesagt. Aber die Zurückweisung wird auch zum Nachweise der Richtigkeit des Auferstehungsglaubens. Dafür wird ein Schriftbeweis ins Feld geführt, dessen Beweiskraft freilich nicht in der Schrift, sondern in der Überzeugungskraft des Gedankens Jesu liegt. Die h. Schrift läßt den Herrn sich manchmal einen Gott der längst verstorbenen Väter nennen. Gott beruft sich also einem Nachkommen gegenüber auf die Treue, die er den Vorfahren erwiesen hat. Wie kann er das, schließt nun Jesus, wenn seine Treue an ihnen mit ihrem Tode ein Ende gefunden hat? Also weil Gottes Treue kein Ende hat, kann auch das Leben des Menschen, dem Gott Treue zugesagt hat, kein Ende nehmen. Gott ist nicht ein Gott der Toten, sondern der Lebendigen. Man sieht, das sind keine luftigen Speculationen, das ist durch und durch Religion.

So war denn der Ansturm auf die Anschauungen Jesu glänzend zurückgewiesen; vonseiten seiner Lehre konnte man ihm nicht beikommen, nur der Weg der offenen Gewalt blieb übrig. Inzwischen hatte Jesus Gelegenheit, noch in mannigfaltigster Weise auf die jerusalemer Bevölkerung einzuwirken. Ein Schriftgelehrter fragt ihn nach dem größten Gebote; da bezeichnet er zwei Gebote, die unter einander gleichwertig als die wichtigsten zu betrachten seien, nemlich das Gebot uneingeschränkter Liebe zu Gott und das Gebot, die Nächstenliebe der Selbstliebe gleichzustellen. Wahrscheinlich hat Jesus bei dieser Gelegenheit das Gleichnis vom barmherzigen Samariter erzählt, dessen Bedeutung schon besprochen worden ist. Als nun der Schriftgelehrte die Antwort Jesu sich zu Herzen nahm und hauptsächlich das richtig fand, daß Gottesliebe und Nächstenliebe über allen Vollopfern und Schlachtopfern stehe, freute sich Jesus über dieses treffende Urteil und erklärte: du bist vom Gottesreiche nicht mehr weit. Dann stellte er selber einmal eine Frage an seine Umgebung, die ihre Gedanken auf das lenken sollte, was ihm am Gottesreiche das Wesentliche war: „Wie sagen die Schriftgelehrten, daß der Messias ein Sohn Davids sei? David selber sagte im heiligen Geiste: es sprach der Herr zu meinem Herrn: setze dich zu meiner Rechten, bis ich deine Feinde mache zu einem Schemel deiner Füße? David selbst nennt ihn Herr und woher ist er sein Sohn?“ Es wäre möglich, daß sich Jesus auf diese Weise einen Zweifel an seiner eigenen Messianität zur Seite schaffte; jedenfalls will er mit der Frage ausdrücken, daß das Messiasreich noch etwas wesentlich anderes sein muß als eine einfache Reproduktion des davidischen Reiches. Weiterhin hält Jesus in diesen Tagen eine Rede gegen die Schriftgelehrten, die in Talaren einherstolzieren und Grüße auf den Märkten begehren und den vordersten Platz in der Synagoge und den Ehrenplatz bei Tische für sich verlangen, die sich in die Häuser der Witwen festsetzen, angeblich um mit ihnen zu beten, in Wahrheit um ihr Geld und Gut aufzuzehren: eine gewiß in ihrer Kürze außerordentlich feine Charakteristik. Auch das Volk, das am Opferkasten seine

Gaben einwirft, beobachtet er und spricht dabei eine, oft genug in der Geschichte der Religionen vernachlässigte Wahrheit aus. Die arme Witwe, die einen Quadranten opfert, giebt mehr als die Reichen mit ihren großen Gaben; denn sie giebt ihre ganze Habe dahin. Das ist ja das einfache Rechenexempel, daß ein Bruch mit großem Nenner auch eines großen Zählers bedarf, um dem andern mit kleinem Nenner, der auch einen kleinen Zähler hat, gleichzukommen ($\frac{1}{1} = 1$; $\frac{14}{28} = \frac{1}{2}$). Aber für die Auffassung Jesu ist diese Geschichte bedeutsam, weil sie wiederum zeigt, wie er überall die Dinge nach ihrem wesentlichen Werte und nicht nach ihrem äußeren Scheine beurteilt, sehr im Unterschiede von seinen pharisäischen Zeitgenossen.

Jesus hatte übrigens in Jerusalem selber das bestimmteste Bewußtsein von dem baldigen Ende der dort bestehenden religiösen Mißwirtschaft. In mancherlei Gleichnissen hat er diese Überzeugung zur Geltung gebracht. Das Gleichnis von den bösen Weingärtnern kennen wir; zu einem andern Gleichnisse scheint ihn ein verdorrter Feigenbaum an der Straße zwischen Jerusalem und Bethanien, wo er ja regelmäßig übernachtete, angeregt zu haben. „Es hatte einer in seinem Weingarten einen Feigenbaum gepflanzt und kam und suchte Frucht an ihm und fand nicht. Da sagte er zu dem Weingärtner: Siehe ich suche jetzt drei Jahre lang Frucht von diesem Feigenbaume und finde sie nicht. Hau ihn ab! Wozu verderbt er das Land? Der aber antwortete: Herr, laß ihn dieses Jahr noch, bis ich um ihn aufgegraben und gedüngt habe, ob er dann fernerhin Frucht bringt; wonicht, so magst du ihn abhauen lassen.“ Deutlich ist an diesem Gleichnisse, daß Gott noch eine letzte Gnadenfrist bewilligt; wer aber eigentlich unter dem Feigenbaume gemeint ist, ob die Führer des Volkes, wie im Gleichnisse von den Weingärtnern, oder die Bevölkerung von Jerusalem oder das ganze Volk, ist nicht aus dem Gleichnisse selbst zu erkennen. Jedoch ist die letztgenannte Möglichkeit auszuschließen. Denn einen Ausschluß des Volkes als solchen vom Gottesreiche hat Jesus, wie wir sehen werden, niemals erwartet.

Dafür führt man außer den falsch gedeuteten Gleichnissen von den bösen Weingärtnern und dem Feigenbaume meistens als besonders zwingend ein drittes, auch in Jerusalem gesprochenes Gleichnis an. Dasselbe lautet in seiner ältesten Fassung: „Ein Mensch bereitete ein großes Mahl und lud viele ein. Und sandte seinen Knecht zur Stunde des Mahles den Geladenen zu sagen: kommet, denn schon ist es bereit. Und sie fingen sofort alle an abzulehnen. Der erste sprach: Ich habe einen Acker gekauft, ich muß hingehen und ihn ansehen: bitte, entschuldige mich. Der zweite sprach: Ich habe fünf Joch Ochsen gekauft und reise hin sie zu prüfen: bitte, entschuldige mich. Ein andrer sagte: Ich habe mich verheiratet, da kann ich nicht kommen. Der Knecht ging nach Hause und sagte seinem Herrn alles. Da wurde der Hausherr zornig und sprach: Geh auf die Plätze und Straßen der Stadt und die Armen und Krüppel und Blinde und Lahme führe herein. Und der Knecht sprach: Herr, es ist geschehen, was du befohlen hast, und noch ist Raum da.

Und der Herr sprach zu dem Knechte: Geh auf die Wege und an die Zäune und nötige sie hereinzukommen, damit mein Haus voll werde. Denn ich sage euch, daß keiner jener geladenen Männer mein Mahl schmecken wird." In diesem Gleichnisse hält man meistens die Erstgeladenen für das Volk Israel, die zuletzt gerufenen Krüppel und Lahmen für die Heiden. Aber das heißt eine den sonstigen Reden Jesu ganz fremde Anschauung in die Erklärung dieses Gleichnisses eintragen. Die richtige Deutung liegt jedem, der die Kämpfe des geschichtlichen Jesus kennt, nahe genug. Die Krüppel, die Blinden und Lahmen, die Armen sind uns z. B. aus der Antwort Jesu an die Abgesandten des Täufers bekannt. Es ist der verworfene Teil seines Volkes, dem sich Jesus immer wieder zugewandt hat, um ihn zu retten. Sie werden am Gottesreiche teilhaben, während die berühmten Frommen des Landes zu beschäftigt sind, um der Einladung zu folgen. Dazu paßt dann auch vortrefflich die Fortsetzung des Gleichnisses, die an anderer (sonst überarbeiteter) Stelle überliefert ist. Danach werden die Gäste doch schließlich von ihrem Wirte betrachtet, ob sie auch zu dem Mahle festlich gekleidet sind, und einer, der das Festgewand nicht angezogen hat, das ihm beim Eintritte dargeboten wurde, wird ausgewiesen. Jesus wendet sich mit seiner Predigt freilich an die verworfenen Volksklassen; aber das heißt nicht, daß er sie in ihrer Verworfenheit lassen, sondern daß er sie aus ihr befreien will. Wer darauf nicht eingeht, kommt nicht in Gottes Reich.

Jedenfalls hat aber Jesus ein Strafgericht über sein Volk vorhergesehen und es ist nicht unwahrscheinlich, daß er bei dieser Gelegenheit Worte gesprochen hat, die schon frühe auf eine baldige Zerstörung des Tempels gedeutet wurden. Das Strafwort an Jerusalem: euer Haus wird wüste gelassen werden; das Wort bei der Tempelreinigung von des Tempels Zerstörung und Wiederaufbau kennen wir schon. So hat ihm die spätere Zeit eine lange Rede über den Fall Jerusalems und den Einsturz des Tempels in den Mund gelegt, die als Ganzes jedenfalls nicht echt ist, während grade der entscheidende Anfangssatz: „siehst du diesen großen Bau? nicht soll ein Stein auf dem andern bleiben, der nicht herabgestürzt werde" keinen Grund zur Bestreitung darbietet. Dieser Tempel mochte Jesu durch die in ihm geübte pharisäische Heuchelfrömmigkeit so entweiht scheinen, daß er ihn nicht mehr für würdig hielt, Gotteshaus zu sein.

Das Passah war nahe, die Hierarchie war mit ihren Planen zu Ende gekommen, einer der Jünger Jesu, und zwar aus dem engsten Kreise, einer von den Zwölf war gewonnen worden; er sollte Jesus in die Gewalt seiner Gegner zu einer Zeit ausliefern, wo die Verhaftung kein großes Geräusch verursachte. Dieser Jünger heißt Judas Iskariotes. Daß er für die Auslieferung Geld bekam, steht fest; warum er seinen Meister verriet, ist unbekannt. Von Jesus wird aber berichtet, daß er noch kurz zuvor in Bethanien aß und daß ihn bei dieser Gelegenheit eine Frau salbte. Diese Salbungsgeschichte muß von der früher erzählten, der sie freilich sehr ähnlich

sieht, getrennt werden, weil beide Salbungen zu überaus charakteristischen und doch ganz verschiedenen Worten Jesu den Anlaß gaben. Auch ist es leicht begreiflich, daß ein solches einmaliges Thun einer öfters gepflogenen Gewohnheit entsprach oder, wenn einmal vorgekommen und gelobt, bei andern Nachahmung fand. Diesmal rechnen nun die Jünger aus, daß die Salbe über 300 Denar = 270 Mark wert sei. Das hätte man doch besser den Armen gegeben. Aber Jesus läßt ein solches Urteil nicht zu. „Laßt sie, spricht er, was bekümmert ihr sie? Sie hat ein edles Werk an mir gethan. Denn Arme habt ihr allezeit bei euch und wenn ihr wollt, könnt ihr ihnen wohl thun, aber mich habt ihr nicht allezeit. Sie hat gethan was sie konnte; sie hat es vorweggenommen, meinen Leib zu meinem Begräbnisse zu salben. Wahrlich, ich sage euch, wo nur das Evangelium verkündigt wird in die ganze Welt, da wird auch zu ihrem Andenken erzählt werden, was sie gethan hat." Dieses Wort berührt darum so wohlthuend, weil es im Gegensatze zu einer rigoristischen Auffassung das gute Recht einer scheinbar unnötigen und darum verschwenderischen Ausgabe, die aus der inneren Nötigung eines liebewarmen Herzens hervorging, behauptet. Der Mann, der in der Liebesgemeinschaft der Menschen unter einander den Endzweck aller das sittliche Leben gestaltenden Gottesgebote erkannte, konnte nicht anders urteilen. Damit hat er aber vor allem das ganze Gebiet der künstlerischen Darstellung und Auswirkung menschlich erlaubter Affekte für seine Gemeinde gerechtfertigt. Denn als ein künstlerisches Thun faßt er die That der Frau auf, indem er ihr einen symbolischen Wert beilegt. Ihre jetzige That ist die vorläufige Darstellung seiner baldigen Salbung zum Begräbnis. Andrerseits sieht man auch aus diesem Worte, wie vollständig Jesus im Gedanken an seinen Tod lebt, der ihn seit jenem Bekenntnisse des Simon bei Cäsarea Philippi in allen seinen stillen Stunden zu beherrschen scheint.

Am Abend des 13. Nisan oder nach genauer jüdischer Rechnung am Vorabend des 14. Nisan war Jesus mit seinen Jüngern zusammen bei Tische. Da nahm er das Brot, dankte, brach es und sprach: „Dies ist mein für euch gegebener Leib, so thuts zu meinem Gedächtnis." Dann, nachdem das Mahl zu Ende war, nahm er den Becher und sprach: „Dieser Becher ist der neue Bund durch mein Blut; so thuts so oft ihr trinket zu meinem Gedächtnis." Daß Jesus hier die Wiederholung einer von ihm gestifteten Handlung von seinen Jüngern für die Zukunft wünscht, ist ebenso deutlich als klar ist, daß er sich diese Handlung nicht als eine gottesdienstliche Feier im gewöhnlichen Sinne denkt. Bei dem gemeinsamen Mahle soll das Brot nicht gebrochen werden, ohne als Symbol seines für die Jünger hingegebenen Leibes zu gelten, und soll der Becher nicht geleert werden, ohne an den neuen durch Jesu Blut aufgerichteten Bund zu erinnern. Mit andern Worten: jede Mahlzeit der Jünger Jesu soll nach dem Wunsche Jesu ein Gedächtnismahl seines Todes sein. Dabei tritt uns hier aber eine eigentümliche Auffassung seines Todes entgegen. Ganz leicht verständlich ist es, wenn Jesus seinen Leib als für oder zu Gunsten seiner Jünger hingegeben bezeichnet. Seine Jünger ge-

nießen ja die Frucht von dem, um deswillen er sterben muß. Er hat ihnen ein anderes Lebensideal gegeben, als das von der Hierarchie behütete und gepflegte. Das ist für sie überaus wertvoll, aber für ihn der Grund seines Todes. So verstehen wir, wie er ein ander Mal sein Leben als das wertvolle Lösegeld bezeichnet, mit dem er seine Jünger von den Menschensatzungen loskauft. Aber diesmal fügt er noch etwas anderes hinzu. Beim Trinken aus dem Becher sollen die Jünger eingedenk sein des neuen Bundes durch das Blut Jesu. Dabei denkt er offenbar an die Stelle bei Jeremia, wo es heißt: „Siehe es kommt die Zeit, spricht der Herr, da will ich mit dem Hause Israels und mit dem Hause Judas einen neuen Bund machen, nicht wie der Bund gewesen ist, den ich mit ihren Vätern machte, da ich sie bei der Hand nahm, daß ich sie aus Ägyptenland führete, welchen Bund sie nicht gehalten haben und ich sie strafen mußte, spricht der Herr. Sondern das soll der Bund sein, den ich mit dem Hause Israels machen will nach dieser Zeit, spricht der Herr. Ich will mein Gesetz in ihr Herz geben und in ihren Sinn schreiben und sie sollen mein Volk sein, so will ich ihr Gott sein. Und wird keiner den andern noch ein Bruder den andern lehren und sagen: Erkenne den Herrn, sondern sie sollen mich alle kennen, beide Klein und Groß, spricht der Herr. Denn ich will ihnen ihre Missethat vergeben und ihrer Sünde nicht mehr gedenken." Jesus hätte kaum in der ihm verfügbaren alttestamentlichen Begriffswelt eine großartigere und zugleich passendere Auffassung für seine Sendung finden können, als indem er diese Stelle auf sich anwandte. Wenn er nun sein Blut in Beziehung zu diesem neuen Bunde bringt und diesen Bund als durch sein Blut aufgerichtet bezeichnet, so kann er damit nur seinen Tod in Analogie setzen zu dem Opfer am Sinai, durch das der alte Bund aufgerichtet wurde. Wie die Schließung des alten Bundes Opfer erforderte, so fordert auch die Schließung des neuen ein Opfer, nemlich das Opfer des Lebens Jesu. Darin liegt, daß Jesus seinen Tod als den notwendigen Abschluß seines Lebenswerkes und als eine Gehorsamsthat gegen Gott betrachtete, ohne welche das neue Verhältnis, in das er die Seinigen zu Gott brachte, nicht auf die Dauer hätte fortbestehen können. Mehr Theorie darf man in diesen Worten nicht suchen.

Jesus ging an diesem Abend nicht wie sonst zurück nach Bethanien, sondern verweilte mit seinen Jüngern auf einem Platze am Ölberge Namens Gethsemane (Ölkelter). Was ihn dazu bestimmte, grade diesen Abend nicht nach Bethanien zu gehen, ist dunkel. Aber dieser Aufenthalt war für ihn verhängnisvoll. Hier wurde er von Judas und einer vom Synedrium diesem mitgegebenen Schaar festgenommen. Man begnügte sich, ihn selbst zu verhaften; seine Jünger ließ man entkommen. Da die Zeit wegen des nahen Passahfestes drängte, wurde das Synedrium noch des Nachts von Kajaphas zusammengerufen. Jesus wurde ihm vorgeführt und verhört. Es war nun freilich doch nicht so einfach, ihm irgend ein todeswürdiges Verbrechen nachzuweisen. Und mit einer angemessenen Bestrafung seiner mancherlei kleinen

Gesetzesübertretungen war nicht geholfen. Das Wort, womit man noch am meisten auszurichten hoffte, war das Wort von des Tempels Zerstörung und Wiederaufbau, das bei Gelegenheit der Tempelreinigung gesprochen war. Aber die Zeugen konnten sich über die Form des Wortes nicht vereinigen. War es in der Form eines hypothetischen Befehls („zerstöret, so will ich aufbauen") gesprochen, so gab sein Inhalt höchstens Anlaß, Jesus für irrsinnig, nicht aber, ihn für einen Verbrecher zu erklären. Bei diesem ganzen Verhöre, dessen Absicht ja ohne Weiteres klar war, hat Jesus geschwiegen. Doch so kurz der Prozeß war, dem Hohenpriester war er trotzdem viel zu lange. Und was Jesus selber in öffentlicher Rede nur gleichnisweise angedeutet, was aber seine Jünger längst in ihm erkannt und seine Zuhörer oft genug geahnt hatten, das legt ihm nun der Hohepriester als entscheidende Frage vor: Bist du der Messias, der Sohn des Gepriesenen? Und auf diese Frage kann auch Jesus nicht schweigen; sein lange bewahrtes Geheimnis bricht sich Luft. Er erwidert: „Ich bin es und ihr werdet sehen des Menschen Sohn sitzen zur Rechten der Allmacht und kommen mit den Wolken des Himmels." Dieses, gewiß nicht ohne leidenschaftliche Erregung gesprochene Wort bringt selbstverständlich in das heilige Collegium blasses Entsetzen. Der Hohepriester zerreißt seine Gewänder: Was brauchen wir noch Zeugen, ruft er; ihr habt die Lästerung gehört. Was dünkt euch? Und sie verurteilten ihn alle zum Tode.

Und die Vollziehung des Todesurteils sollte nicht auf sich warten lassen. Die Stimmung des Volkes war unberechenbar. Man fürchtete eine Erhebung zu Gunsten Jesu. So faßte man rasch seinen Plan. So früh es sich am andern Morgen machen ließ, zog das gesamte Synedrium mit dem gebundenen Verbrecher vor den Palast des Pilatus; hinein ging man nicht, um sich nicht vor dem Feste zu verunreinigen. Jesus wurde abgeliefert unter der Anklage, er habe sich für den König der Juden erklärt, was ja in dem Anspruche, der Messias zu sein, zu liegen schien. In einem diesbezüglichen Verhöre gab er dem Pilatus gar keine Antwort. Und das mit gutem Grunde. Für den Messias hielt er sich und hatte er sich ausgegeben. Jede nähere Erklärung darüber, daß sein Messiasbewußtsein der Römerherrschaft nicht entgegen sei, hätte ihm nichts geholfen und wäre den Heiden doch nur als eine feige Ausflucht erschienen. So wußte Pilatus nicht recht, was er mit diesem Gefangenen machen sollte. Und es bot sich ihm sogleich eine gute Gelegenheit dar, ihn loszuwerden, ohne an ihm Unrecht zu thun.

Am Passahfeste feierten die Juden die Befreiung aus der ägyptischen Knechtschaft. Von Alters her hatte man in Jerusalem an diesem Tage eine Amnestie erteilt. Auch der römische Procurator hatte diese Sitte beibehalten. Und zwar ließ er regelmäßig die Jerusalemer zwischen zwei Verbrechern wählen. Er nahm dazu begreiflicherweise politische Verbrecher. So stellte er denn jetzt einen uns sonst unbekannten Barabbas und Jesus zur Wahl, als die Menge vor seinem Thore dem Herkommen gemäß um Freilassung eines Gefangenen bat. Aber da stand noch die ganze Hierarchie, die eben

erst den Gotteslästerer zum Tode verurteilt und dem Pilatus überbracht hatte. Angesichts dieser frommen Gesellschaft hatte die Menge für Jesus keine Stimme. Barabbas wurde freigegeben, Jesus, nachdem er die übliche Faszenstrafe empfangen, zur Kreuzigung geführt.

Dabei hat Pilatus ohne Zweifel vom juristischen und politischen Standpunkte aus richtig gehandelt. Er mußte dem Synedrium Glauben schenken, das diesen Mann einstimmig verurteilt hatte; er durfte ihm auch glauben, daß Jesus wirklich sich für den Messias erklärt hatte. Das war aber in den Augen der Römer mit Recht ein höchst gefährliches Stück jüdischen Glaubens. Die Hoffnung auf den Messias deckte sich meistens mit der Hoffnung, von Rom frei, ja über Rom mächtig zu sein. Ein Mann, der sich für den Messias hielt, war also zu fürchten, auch wenn er selbst die friedlichsten Absichten hatte. Er konnte gar leicht der Concentrationspunkt aller unruhigen Elemente werden. Und so hoch galt im römischen Reiche das Leben eines von seiner einheimischen Bevölkerung verurteilten armen Provinzialen nicht, daß man ihn nicht, im Falle er gefährlich werden konnte, ohne langen Prozeß bei Seite geschafft hätte.

Vor der Stadt war der damalige Richtplatz Golgotha. Bis dahin mußte eigentlich der Verurteilte selbst sein Kreuz tragen. Warum das bei Jesus nicht durchgeführt wurde, wissen wir nicht. Ein Mann von Cyrene, Namens Simon, kam grade vom Felde. Der wurde gezwungen, das Kreuz Jesu zu tragen. Vor der Kreuzigung sollte Jesus einen stark gewürzten Wein zum Zwecke der Betäubung trinken. Er wollte bis zum Tode sein Bewußtsein behalten und nahm es nicht. Um 9 Uhr morgens wurde er gekreuzigt. Die Kreuzüberschrift, welche die Schuld des Verbrechers anzugeben hatte, lautete: Der König der Juden. Etwa um 3 Uhr nachmittags schrie Jesus laut die Anfangsworte des 22. Psalms in aramäischer Mundart: eloi, eloi, lama sabachthani. Das gab den Anlaß zu einem schnöden Spiele mit dem Sterbenden. Einer der Umstehenden erklärte: Siehe, er ruft den Elias. Da ging ein Soldat hin, füllte einen Schwamm mit dem schlechten Soldatenwein, führte den Trunk mittelst eines Rohrs an den Mund des Sterbenden, indem er rief: Laßt uns doch sehen, ob Elias kommt, ihn herunterzuholen. Er will also Jesus so lange am Leben erhalten, bis ihn etwa Elias befreie. Aber mit lautem Schmerzensschrei ist Jesus gestorben.

Diesem gewaltigsten Genius der Menschheit gegenüber bewährt sich die auch wohl sonst gemachte Erfahrung, daß grade das Auge der Verehrung nicht etwa bloß für Mängel, sondern sehr häufig für außerordentliche Vorzüge blind ist, im höchstgesteigerten Maße. Das eigentümliche, alles bisher Vorhandene weit überragende Lebensideal, das er mit ebenso großer Geistesklarheit und Geistesschärfe als mit poetisch phantasievoller Anschaulichkeit seinen Zeitgenossen immer wieder nahe zu bringen wußte, ist freilich immer der Herzpunkt der christlichen Verkündigung gewesen und hat unbeschadet der wertvollen Einflüsse, die unser Culturleben dem griechisch-römischen Boden verdankt, die Grundlage für die ganze moderne Gestaltung der Civilisation ab-

gegeben. Aber wenn irgendwo so tritt uns auf diesem Gebiete der Gedanke einer allmählichen Erziehung des Menschengeschlechtes besonders nahe. Der Glaube Jesu an sich als an den Messias, der in seiner öffentlichen Predigt durchaus zurücktrat, bildete in dem durch seinen Tod nicht gebrochenen, sondern durch die Erscheinungen des Auferstandenen mächtig gehobenen Glauben seiner Jünger so sehr die Hauptsache, daß die Worte Jesus Christus (= Jesus Messias) das Erkennungszeichen ihres Glaubens wurden. Die Hoffnung auf seine baldige Wiederkehr zu Gericht und Herrlichkeit trieb sie, seine Bußpredigt an ihr Volk im Wesentlichen gleichartig fortzusetzen, nur daß eben jetzt seine Messianität nicht mehr verschwiegen, sondern im Gegenteile laut verkündigt wurde. Daß die Hierarchie, die Jesus als Gotteslästerer an das Kreuz gebracht hatte, diese Predigt von ihm mit allen Mitteln zu unterdrücken suchte, versteht sich von selbst. Aber so kam sie nur dazu, eine neue Fragstellung zu finden, welche die Ausbreitung des Christentums als einer neuen Religion erst ermöglicht hat. Ein Gekreuzigter kann nicht der Messias sein, lehrten die Schriftgelehrten: denn im Gesetze Moses heißt es: verflucht ist wer an dem Holze hängt. Diesen Satz gestaltete ein junger Schriftgelehrter, der ähnlich wie Jesus wußte, daß die Gesetzeslehrer den Menschen untragbare Lasten aufladen, zu seiner Erlösung um. Ist Jesus der Messias, dann gilt das Gesetz nicht, das den Gekreuzigten verflucht. So ist Saul von Tarsus, oder wie er als römischer Bürger sich nannte, Paulus, der Mann gewesen, der ohne Jesum im Leben gekannt zu haben, diesen Jesus zum Träger einer neuen Erlösungsreligion machte. Das Wesentliche seiner an die Person Jesu geknüpften Verkündigung war, daß ein Messias, der mit allen Prädicaten, welche die jüdische Theologie dieser idealen Zukunftsgestalt beilegte, ausgestattet wurde, gekreuzigt sei und damit die Menschen befreit habe von dem Zwange alttestamentlich-pharisäischer Satzungen, so daß jetzt ein Leben im heiligen Geiste ermöglicht sei, da man ohne Zwang aus innerem Antriebe Gottes Willen erfülle. Dabei wurde die Zukunftshoffnung auf die Wiederkehr dieses Messias und die glänzende Aufrichtung seines Reiches beibehalten. Man sieht, daß dies alles im Wesentlichen eigene Gedankenbildung des Paulus ist. Allerdings hat die Reproduktion der Predigt Christi selbst in diesem Rahmen Platz. Der Gegensatz gegen die Pharisäer, die vergebende Liebe Gottes, das Leben der Menschen im heiligen Geiste, der Glaube an das künftige Gericht und die Aufrichtung eines herrlichen Gottesreiches, endlich der Glaube Jesu an sich selbst als an den Messias kehren bei Paulus wieder. Und der Fortschritt des Paulus liegt in der Überwindung des jüdischen Particularismus durch den Glauben an den Kreuzestod des Messias. Weil nach Paulus Gott durch den Kreuzestod seines Messias das Gesetz des Mose für ungiltig erklärte, das jeden Gekreuzigten verflucht, deshalb kann Paulus Heiden in die christliche Gemeinde aufnehmen ohne sie beschneiden zu lassen, also dem jüdischen Gesetze zu unterwerfen; ja deshalb predigt er namentlich auch den Heiden die Freudenbotschaft von dem Messias, die Botschaft von dem Gerichte und dem

künftigen Gottesreiche, denn er weiß, daß die Schranke gefallen ist, die bisher nach Gottes Ratschluß Juden und Heiden von einander gesondert hat. Aber der Nachteil, den dieses paulinische Christentum gegenüber der Verkündigung Jesu selber hatte, bestand in der Verlegung des Schwerpunktes des Lebens Jesu aus seinem geschichtlichen prophetischen Wirken in seinen Kreuzestod, wodurch eben nach Paulus das mosaisch-pharisäische Gesetz beseitigt wurde. Ein zweiter Hauptpunkt christlicher Verkündigung wurde dann die Sendung des Messias in die Welt, die Geburt Christi. Was eigentlich der Mittelpunkt der Verkündigung von Jesus hätte sein müssen, seine das ganze damalige Leben prinzipiell umgestaltende Predigt, fiel in dieser Dogmatik einem Anhange zu, der genau genommen mit dem geschichtlichen Leben Jesu nichts mehr zu thun hatte. Dieses Thema fällt nemlich schon für Paulus unter die Frage, was denn nun der Mensch thun soll, nachdem er durch Christi Kreuzestod vom mosaisch-pharisäischen Gesetzeszwange erlöst ist. Man darf aber nicht verkennen, daß grade dieses kurze, starre und an mancherlei Göttersagen anklingende Schema (der sterbende Adonis, der gefesselte Prometheus) für die Ausbreitung des Christentums ohne Frage überaus günstig war. Allerdings hat das Heidenchristentum auch dieses Schema bald genug noch weiter umgestaltet. An die Stelle des künftigen Gottesreiches auf Erden setzte man das jenseitige Vaterhaus, dahin sich die Gläubigen nach ihrem Tode vereinigen. So war auch das Wort Christus zu einem bloßen Namen Jesu geworden. Den Wert dieser Person fand man inhaltlich in der Zusicherung ewigen Lebens im jenseitigen Vaterhause an die Gläubigen; formell bestimmte man diesen Wert durch den der ältesten Überlieferung entnommenen Namen Gottes Sohn und durch die aus dem Gedankenkreise des Paulus stammende Annahme seines vorzeitlichen Daseins; auch wohl durch den jüdisch-hellenistischen Ausdruck: „Logos", d. h. Gottesoffenbarung. Über das Verhältnis dieses Gottessohnes zu Gott und über das Verhältnis zwischen dem vorzeitlichen Gottessohn und seiner irdisch-geschichtlichen Erscheinung hat die christliche Kirche im vierten und fünften Jahrhundert unsrer Zeitrechnung schwere und überaus folgenreiche Kämpfe zu bestehen gehabt. Die Folge dieser Kämpfe war die Ausbildung eines orthodoxen Dogmas, das seitdem sämtliche christliche Teilkirchen beherrscht und das im Wesentlichen ganz ohne Rücksicht auf das geschichtliche Leben Jesu entworfen ist. Dazu ist die daneben hergehende evangelische Überlieferung, durch welche die Geschichte dieses Lebens im Gedächtnisse der Gemeinde erhalten bleiben soll, von Anfang an mit reichem Wunderapparat ausgestattet und durch die Hinzufügung einer neuen, dem späteren Christusbilde entsprechenden Darstellung des Lebens Jesu (nemlich des Johannesevangeliums) ergänzt worden. Es ist das gewaltigste Zeugnis für die Bedeutung und Wucht der Gedanken Jesu, daß sie trotz solcher dichten Verschleierung dennoch einen so mächtigen Einfluß auf die ganze spätere Culturentwicklung ausgeübt haben.[1])

1) Eine Anschauung dieser späteren Verschleierung des geschichtlichen Christus gewährt ein Blick auf die Entwicklung des sinnlichen Bildes, das sich die christliche Ge-

Von der angedeuteten Entwicklung des an die Person Jesu sich anschließenden Christentums fällt nur ein geringer Teil in den Rahmen der jüdischen Geschichte. Dieses Wenige führen wir hier noch aus, weil es sich mit der politischen Geschichte des jüdischen Staatslebens kaum berührt und darum eine gesonderte Betrachtung recht wohl erträgt. Die Anhänger Jesu flohen nach seiner Verhaftung zurück in ihre galiläische Heimat. Hier hat Simon Petrus seinen Herrn gesehen. Und diese Vision wiederholt sich bei den Zwölfen, die also entweder zusammengeblieben waren oder was wohl wahrscheinlicher ist, von Simon Petrus nach seiner Vision wieder zusammengerufen wurden. Und die Predigt der Zwölf von ihrem auferstandenen Messias hatte bedeutenden Erfolg. Bald sind es 500 Leute, die beisammen sind, da ihnen der auferstandene Jesus erscheint. Nachher wird ein Bruder Jesu, Jakobus, der nach den freilich spärlich fließenden sonstigen Nachrichten über die Verwandten Jesu im Leben nichts von seinem Bruder hatte wissen wollen, durch eine Erscheinung des Auferstandenen zu einem Führer der jungen Christengemeinde umgewandelt. Endlich gab eine Erscheinung des Auferstandenen vor seiner versammelten Jüngerschaar den Anstoß zur gemeinsamen Übersiedelung nach Jerusalem, wo ein größeres Wirkungsfeld winken mochte als im entlegenen Galiläa. Hier in Jerusalem finden wir wenigstens noch nach mindestens anderthalb Jahrzehnten die drei Häupter der ersten Christengemeinde, Petrus, den Zebedaiden Johannes und Jakobus, den Bruder des Herrn. Diese Leute dachten aber nicht entfernt daran, eine von der übrigen Judenschaft losgelöste Religionsgemeinde zu sein. Sie hielten die heilige Sitte Israels im Ganzen ein, verwarfen nur die kasuistische Schriftauffassung der Pharisäer und erwarteten die baldige Wiederkunft ihres Herrn zum Gerichte und zur Aufrichtung des Gottesreiches. Für diesen Glauben warben sie sich Genossen. Daß diese Genossenschaft unter sich enge zusammenhielt, namentlich soweit es irgendwie anging gemeinschaftlich aß, daß es auch an gewaltsamen Ausbrüchen der Begeisterung in Liedern ohne Worte (der sogenannten Zungenrede) nicht fehlte, versteht sich von selbst. Bei diesen gemeinsamen Mahlen erinnerte man sich in der Weise, wie Jesus es vor seiner Verhaftung eingesetzt hatte, beim

---

meinde allmählich von ihrem Erlöser gemacht hat. Die ältesten, nur als Symbole geltenden Bilder stellen Christus dar als lammtragenden Hirten gleich dem widdertragenden Hermes, als Orpheus, der seine Gattin aus der Unterwelt wiederholte; als Bacchus, der neue Lust und neues Leben bringt, auch wohl als siegreichen Sonnengott. Daneben bildete sich teils durch Umdeutung vorhandener Bildnisse, teils durch unmittelbare Anlehnung der Gnostiker an antike Göttergestalten der Typus aus, der seit Ende des vierten Jahrhunderts auch von der Kirche als das wahre Bild Christi festgehalten wurde, wie es entweder durch König Abgar von Edessa oder durch die heilige Veronika auf wunderbare Weise in den Besitz der Kirche gelangt sei. Dieses Bild ist eine Umformung der Gestalten des Zeus, des Heilgottes Asklep und Serapis; seit 1506 wirkt auf die Darstellung des leidenden Christus das Bild des Laokoon ein, das damals gefunden wurde. So kommt der eigentümlich christliche Ideengehalt auch im Christusbilde der Kunst wie im Christusbilde der Dogmatik nur in Anlehnung an ihm ursprünglich fremdartige Elemente zur Geltung.

Brot und Becher des Opfertodes Jesu. Schon frühe kam auch die Sitte auf, den Eintritt in die Genossenschaft, an der selbstverständlich nur Juden teilhatten, durch ein Reinigungsbad zu feiern. Das war der Ursprung der christlichen Taufe. Aber naturgemäß stand diese christliche Gemeinde doch schon in einem ganz andern Verhältnisse zu der jerusalemer Hierarchie, als das zu Lebzeiten Jesu der Fall gewesen war. Hatte doch diese Hierarchie ihre entschiedene Parteinahme gegen Jesus in der Kreuzigung dieses Mannes, die auf ihr Anstiften geschehen war, ganz unmißverständlich bekundet. Mit dem Gefühle der Zugehörigkeit zu Jesus mußte also notwendig die Lossagung von der herrschenden kirchlichen Obrigkeit Hand in Hand gehen. Und wenn man außer dem gemeinsamen Gebete auch noch keine besondern gottesdienstlichen Feiern hatte, so gewannen doch bald die beiden genannten symbolischen Handlungen, Taufe und Herrnmahl, einen gottesdienstlichen Charakter. Das alles führte das Synedrium sehr frühe zu einem Vorgehen gegen die junge Gemeinde.

Den ersten Anlaß zu einem energischen Einschreiten der Hierarchie bot die Anklage des Stephanus. Dieser Stephanus war ein griechisch redender Jude, der sich der Christengemeinde angeschlossen hatte und von ihr mit sechs andern Hellenisten das Amt der Fürsorge für die hellenistischen Witwen in der Gemeinde empfangen hatte. Man sieht also, daß die Gemeinde bereits einen nicht unbeträchtlichen Umfang haben mußte. Stephanus hatte nun mit den in Jerusalem zahlreich wohnenden Hellenisten sich in Disputationen über seinen Glauben an Jesus eingelassen und dabei Worte gesprochen, welche eine Handhabe zur Anklage gegen ihn darboten. Die Anklage betraf ähnlich wie bei Jesus ein Wort gegen den Tempel. „Dieser Mensch hört nicht auf, gegen den heiligen Ort und das Gesetz zu reden. Wir haben ihn sagen hören, Jesus von Nazareth der wird diesen Ort zerstören und die Sitten ändern, die uns Mose gegeben hat." Mit diesen Worten war Stephanus nicht über das Maß der Worte Jesu hinausgegangen. Hatte Jesus doch die strengen Sabbatgebote als nicht mit dem Zwecke des Sabbats vereinbar verworfen, die Gesetze über levitische Reinheit grundsätzlich aufgehoben, ja die Erlaubnis der Ehescheidung durch Mose ausdrücklich für ungiltig erklärt. Nicht ebenso sicher sind wir über Worte Jesu gegen den Tempel unterrichtet. Aber daß Jesus höchst wahrscheinlich eine Zerstörung desselben in Aussicht nahm, haben wir gesehen. Stephanus scheint den Grund der Anklage auch nicht in Abrede gestellt zu haben. Er wurde, wie es scheint, in ganz tumultuarischer Weise aus dem Synedrium weg vor die Stadt geschleppt und draußen gesteinigt. Die römische Obrigkeit wandte dagegen nichts ein. Jedes Dringen auf Erhaltung bestehender Ordnungen war ihr erwünscht. So wurden jetzt allenthalben vonseiten der Hierarchie die Christen aufgespürt. Diese entzogen sich der Verfolgung durch Flucht aus dem Machtkreise des Synedriums, nach Samarien, Phönicien, Syrien und Cypern. Noch fühlten sie sich als Juden, aber das Judentum hatte sie von sich ausgestoßen. Unter den Verfolgern war auch ein junger Mann aus Cilicien, der in Jerusalem die Schule des

Rabbi Gamaliel besucht hatte und von ihm in die Geheimnisse der Schriftgelehrsamkeit eingeweiht worden war. Das römische Bürgerrecht hatte er vom Vater ererbt. Von unscheinbarem, schwächlichem Körperbau, ohne die rechte hellenistische Mundfertigkeit, lebte er mit der ganzen Kraft und Glut seiner Seele in seinem Glauben. Dieser Saul oder Paulus von Tarsus erzählt später selbst über diese Zeit, nachdem er längst Christ geworden ist: „Ihr habt gehört von meinem Wandel im Judentum, daß ich über die Maßen die Gemeinde Gottes verfolgte und sie zerstörte und übertraf im Judentum viele Altersgenossen in meinem Volke, voll glühenden Eifers für meine väterlichen Überlieferungen." Und worin er das Grundübel dieser neuen Sekte gesehen hat, sagt er uns auch später mit deutlichen Worten: „Der gekreuzigte Messias ist den Juden ein Ärgernis"; „der Messias ist ein Verfluchter geworden, da geschrieben steht: Verflucht ist jeder, der am Holze hängt." An einer Gemeinschaft, die einen nach dem Gesetze verfluchten Menschen für einen Messias hielt, konnten alle weiteren Gesetzesübertretungen nicht mehr Wunder nehmen. Saul drang in die Häuser der Christen ein und schleppte Männer und Weiber in Gefangenschaft. Als in Jerusalem das Feld gereinigt zu sein schien, ging Saul in seinem Eifer zum Hohenpriester. Auch in Syrien sollte diese Genossenschaft nicht mehr geduldet werden. Mit den nötigen Papieren an die Synagogen in Damaskus ausgerüstet reiste er von Jerusalem ab. Da geschah unterwegs das Unglaubliche: Saul sah die Erscheinung Jesu und wurde Christ. Den äußeren und inneren Hergang dabei genau nachweisen zu wollen, ist bei dem Stande der Überlieferung ein durchaus unfruchtbares Bemühen. Sehr klar aber sind noch die Umstände, die ihm späterhin den Augenblick seiner Bekehrung als ein Aufleuchten der Herrlichkeit Gottes im Angesichte des Messias Jesu erscheinen ließen. Ihn drückte der Widerspruch, der zwischen seiner Erkenntnis des Gotteswillens und zwischen der Erfüllung desselben durch ihn bestand. Er gehörte wohl zu den Schriftgelehrten, von denen Jesus sagte, daß sie den Menschen untragbare Lasten aufladen; aber nicht zu denen, von denen Jesus sagte, daß sie mit keinem Finger an diese Lasten rühren, um sie zu tragen. Er wollte Gottes Gebot nach dem Verständnisse der Schriftgelehrten erfüllen und fand, daß er es nicht zu erfüllen vermochte. An wahrhaft verzweifelte Stunden erinnert er sich später: „Ich weiß ja wohl, daß das Gesetz Gottes Geiste entspricht; aber ich bin fleischlich, unter die Sünde verkauft. Ich verstehe nicht was ich treibe: ich thue nicht was ich will, sondern was ich hasse das thue ich." In die Nacht solcher Stimmung fiel ein Strahl göttlichen Lichtes auf jenem Wege nach Damaskus. „Der Messias hat uns losgekauft vom Fluche des Gesetzes, da er für uns (durch seinen Kreuzestod) ein Verfluchter ward." Worin dieser Fluch des Gesetzes besteht, sagt Paulus zuvor: wer auf Gesetzeswerke baut, ist unter dem Fluche; denn es steht geschrieben: verflucht ist jeder, der nicht bleibt bei allem was im Gesetzesbuche enthalten ist, daß er es thue. Und worin diese Loskaufung vom Gesetzesfluche besteht, läßt sich daraus erkennen, daß dasselbe Gesetz den

gekreuzigten Messias und den sündigen Menschen verflucht. Der erste Fluch kann nichts gelten, also gilt das Gesetz nicht, also auch nicht der zweite Fluch. „Für die Freiheit hat uns der Messias befreit. So bestehet drin und laßt euch unter das Joch der Knechtschaft nicht wieder fangen!" Diese Deutung des Kreuzestodes Jesu war nun aber gradezu für Paulus der wesentliche Gehalt dessen, was er seit seiner Bekehrung im ganzen nordöstlichen Teile des römischen Reiches (Syrien, Asien, Macedonien, Achaia) verkündigte. Den Bewohnern Galatiens malte er Jesus vor Augen als gekreuzigten Messias; als er nach Korinth kam, beschloß er hier nichts wissen zu wollen als daß Jesus der Messias und dieser gekreuzigt sei. Der hervorragende Gehalt des irdischen Lebens dieses Messias trat in seiner Predigt durchaus zurück. Darum mußte er es bald als einen ihm gemachten Vorwurf hören, daß er den Herrn Jesus gar nicht gesehen, gar nicht im Fleische, d. h. während seines Erdenlebens gekannt habe. Doch war es hiebei für seine Predigt ohne Zweifel sehr segensreich, daß die Erlösung vom alttestamentlichen Gesetze durch den Kreuzestod des Messias ihn zur Predigt seines Glaubens unter den Heiden veranlaßte. Denn diese, die den Zwang alttestamentlich-pharisäischer Satzungen an sich nicht erfahren hatten, sahen in der Sendung des Messias nur das gewisse Zeichen der Liebe Gottes, fürchteten das drohende Gericht und hofften auf die künftige Herrlichkeit des Gottesreiches. So war der wesentliche Ertrag des Paulinismus die Überleitung jüdischer Frömmigkeit auf heidnische Kreise im Glauben an den Messias Jesus unter Aufhebung des particularistisch-jüdischen Gesetzes. Die einzelnen Wege der paulinischen Mission zu verfolgen ist nicht unsere Aufgabe; sie sind nicht dem Judentum zugewandt und führen der Sache nach aus ihm heraus.

Anfangs lief diese Mission des Paulus ruhig neben der Ausbreitung des palästinensischen Christentums her. Man ahnte in Palästina die Grundverschiedenheit dieses Evangeliums von der eigenen Verkündigung nicht: Paulus scheute sich längere Zeit, nach Jerusalem zurückzukehren, wo ihm seine früheren Genossen, deren heiligen Eifer er noch jetzt bewunderte, wenn er auch ihren Irrtum beklagte, mit leichtverständlichem Hasse, seine neuen Glaubensgenossen aber doch nur mit unterdrücktem Mißtrauen begegnen mußten. „Ich war unbekannt, schreibt er selber, den christlichen Gemeinden Judäas; sie hörten nur: unserer früherer Verfolger predigt jetzt den Glauben, den er einst verstörte; und priesen Gott meinetwegen."

Aber die Verbindung zwischen den beiden Hauptstädten Syriens, Damaskus und Antiochia, und Jerusalem war viel zu lebendig, als daß die Wirksamkeit des Paulus in Syrien den Führern der christlichen Gemeinde in Jerusalem lange hätte in ihrer Eigenart verborgen bleiben können. Schon drei Jahre nach seiner Bekehrung war Paulus wenigstens auf 14 Tage zu einer Besprechung mit Petrus nach Jerusalem gekommen und hatte dabei auch Jakobus, den Bruder des Herrn, kennen gelernt. Irgendwelche tiefer gehende Verschiedenheiten waren aber nicht zur Besprechung gekommen. Ohne Zweifel

begnügte man sich ja auch oft genug in Jerusalem mit dem Bekenntnisse, daß Jesus der Messias sei und zu Gericht und Herrlichkeit wiederkehre. Man nahm als selbstverständlich an, daß dieses Bekenntnis nur durch die Bekanntschaft mit dem geschichtlichen Wirken Jesu herbeigeführt sei. Und über ein gleiches Bekenntnis des Paulus mochte man sich herzlich freuen. Auf seine Frage, wie sich denn Jesus zum alttestamentlichen Gesetze verhalten habe, erfuhr er ohne Zweifel mit großer Freude, daß Jesus das Gebot der Nächstenliebe als den Kern aller Gebote darstellte, daß er die Erlaubnis der Ehescheidung durch Mose zurückgenommen habe: Worte, die er später angeführt hat. Als er weiter sich nach der Bedeutung erkundigte, welche Jesus seinem eigenen Tode beilegte, wurde ihm die Einsetzung des heiligen Mahles erzählt, die Erscheinungen des Auferstandenen, die Verheißung seiner baldigen Wiederkunft wurden ihm mitgeteilt. Das alles paßte ja zu seinem Gedankengange, so sehr dieser auch im Ganzen vom Gedankenkreise der ersten Gemeinde abwich. Den Einfluß, den dieser Besuch in Jerusalem auf ihn ausübte, schlägt Paulus daher später auch überaus gering an.

Der erstere größere Platz, auf welchem urchristliche und paulinische Mission sich begegneten, war die Stadt Antiochia, damals eine der größten des römischen Reiches. Ein antiochenischer Proselyt, Nikolaus, war einer von den sieben Hellenisten, welche vor der Hinrichtung des Stephanus von der jerusalemer Christengemeinde zur Versorgung der hellenistisch-christlichen Witwen in Jerusalem bestellt worden waren. Es ist leicht möglich, daß dieser Mann bei der mit der Hinrichtung des Stephanus ausbrechenden Verfolgung in seine Heimatstadt Antiochia zurückkehrte. Von ihm wäre das begreiflich, was uns im Allgemeinen über solche Christen, die bei Gelegenheit dieser Verfolgung nach Antiochia kamen, berichtet wird und bei geborenen Juden erstaunen müßte: sie wandten sich auch an die Griechen und verkündeten ihnen von Jesus. Der Cyprier Barnabas, der gleichfalls der Urgemeinde in Jerusalem angehört hatte und nun in Antiochia thätig war, glaubte diese urchristliche Heidengemeinde mit den bereits bestehenden Heidengemeinden des Paulus verbinden zu sollen. Er holte den Paulus, der grade in Cilicien in seiner Vaterstadt Tarsus thätig war, und friedlich wirkten beide Männer neben einander. Das war freilich vor allem durch die hervorragende Begabung des Paulus möglich. Er beherrschte vollständig seine Umgebung. Er brachte die Judenchristen dazu, mit den Heiden gemeinsam zu essen. Das versteht man wiederum leichter, wenn die Führer dieser antiochenischen Gemeinde frühere Proselyten waren. Es liegt aber auch ein solches Thun nicht außer dem Gesichtskreise Jesu, der ja diese äußeren Reinheitsgesetze prinzipiell aufhob. Paulus berief sich natürlich für sein Vorgehen lediglich auf den Kreuzestod des Messias, der die Geltung des alttestamentlichen Gesetzes vernichtet habe. Doch so sehr man sich auch im Ganzen vor der Autorität des Paulus beugte, so blieb doch einzelner Widerspruch nicht aus. Es fehlte nicht an bösen Aufpassern, denen diese Freiheit vom mosaisch pharisäischen Gesetzeszwange nicht gefiel. Hatte Jesus auch gegen die Gesetze über

Rein und Unrein geredet, so hatte er doch mit keinem Worte etwas gegen die Notwendigkeit der Beschneidung gesagt; hatte er die peinliche Sabbatfeier der Pharisäer verworfen, so war er doch selber noch zuletzt zum Passahfeste nach Jerusalem gereist und hatte über Nichthaltung heiliger Zeiten seiner Gemeinde nichts geboten. So kam es notwendig zu Auseinandersetzungen; die Gewissen wurden geängstigt, die Verschiedenheit innerhalb der Gemeinde war aufgedeckt. In dieser Not erkannte es Paulus als eine Offenbarung, da der Entschluß in ihm wach wurde, nach Jerusalem zu den Häuptern der Urgemeinde zu gehen. Das geschah 17 Jahre nach seiner Bekehrung, 14 nach seiner ersten Zusammenkunft mit Petrus und Jakobus. Gewöhnlich gilt das Jahr 51 oder 52 als Datum dieser Reise. Dabei ist der Tod Jesu in das Jahr 33 gesetzt und man nimmt ein bis zwei Jahre bis zur Bekehrung des Paulus an. Alle diese Zahlen schweben in der Luft. Gegen diese Rechnung spricht mit nahezu zwingenden Gründen der Umstand, daß 6—7 Jahre (51/52—58) ein viel zu kurzer Zeitraum sind für die Reihe großer Reisen mit oft lange andauerndem Aufenthalte in einzelnen Städten, die Paulus nach jener Reise von Antiochien nach Jerusalem und vor seiner Gefangennahme gemacht hat. So werden wir dazu gedrängt, die Geburt Jesu jedenfalls noch unter Regierung des ersten Herodes, den Tod Jesu aber in eine frühere Zeit des Pilatus, also das Ende der Zwanzigerjahre des ersten Jahrhunderts zu versetzen.

Nach Jerusalem nahm Paulus den Barnabas mit, auf den er zählen zu können glaubte, und als lebendige Bestätigung des Rechtes seiner Heidenmission einen unbeschnittenen Heidenchristen Titus. Seine Ankunft rief wohl zunächst in der urchristlichen Gemeinde Freude hervor. In offener Gemeindeversammlung ward ihm Gelegenheit geboten, seine Predigt vom Messias, wie er sie den Heiden brachte, vorzuführen. Hernach kam es allerdings noch zu einer besonderen Besprechung mit den sogenannten Säulen der Gemeinde, Jakobus, Petrus und Johannes. Hier scheint aus Rücksicht auf bestimmte Gemeindeglieder der Vorschlag gemacht worden zu sein, von den Heiden die Beschneidung zu fordern. Aber Paulus gab nicht nach, ihm schienen diese Brüder falsche, nebenhereingebrachte Brüder zu sein, weil sie die Freiheit der Christen nicht kennten; er zeigte, daß er durch die Erscheinung des auferstandenen Jesus ebenso rechtmäßig zu seiner Predigt unter Heiden gekommen sei, wie Petrus durch die ihm gewordene zu der Predigt unter den Juden kam; und durch die Wärme seiner Überzeugung gelang es dem Paulus, sich bei den Uraposteln Anerkennung zu verschaffen. Sie reichten ihm und Barnabas die Rechte als Zeichen der Gemeinschaft, nichts wollten sie von seinen Heidenchristen an äußeren Bräuchen des Judentums fordern, er sollte unter den Heiden missionieren wie sie unter den Juden; ein Band der Gemeinschaft sollte nur durch die Barmherzigkeitsübung der Heidenchristen an den Judenchristen hergestellt sein.

Dieser Friedensschluß war aber nur ein Waffenstillstand. Die Gegensätze bestanden ja ebenso fort. Selbst wenn die Führer beider Parteien sich geflissentlich fortan gemieden hätten, der Austausch zwischen den beiderseitigen

Gemeinden war nicht zu vermeiden. Nun aber war es grade die Folge dieser feierlichen Versöhnung, daß man sich durchaus nicht aus dem Wege ging, vielmehr ging Petrus bald darauf nach Antiochia und schloß sich der dort von Paulus geführten Heidengemeinde freundlich an. Er scheute auch nicht die Tischgemeinschaft mit früheren Heiden; hatte doch auch Jesus selbst oft genug mit unreinen Menschen zusammen gegessen. Aber das änderte sich, als noch neuer Zuzug aus Jerusalem kam. Es kamen Leute, die vorher mit Jakobus in engerem Verkehre gestanden hatten. Dieser Jakobus war zwar ein Bruder des Herrn; sein Christentum datierte aber ähnlich wie bei Paulus erst von einer Erscheinung des auferstandenen Jesus her. Wir können nun nicht mehr beurteilen, was Jakobus seinen neuen Glauben wert machte. Die Aufhebung des alttestamentlichen Gesetzes fand er jedenfalls nicht darin begründet, der Erziehung zu einer freieren Auffassung dieses Gesetzes hatte er sich bei Lebzeiten Jesu entzogen. Petrus, der in Palästina jedenfalls das väterliche Herkommen in der Hauptsache immer beibehalten hatte und seinen freieren Verkehr mit den Heiden in Antiochia jedenfalls nur als augenblickliches Nachgeben, nicht aber als regelrechtes Verhalten betrachtete, zog sich von der Tischgemeinschaft mit den früheren Heiden zurück, da die neuen Ankömmlinge aus Jerusalem sie nicht teilen wollten und also auch sein bisheriges Verhalten nicht billigten. Sie hatten jedenfalls triftige Gründe ins Feld zu führen; auch der langjährige Genosse des Paulus, Barnabas, schloß sich mit sämtlichen geborenen Juden von der Heidengemeinde ab und ihnen an. Das war nun freilich nicht wider die Verabredung, daß Paulus der Heiden- und Petrus der Judenapostel sein solle, aber ein Beweis großer Kurzsichtigkeit und Schwachheit war es doch vonseiten des Petrus. Sollte die Christenheit nicht dauernd zerrissen sein, so mußten sich entweder die Heiden beschneiden lassen oder die Juden auf die Seite des Paulus treten. Da kam es zu einer überaus heftigen Auseinandersetzung zwischen Petrus und Paulus in Gegenwart der versammelten Gemeinde. Und Paulus hatte den Vorteil, auf die Inconsequenz im Verfahren des Petrus hinweisen zu können. „Wenn du als Jude heidnisch lebst und nicht jüdisch, wie magst du die Heiden zwingen, jüdisch zu leben?“ Über das Ende dieser Auseinandersetzung wissen wir nichts. Nur so viel ist klar, daß von jetzt ab die Urgemeinde überall bemüht war, die Thätigkeit des Paulus zwar nicht zu hindern, aber zu corrigieren. In Galatien, in Korinth, auch in Ephesus und Philippi begegnet uns dasselbe Schauspiel: Paulus bricht dem Christentum Bahn, die Abgesandten des Urchristentums folgen. In Galatien fordern sie noch das Halten des ganzen jüdischen Gesetzes mit Beschneidung, Sabbatfeier, Festfeier. Da sie damit nicht durchdringen, begnügen sie sich später in Korinth mit Hervorkehrung des geschichtlichen Lebens Jesu. Das war eine wirklich notwendige Ergänzung der Predigt des Paulus; diesen Leuten verdanken wir ziemlich alles, was uns von der Geschichte Jesu überhaupt bekannt ist. Daß sie dabei das Ansehen des Paulus leicht schädigten, der einen Messias verkündigt hatte, von dem er im Grunde nichts wußte, ist zu begreiflich, um

auffallen zu können. Aber so haben sie auch die Wirksamkeit des Paulus verbittert. Mit aller Macht seiner Rede bestürmt er in dem uns erhaltenen Briefe die galatischen Christen, sich von dem Zwange des mosaischen Gesetzes freizuhalten, nachdem sie der Kreuzestod des Messias davon befreit habe. Der Gedanke, im Christentum eine neue Religion zu haben, die, wie bisher das jedesmalige Volkstum, eine eigenartige Sitte von ihren Gliedern fordere, leuchtet hier überall hervor: „da gilt nicht Jude und nicht Grieche, da gilt nicht Knecht und nicht Freier, da gilt nicht Mann noch Weib: denn allzumal seid ihr eins im Messias Jesus." „Da Jesus Messias ist, gilt weder Beschneidung etwas noch Unbeschnittensein, sondern der Glaube, der in Liebe sich auswirkt." „Weder Beschneidung ist etwas, noch Unbeschnittensein, sondern eine neue Kreatur." In den Briefen nach Korinth tritt ihm über der unseligen Spaltung der jungen Gemeinde das Bild der idealen Gemeinde entgegen, des Leibes des Messias, wie er sagt, an dem jedes Glied seine Aufgabe zur Erhaltung des Ganzen hat: „Wie nemlich der Leib eine Einheit ist und viele Glieder hat, alle die vielen Glieder des Leibes aber zusammen den einen Leib ausmachen, so ist auch der Messias. Denn in einem Geiste sind wir alle zu einem Leibe getauft, sowohl Juden als Griechen, sowohl Sklaven als Freie und mit einem Geiste sind wir getränkt." Dieses schöne Gleichnis wird nun nach mehreren Seiten ausgeführt: die Glieder müssen verschieden sein, sonst giebt ihre Zusammensetzung keinen Leib; die Glieder brauchen sich gegenseitig, und grade die schwächsten Glieder sind oft die notwendigsten; mit einem Gliede teilt der ganze Leib Lust und Weh. Weiterhin verteidigt er aber grade den Korinthern gegenüber mit zürnenden Worten seine Autorität, indem er auf die Mühen und Gefahren seines Missionslebens hinweist.

Aber alle diese Kämpfe ließen ihm auch die Versöhnung mit Jerusalem wünschenswert erscheinen. Er sammelte eifrigst Beiträge für die auf dem Tage zu Jerusalem mit den Uraposteln ausgemachte Armencollekte. Grade seine Kämpfe mit den Vertretern des Urchristentums in seinen Gemeinden hielten die Sammlung auf. Endlich kam er von Korinth aus mit dieser Collekte und mit Vertretern der Gemeinden, in denen sie gesammelt war, nach Jerusalem. Kurz vorher hatte er nach Rom geschrieben, wohin er von Jerusalem aus auf einer Reise nach Spanien zu kommen gedachte: ich mahne euch Brüder durch unseren Herrn Jesus Christus und durch die Liebe des Geistes, mit mir gemeinsam im Gebete zu Gott für mich zu ringen, damit ich befreit werde von den Ungläubigen in Judäa und damit meine Dienstleistung nach Jerusalem von den Heiligen (d. i. Christen) wohlaufgenommen werde. Auf der Reise nach Jerusalem nahm er in Milet von den Ältesten seiner ephesinischen Gemeinde Abschied, im Gefühl, sie nie wieder zu sehen; in Tyrus, in Cäsarea weissagte man ihm Gefangenschaft. In Jerusalem wohnte Paulus bei Christen seiner Mission. Am Tage nach seiner Ankunft ging er zu Jakobus mit seinen Begleitern und übergab die Collekte. Die Ältesten der Urgemeinde waren hier beisammen; Petrus und Johannes waren nicht mehr in Jerusalem. Die Auf-

nahme war nicht unfreundlich, aber man forderte von Paulus ein Zeichen seines Zusammenhaltens mit seinem Volke. „Du siehst, Bruder, sagte man zu Paulus, wie viele Myriaden von Gläubigen sind, und sie alle sind Eiferer für das Gesetz; von dir aber wurden sie unterrichtet, daß du Abfall von Mose lehrest alle unter den Heiden zerstreuten Juden, indem du sagst, sie sollten die Kinder nicht beschneiden lassen und nicht nach der Volkssitte leben." Das war nun freilich eine höchst merkwürdige Mitteilung. Paulus hatte den Wert seines christlichen Glaubens immer vor allem andern in der Erlösung vom mosaischen Gesetze durch den Kreuzestod Jesu gefunden und hier wird ihm gesagt von vielen Zehntausenden, die an Jesus als ihren Messias glaubten und doch zugleich Eiferer waren für das mosaische Gesetz. Das war auch von rein geschichtlichem Standpunkte aus, den Paulus ja nicht einnehmen konnte, eine gründliche Verkehrung dessen, was Jesus gewollt hatte. Man kann sich vorstellen, daß diese Leute den Ernst der Bußpredigt Jesu, die Erwartung des nahen Gerichtes und der Aufrichtung des herrlichen Gottesreiches mit ihrem Glauben an den Messias Jesus bewahrten, aber das neue einheitliche Lebensideal, das in allen seinen Reden zum Ausdrucke kommt, ging notwendig im Eifer für ein Gesetz von 613 Geboten verloren. Man kann für diese Abirrung der Urgemeinde von dem, was ihr Meister einstmals wollte, die Zeitumstände teilweise verantwortlich machen. Einmal drängte schon damals alles zum nationalen Kriege und im Gegensatze gegen die Heiden fühlten sich die Judenchristen als Juden; dann hatte die Gemeinde infolge des Hasses vonseiten der jüdischen Hierarchie seit dem Tode des Stephanus und der damaligen Verfolgung auch noch den Tod des Zebedaiden Jakobus durch Agrippa I. erlitten und wollte sich doch vom Judentum nicht lösen. So suchte man sich mit der Hierarchie zu versöhnen, indem man jeden Anstoß vermied. Endlich waren die zwei Säulen der Gemeinde zu Jerusalem aus der Zeit der öffentlichen Besprechung des Paulus mit den Vertretern der Urgemeinde, die allein schon zu Lebzeiten Jesu zu seinen Jüngern gehört hatten, Johannes und Petrus, wenigstens in Jerusalem nicht mehr vorhanden. Aber dabei gilt es doch zu beachten, daß diese judenchristliche Gemeinde, wie es scheint, durch die Wirksamkeit, vor allem des Jakobus, überaus gewachsen war. Die qualitative Einbuße hatte ihr einen quantitativen Gewinn gebracht. Und was wir später von Jakobus hören, läßt die Bedeutung dieses Mannes ahnen, der die von keinem damaligen Vertreter des Christentums geleugnete Aufgabe, das Volk der Verheißung zum Glauben an den erschienenen Messias zu bewegen, durch kluges Anbequemen und Nachgeben ihrer Erfüllung nahe brachte.

Zu solchem Nachgeben sollte sich nun auch Paulus bequemen. Man machte ihm klar, daß er unter den Christen in Jerusalem so wenig sicher sei als unter den Juden. Man riet ihm, mit vier andern christgewordenen jerusalemischen Juden sich einer levitischen Reinigung zu unterziehen und ihnen die Kosten eines übernommenen Gelübdes zu bezahlen. Außerdem erfuhr er, daß bereits von der Urgemeinde ein Schritt geschehen sei, um eine Verbindung zwischen

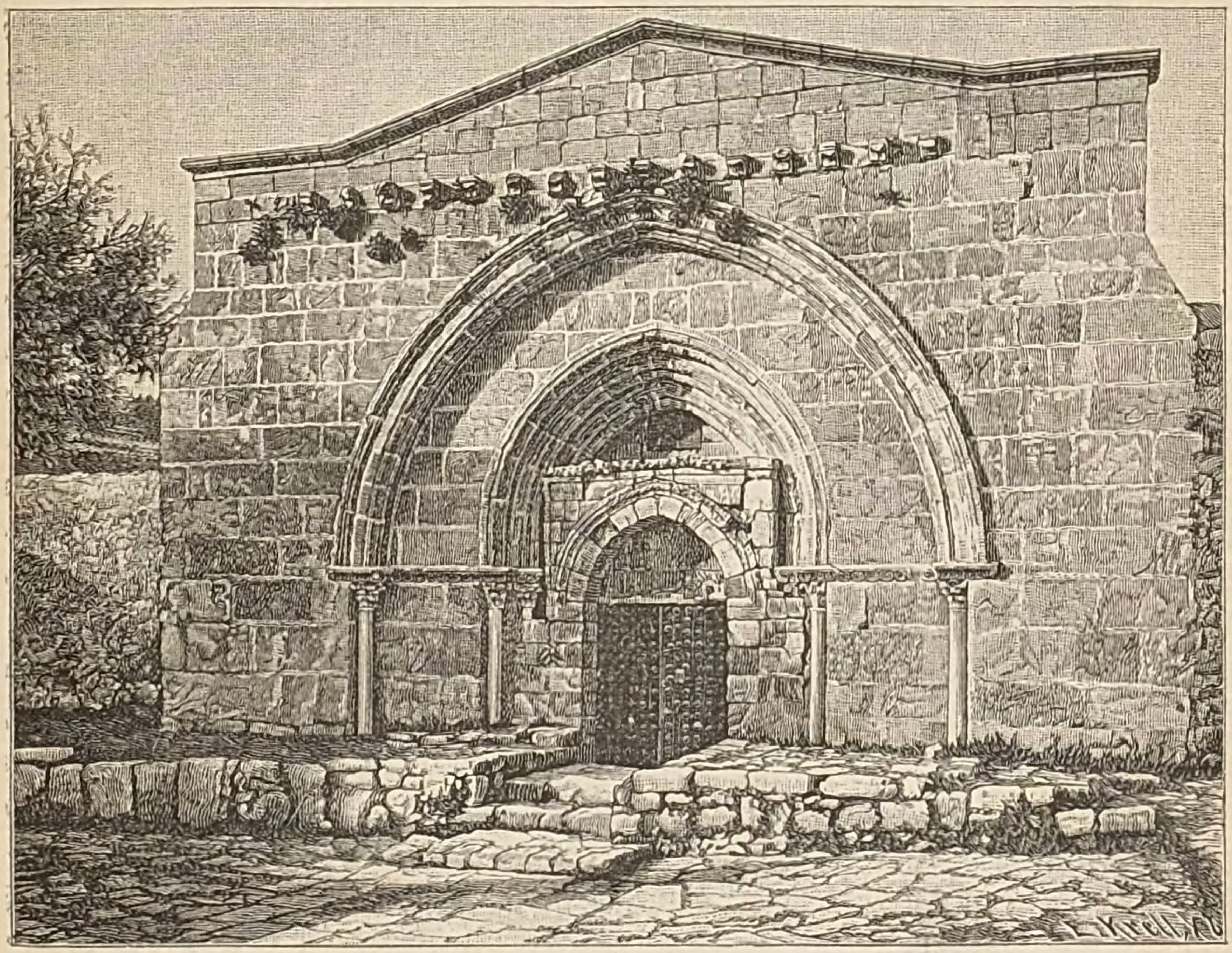
ihr und den Gemeinden des Paulus zu ermöglichen und das Ärgernis zu beseitigen, welches diese Gemeinden den Juden bereiteten. „Inbetreff der gläubig gewordenen Heiden haben wir geschrieben, sie sollen sich von Götzenopferfleisch, von Blut, von Ersticktem und von Unzucht enthalten.“ Das waren die mildesten Forderungen, die regelmäßig an die Heiden gerichtet wurden, die, ohne sich beschneiden zu lassen, am Gottesdienste der Israeliten teilnahmen.

Paulus war durch den Gegensatz, in dem er sich seinen Glaubensgenossen gegenüber sah, tief erschüttert und willigte in alles. Aber es half nichts mehr. Als er sich eine Woche lang mit den andern der Reinigung unterzogen hatte und nun im Tempel für jeden das vorgeschriebene Opfer dargebracht werden sollte, wurde er von Juden der Provinz Asia erkannt. Die hatten ihn in der Stadt mit dem Heidenchristen Trophimus gehen sehen und riefen nun, er habe Heiden in den Tempel gebracht und die heilige Stätte entweiht. Paulus wurde aus dem heiligen Bezirke geschleppt, der Zugang dazu abgeschlossen; er wäre gelyncht worden, wenn nicht die römische Besatzung Ruhe geschafft und den Paulus verhaftet hätte. Tags darauf wurde auf Geheiß des Oberstcommandirenden der Burg eine Sitzung des Synedriums anberaumt und Paulus vor dieselbe geführt. Nur durch List konnte er in dieser heiligen Versammlung der Mißhandlung entgehen. Er erklärte noch jetzt ein Pharisäer zu sein; sein Glaube an einen Auferstandenen sei sein ganzes Verbrechen. Darüber erhob sich großer Lärm; die Pharisäer hielten die Erscheinung eines Auferstandenen für möglich, die Sadducäer für unmöglich. Paulus wurde, ohne daß seine Sache für die heidnischen Richter klarer geworden wäre, in die Kaserne, und da sein Leben in Jerusalem trotzdem bedroht schien, unter starker Bedeckung nach Cäsarea gebracht. Was von seinem Leben noch weiter der jüdischen Geschichte angehört, können wir für das nächste Capitel versparen.

Die Gemeinde zu Jerusalem war durch die Thätigkeit des Jakobus eine innerjüdische Sekte geworden und als solche hatte sie keine besonderen Verfolgungen mehr zu erdulden und die Frömmigkeit ihrer Glieder war auch in jüdischen Augen untadelhaft. Namentlich dem Führer der Gemeinschaft, Jakobus, hat auch Josephus den Beinamen des Gerechten nicht versagt. Aber für eine legitime Hierarchie ist ein in ihrem Sinne wirklich Gerechter oft noch gefährlicher als ein offenbar Abtrünniger. War Jakobus auch bei der pharisäischen Partei fromm und angesehen, so mochte ihn doch die sadducäische Partei nicht leiden. Kurz vor Ausbruch des großen Römerkrieges benützte ein Hoherpriester Hannas die Gelegenheit des Interregnums zwischen der Verwaltung zweier Statthalter (Festus und Albinus), um Jakobus und einige andere rasch vor das Synedrium zu stellen und zum Steinigungstode verurteilen zu lassen. Das erregte aber auch unter den Juden solches Mißvergnügen, daß Hannas als Hoherpriester abgesetzt werden mußte. Die Führung der jüdisch-christlichen Gemeinde in Jerusalem und nachher in Palästina übernahm aber statt des verstorbenen Jakobus ein anderer Verwandter Jesu, Symeon, der Sohn des Kleopas. Diese judenchristliche Ge-

meinde, die mit den heidenchristlichen des Paulus gar keine Berührung mehr hatte, hat noch viele Jahrhunderte hindurch als jüdische Sekte fortbestanden. Die Zukunft des Christentums aber ruhte nicht auf ihr, sondern auf den Erfolgen der paulinischen Mission. Nur darf man auch den großen Einfluß nicht vergessen, den die in den Bahnen des Paulus nachrückende urchristliche Tradition auf diese Heidengemeinden ausgeübt hat. Sie knüpft sich nicht an den Namen des Jakobus, sondern an die Namen des Petrus, des Johannes, des Philippus, des Matthäus und Markus. Durch das Wirken dieser Männer auf dem von Paulus bereiteten Boden war es möglich, daß diesen Heidengemeinden nicht bloß ein theologisches Schema von nicht unbezweifelbarem Werte, sondern das zweifellos wertvolle Lebensideal ihres Herrn und Erlösers anerzogen wurde.

Damit hat aber auch die israelitische Religionsgeschichte ihr Ziel erreicht. Der Glaube, der von Mose und den Propheten her zunächst im Volke Israel Gestalt zu gewinnen suchte, war von seinen particularistischen Schranken gelöst und in seiner höchsten Blüte an die Heidenwelt übergegangen. Das Menschheitsideal ist gefunden; es gilt nun, der Welt dieses Ideal immer mehr einzupflanzen.



Fassade der Mariengrab-Kirche im Thale Josaphat. Gegenwärtiger Zustand.

Siebentes Capitel.

Die Herrschaft der Procuratoren und der Untergang des jüdischen Staates.

1. Die Juden im parthischen Reiche. Proselyten und Apostaten.

Während der Regierung der Herodianer in Judäa hatten die Juden im parthischen Reiche mancherlei nennenswerte Erlebnisse. Zwei Brüdern aus Nearda am Euphrat, Asinäus und Aniläus, — sie waren Juden — gefiel es besser, ein freies Räuberleben zu führen, als daheim am Webstuhle zu arbeiten. Sie bauten sich mit ihren Genossen eine Burg und besteuerten die umliegenden Orte, indem sie drohten im Falle des Ungehorsams die Herden zu schlachten, für den Fall des Gehorsams aber Schutz gegen fremde Überfälle verhießen. Der Satrap von Babylonien mußte mit seiner Heeresmacht sich vor ihnen zurückziehen. Da nun der Partherkönig Artabanus III., der von 12—42 n. Chr. regierte, sich vor seinen Satrapen fürchtete, so gefiel ihm das Heldenstück der beiden Brüder so gut, daß er den thatkräftigeren der beiden, Asinäus, gradezu zum Statthalter Babyloniens machte. Und Asinäus waltete an 15 Jahre seines Amtes mit vielem Geschick. Da heiratet Aniläus eine hübsche Partherin, die auch als seine Frau ihre Hausgötter nach parthischem Herkommen verehrt. Darüber entsteht in der jüdischen Anhängerschaft beider Brüder großer Aufruhr, Asinäus weist seinen Bruder zurecht und wird zum Lohne dafür von dessen Frau vergiftet. Nun übernimmt Aniläus selbst die Führung, plündert die Ortschaften des Schwiegersohnes des Partherkönigs Artabanus, Mithradates[1]), ja, nimmt ihn sogar selber gefangen und führt ihn nackt auf einem Esel umher. Aber bei einem späteren Rachezuge des Mithradates wird Aniläus mit seiner Anhängerschaft geschlagen; er flüchtet nach Nearda und wird hier von den (wohl unter Mithradates stehenden) Babyloniern nachts einmal überfallen und mit vielen seiner Anhänger umgebracht. Da sein Tod in Nearda den Anlaß zu einer großen Judenverfolgung giebt, wandert schließlich die überaus zahlreiche Judenschaft der Stadt — hier wie in Nisibis war ein jüdisches Schatzhaus, wo die aus dem parthischen Reiche nach Jerusalem fließenden Tempelgelder, der Ertrag der Halbsekelsteuer, zur feierlichen Überführung nach Judäa aufgespeichert wurden — nach Seleucia am Tigris (gegenüber von Ktesiphon) aus. Aber während sich hier die ersten

---

1) Es scheint, als ob Mithradates nach des Asinäus Tode Statthalter von Babylonien, Aniläus dagegen nur Bandenführer gewesen ist. Die Quelle läßt das nicht mehr deutlich erkennen.

fünf Jahre hindurch Syrer und Juden als Semiten den indoeuropäischen Griechen gegenüber zusammenfanden, fielen im sechsten plötzlich Syrer und Griechen vereinigt über die Judenschaft her und töteten ihrer an 50,000. Der geringe Rest flüchtete sich nach Ktesiphon. Fragt man sich nach den tieferliegenden Gründen dieses hier wie früher in Alexandrien und anderswo hervortretenden Judenhasses, so findet man überall dieselben Motive: die Sonderbarkeit eines bildlosen, opferlosen Monotheismus in einer bilderreichen, opferreichen, polytheistisch denkenden Welt; die zur Absonderung gegen alles Fremde zwingenden Reinigkeitsgesetze der Juden; endlich ihre Vorliebe für Handelsgeschäfte und ihre Geschicklichkeit bei denselben, womit der Neid über ihren Reichtum sehr nahe zusammenhängt.

Unter demselben Partherkönig Artabanus III. feierte übrigens das Judentum in der Landschaft Adiabene, die einen eigenen unter dem Großkönige stehenden König hatte, einen bedeutenden Erfolg. Ein Königssohn von Adiabene, mit Namen Izates, war im Auslande aufgewachsen und hatte durch einige Proselytinnen das Judentum schätzen und lieben lernen. Nach dem Tode seines Vaters Monobazus wurde er auf Betreiben seiner Mutter Helena, ebenfalls einer Proselytin, König von Adiabene. Als König wollte er nun, um vollends ganz zum Judentum überzutreten, sich auch beschneiden lassen. Seine Mutter aber und sein jüdischer Lehrer widerrieten es ihm, damit er nicht durch diese That seine Stellung gefährde. Trotzdem that er es schließlich auf den Rat eines gesetzlich sehr genauen Galiläers, Eleasar. Bald darauf reiste seine Mutter nach Jerusalem, wo sie bei Gelegenheit einer Hungersnot reichlich Hilfe spendete und von wo aus sie auch ihren königlichen Sohn zu Hilfeleistungen veranlaßte. Dieser hatte die praktische Frucht seines Religionswechsels schon bei seiner Thronbesteigung gezeigt, indem er seine aus Furcht für ihn von der Mutter gefangen gesetzten Brüder befreite und durch sanftere Mittel (er schickte sie auf Reisen) unschädlich machte. Bald darauf machte er sich um den Großkönig Artabanus III. sehr verdient. Derselbe war, zum zweiten Male während seiner Regierung, durch seine Satrapen abgesetzt und durch einen Gegenkönig Kinnamus verdrängt worden. Izates wußte es, ohne Gewalt zu gebrauchen, durch Unterhandlungen dahin zu bringen, daß Artabanus noch einmal als König anerkannt wurde, während Kinnamus freiwillig zurücktrat. Nach Artabanus III. Tode (42 n. Chr.) wäre es fast zwischen dessen Nachfolger Vardanes und Izates zum Kriege gekommen; aber Vardanes wurde schon 45 n. Chr. ermordet. Einen Angriff der Araber schlug Izates glücklich zurück. In sehr gefährliche Lage kam Izates durch den späteren Partherkönig Vologases I. (51—62 n. Chr.), der sein Reich einigen und die großen Vasallen niederkämpfen wollte. Aber dem Vologases ging es wie Sanherib vor Jerusalem: er mußte plötzlich abziehen und Izates war gerettet. Übrigens waren diese Streitfälle mit den Arabern und Vologases teilweise auch durch die Unzufriedenheit der Großen von Adiabene mit ihrem jüdischen Herrscherhause hervorgerufen worden; auch des Königs Brüder waren zum Judentum über-

getreten. Als Izates starb, wurde er und bald nachher auch seine Mutter Helena in der Nähe Jerusalems beigesetzt.

Hatte das Judentum in Izates das Muster eines fürstlichen Proselyten, so fehlte es ihm damals auch nicht an fürstlichen Apostaten. Es war ja schon längst kein Zweifel darüber gewesen, daß die Familie des Herodes im Grunde heidnisch gesinnt war und sich der jüdischen Gesetzlichkeit höchstens aus Politik anbequemte. Jetzt als die Hoffnung auf Judäa ihnen verloren ging, warfen die Enkel des stolzen Idumäers den lästigen Zwang jüdischer Satzungen vollends von sich. Wenigstens die beiden Söhne des Mariammesohnes Alexander, die nächsten Vettern Agrippas I., die Nachkommen zweier jüdischer Königsfamilien, wuchsen am kappadokischen Hofe als Heiden auf; aber auch eine Tochter Agrippas I., Drusilla, heiratete später den heidnischen Procurator von Palästina Felix, nachdem ihr früherer Gatte, König Aziz von Emesa eigens um ihretwillen zum Judentum übergetreten war. Auch unter den Führern der alexandrinischen Judenschaft finden wir Apostaten. Einer der heidnischen Procuratoren Palästinas, die Kaiser Claudius einsetzte, ist Tiberius Alexander, ein Sohn jenes jüdischen Alabarchen Alexander, der während der Verfolgung unter Caligula in Alexandrien gefangen gehalten wurde und ein Neffe des jüdischen Philosophen Philo. Die Judenschaft machte damals dieselbe Erfahrung, die sie seitdem immer wieder macht. Sie ist sich bewußt, durch ihre Religion zum Lichte der Völker berufen zu sein, und kann dabei doch nicht frei in die Völkerwelt hinaustreten, ohne ihren Glauben zu verletzen. Vom jüdischen Standpunkte aus war es doch entschieden falsch, wenn dem Könige Izates anfangs sein Lehrer auseinandersetzte: er könne auch ohne Beschneidung die Gottheit ehren, wenn er anders wirklich entschlossen sei, die heimischen Sitten der Juden zu befolgen; das sei wichtiger als die Beschneidung. Zu der heimischen Sitte der Juden gehörte in Wahrheit die Beschneidung ebenso gut, wie z. B. die ebenfalls überaus hinderlichen Reinigkeitsgesetze und es bedurfte der Sprengung dieser Bande durch die jugendliche Kraft des Christentums, um den ewigen Gehalt der jüdischen Religion der heidnischen Welt zugänglich zu machen. Während der Apostel Paulus im Dienste dieser Aufgabe die griechisch redende Welt durchwanderte, ging in Palästina selbst das jüdische Staatswesen mit Riesenschritten seinem Untergange entgegen.

2. Die Procuratoren Cuspius Fadus, Tiberius Alexander, Cumanus.

Unter Agrippa hatte das Volk sich nochmals zu einem gewissen Selbstgefühl und zu einer behaglichen Zufriedenheit erhoben. Die angesehene Stellung des Fürsten am Kaiserhofe und seine strenge Gesetzlichkeit, die er mit den notwendigen Einräumungen an den Hellenismus geschickt zu verbinden wußte, hatten ihm ebenso die Liebe seines Volkes wie den Haß der römischen Besatzung in seinem Lande eingetragen. Es war verhängnisvoll, daß Kaiser Claudius bei Agrippas Tode seinen Willen, den Sohn des verstorbenen Agrippa II.

als König nach Judäa zu setzen, wohl infolge militärischer Betreibungen nicht durchzusetzen wagte, sondern Palästina, wie früher das Gebiet des Archelaus, als besondere Abteilung der Provinz Syrien unter einen römischen Verwaltungsbeamten stellte, der den Titel eines Procurators führte. Das empfand man in Palästina als jähen Sturz aus verhältnismäßiger Selbständigkeit in harte Knechtschaft. Zwar suchte Claudius den Eindruck der Verfassungsänderung dadurch zu mildern, daß er den bisherigen Legaten von Syrien, Marsus, der an dem Aufblühen Palästinas unter Agrippa I. keine Freude gehabt hatte und deshalb mit diesem Könige in Streit geraten war, durch einen andern Mann Cassius Longinus ersetzte. Ferner wurde Agrippa II., der Sohn des Verstorbenen, später mit dem durch den Tod seines Oheims Herodes erledigten Königsthrone von Chalkis (die gleichnamige Hauptstadt dieses Königreichs lag nordöstlich von Apamea, südöstlich von Antiochia) abgefunden und es wurde zuerst diesem, dann ihm die Oberherrlichkeit über den jerusalemer Tempel, die heiligen Gelder und Gerätschaften und die Wahl der Hohenpriester zugestanden. Das war allerdings ein bedeutendes Zugeständnis, das wahrscheinlich erst erreicht wurde, als seine Notwendigkeit einleuchtete. Nemlich der erste Procurator Palästinas, Cuspius Fadus, wollte das hohepriesterliche Prachtgewand in der Burg Antonia unter Verschluß halten und nur für die Festtage herausgeben. Es war allerdings in der Zeit der Hasmonäer seit Johannes Hyrkan I. dieser Ort die Aufbewahrungsstätte gewesen. Aber damals war der Besitzer der Burg auch als Hoherpriester der berechtigte Träger dieses Gewandes. Seit der Regierung des ersten Herodes waren Hohepriestertum und Fürstentum wieder getrennt. Trotzdem behielten Herodes, nachher Archelaus und die Procuratoren Judäas das Gewand in der ihnen gehörigen Burg verschlossen, wodurch zugleich ihre Amtsgewalt über den Hohenpriester einen sinnbildlichen Ausdruck gewann. Der syrische Legat Vitellius ließ sich nun bei seinem Aufenthalte in Jerusalem (36 n. Chr.) dazu bestimmen, das Gewand herauszugeben, und dabei blieb es denn auch bis nach dem Tode König Agrippas. Es gehörte nun offenbar zu den Taktlosigkeiten, deren sich die neue Verwaltung schuldig machte, wenn Cuspius Fadus dieses heilige Gewand wieder in seine Verwahrung bringen wollte und der neue syrische Legat Cassius Longinus zu diesem Zwecke sogar mit Heeresmacht kam. Auf die dringenden Bitten der Judenschaft hin wurde ihnen endlich gegen Stellung von Geiseln erlaubt, eine Gesandtschaft an den Kaiser nach Rom zu senden, die denn auch glücklicherweise die erwünschte Nachricht zurückbrachte, es solle bei der Einrichtung des Vitellius sein Verbleiben haben. Agrippa II. hatte diesen Beschluß bei dem Kaiser ausgewirkt und es scheint, als ob damals auch der Plan gefaßt und durchgeführt wurde, den herodianischen Königen von Chalkis die Leitung der geistlichen Angelegenheiten der Juden zu übertragen. Durch Ernennung zweier Hohenpriester bethätigte denn auch Herodes von Chalkis die ihm übertragene Würde, ehe er 48 n. Chr. starb.

Die ganze Thätigkeit des Cuspius Fadus war auf die allseitige Beruhigung des Landes gerichtet. Als die Bewohner Peräas gegen die heidnisch-

hellenistische Bevölkerung von Philadelphia (Rabbat Ammon) zu den Waffen griffen und ihrer etliche töteten, ließ der Procurator die drei Führer des Aufruhrs festnehmen, einen hinrichten; die beiden andern schickte er in die Verbannung. Ebenso ließ er einen Räuberhauptmann, der im Süden des Landes hauste, hinrichten. Eine seltsame Erscheinung war der schwärmerische Prophet Theudas, der eine Menge Menschen dazu begeisterte, mit Sack und Pack durch den auf sein Wort gespaltenen Jordan zu ziehen. Der Procurator ließ es aber gar nicht zu dem Versuche kommen, sondern schickte eine Reiterschwadron aus, die einen Teil der Leute niederhieb, einen andern gefangen nahm. Dem armen Theudas wurde der Kopf abgeschlagen und als Trophäe nach Jerusalem gebracht. Was der Mann eigentlich mit seinem Zuge durch den Jordan vorhatte, ist nicht ganz deutlich. Vielleicht wollte er nur durch dieses waghalsige Mittel sich seine Sendung von Gott beglaubigen lassen, vielleicht wollte er auch mit seiner Schaar das durch Heiden entweihte Palästina verlassen, wie Mose mit den Seinigen aus Ägypten gezogen war.

Vielleicht meinte Claudius besonders klug zu handeln, indem er zum Nachfolger des anderweitig beschäftigten Cuspius Fadus einen jüdischen Apostaten ernannte, den schon oben erwähnten Tiberius Alexander, der aus einer der angesehensten jüdischen Familien Alexandrias stammte. Wir wissen über seine Verwaltung Palästinas sehr wenig. Eine schwere Hungersnot, die damals das Land drückte, wurde durch die Mildthätigkeit der adiabenischen Königin Helena wenigstens etwas erleichtert; auch die junge Christengemeinde Jerusalems erhielt damals von den Glaubensgenossen in Antiochia eine Zufuhr von Lebensmitteln. Tiberius Alexander ließ die beiden Söhne des Galiläers Judas kreuzigen, der um 7 n. Chr. bei Gelegenheit der Volkszählung des Quirinius die Zelotenpartei gegründet hatte. Offenbar wünschte Tiberius Alexander, durch die Entfernung der beiden Häupter diese Partei zu vernichten, in der sich Pharisäertum und Nationalgefühl zu einem gefährlichen Bunde gegen Rom vereinigten Die Folgezeit lehrt aber, daß Tiberius sein Ziel nicht erreichte.

Um das Jahr 48 n. Chr. folgte dem Tiberius Alexander ein gewisser Cumanus als Procurator nach. Unter ihm erreichte die Erbitterung gegen Rom und die Unsicherheit in Palästina einen überaus hohen Grad. Der Procurator hatte bei einem Passahfeste, wie das regelmäßig zu geschehen pflegte, eine Abteilung Soldaten zur Aufrechterhaltung der Ruhe auf den Säulengängen des Tempelvorplatzes aufgestellt. Da ließ sich am vierten Tage des Festes ein Soldat ein überaus unanständiges Betragen vor den Augen und Ohren der Festversammlung zu schulden kommen. Die reizbare Menge rief sofort, niemand anderes als Cumanus selbst sei an dieser Entweihung des Gottesdienstes schuld. Die Aufregung war so groß, daß der Procurator es für gut fand, das gesamte Heer in voller Ausrüstung nach der Burg Antonia in der Nordwestecke des Tempelberges marschieren zu lassen. Aber damit stiftete er keine Ordnung, sondern erregte nur einen panischen Schrecken. Man dachte wohl an das blutige Passah des Archelaus nach dem Tode

Herodes des Großen. Alles drängte den engen Ausgängen zu und wenn Josephus nicht übertreibt, so sind in dem Gedränge damals 20,000 Menschen umgekommen. Bald darauf wurde ein kaiserlicher Sklave auf offener Heerstraße überfallen und ausgeraubt. Cumanus ließ in den umliegenden Ortschaften Haussuchungen vornehmen. Da fand ein Soldat in einem Hause das heilige Gesetzbuch, eilte damit auf die Straße und zerriß es vor den entsetzten Juden unter Spott und Hohn. Alsbald flammte die Erbitterung furchtbar empor. Wie so manchmal, zog man auch jetzt schaarenweise vor den Palast des Procurators in Cäsarea. Cumanus sah die Nutzlosigkeit eines Widerstandes ein und ließ den Soldaten enthaupten. Aber ein neuer Conflikt wurde dem Procurator verhängnisvoll. Galiläer wurden auf einer Festreise nach Jerusalem von Samaritern erschlagen. Cumanus wurde von dem Adel Galiläas darüber benachrichtigt, ließ aber die Sache, sei es infolge von Bestechung, sei es aus anderem Grunde, auf sich beruhen. Da erhoben sich aber die Galiläer und mit ihnen viele Judäer und ergriffen die Waffen, um sich der Schmach der römischen Knechtschaft zu entledigen. Auch zwei Führer fanden sich, Eleasar der Sohn des Dinäus und Alexander, die sich schon längst im Gebirge als Räuber umhergetrieben hatten. So überfielen sie die offenen Orte der Samariter und plünderten sie. Cumanus durfte das nicht ruhig ansehen. Er zog mit vier Legionen, einer Reiterschwadron und den Samaritern, die er bewaffnete, aus; es kam auch zu Gefechten, in denen einige Juden getötet, mehr gefangen genommen wurden. Schon war Gefahr vorhanden, daß ganz Palästina in den Aufruhr mit hineingerissen werde; da beschwichtigte die Besonnenheit des jerusalemischen Adels noch einmal die heißen Gemüter. Ihm war es zu verdanken, wenn sich die Freischaaren angesichts der erdrückenden römischen Übermacht auflösten oder, um nicht hinterher der römischen Justiz in die Hände zu fallen, sich als Räuberbanden in die Berge und Wälder zurückzogen, von wo aus sie freilich noch immer das Land beunruhigten und die Wege unsicher machten. Mit diesem stillen Ausgange der Sache waren aber namentlich die Samariter nicht zufrieden. Sie wandten sich jetzt an den grade in Tyrus befindlichen syrischen Statthalter Ummidius Quadratus; die Juden müßten doch für die Plünderung ruhiger Ortschaften bestraft werden. Aber auch die Juden, geführt von dem ehemaligen Hohenpriester Jonathan, dem Sohne des Ananus — er war von Vitellius eingesetzt worden und hatte nur ein Jahr, 36—37 n. Chr., regiert —, brachten ihre Klage bei Quadratus vor, die Samariter hätten zuerst gemordet und dann habe Cumanus dazu stille geschwiegen. Quadratus fand es für gut, selbst in die Gegend des Aufruhrs zu reisen, zuerst nach Samaria, wo er die Kriegsgefangenen, die Cumanus gemacht hatte, kreuzigen ließ, dann nach Lydda, wo er einen gewissen Dortus und vier andere als Anstifter des Abfalls von Rom zum Tode verurteilte. Außerdem schickte er eine große Anzahl Leute zur Aburteilung vor das kaiserliche Gericht nach Rom: den Procurator Cumanus selbst, den Tribun Celer, der sich durch Grausamkeit besonders verhaßt

gemacht hatte, den regierenden Hohenpriester Ananias und dessen Sohn Ananus sowie den obengenannten früheren Hohenpriester Jonathan, endlich die Führer der Samariter. Nachdem somit für Palästina alles erledigt war, überzeugte sich Quadratus noch persönlich von dem ruhigen Verlaufe einer Festfeier in Jerusalem und kehrte dann in seine Hauptstadt Antiochia zurück. In Rom fanden die Juden an Agrippa II., wie bei früheren Gelegenheiten an seinem Vater einen treuen Anwalt. Dem jungen Könige scheint es in Rom besser gefallen zu haben als in Chalkis und dieses Königreich hat wohl auch nicht sonderlich die Anwesenheit seines Herrschers vermißt. Agrippa II. verwendete sich zunächst bei der Kaiserin Agrippina für die Juden und Agrippina setzte die Freisprechung derselben bei Kaiser Claudius durch. So wurde denn Cumanus in die Verbannung geschickt, eine Anzahl Samariter hingerichtet und schließlich wurde den Jerusalemern noch ein ganz besonderes Vergnügen gewährt. Der Kriegstribun Celer wurde nach Jerusalem zurückgeschickt und dort auf Befehl des Kaisers durch alle Straßen der Stadt zu Tode geschleift. Das Urteil wäre würdig, von der Mutter Neros erfunden zu sein.

3. Die Procuratoren Felix, Festus Albinus und Gessius Florus.

In die erledigte Statthalterschaft sandte Claudius nun den Bruder seines Freigelassenen Pallas, der neben der Kaiserin und einigen andern Freigelassenen die Regierungsgeschäfte fast ganz in der Hand hatte, mit Namen Felix. Es geschah dies 52 n. Chr. Bald darauf änderte Claudius übrigens auch die Stellung Agrippas II. Es scheint, als ob dieser mehr Einfluß auf Palästina haben wollte; Claudius gab ihm jetzt die ehemalige Tetrarchie des Philippus nebst einigen im Norden daran angrenzenden Landschaften, nahm ihm aber dafür sein Königreich Chalkis. Später fügte Nero noch Tiberias, Tarichäa und Julias mit 14 dazu gehörigen Ortschaften hinzu. Der neue Procurator Felix hielt es für gut, sich in verwandtschaftliche Beziehungen zu dem palästinensischen Fürstenhause der Herodianer zu setzen. Besonders wohl gefiel ihm Agrippas II. Schwester Drusilla, die freilich an den kleinen König Aziz von Emesa, der um ihretwillen Jude geworden war, verheiratet war. Durch einen Magier Simon aus Cypern ließ Felix dieser Frau einen Heiratsantrag übermitteln und sie war leichtfertig genug, ihren Mann zu verlassen und sich mit Felix zu vermählen. Übrigens waren ihre beiden Schwestern nicht besser als sie. Die ältere von ihnen, Berenike, war nach dem Tode ihres Oheims und Gemahls Herodes von Chalkis längere Zeit Witwe; sie hielt sich damals meistens bei ihrem Bruder, Agrippa II., auf und das war ihrem guten Rufe nicht günstig. Um fernerhin dem bösen Gerede auszuweichen, entschloß sie sich zu einer neuen Heirat mit König Polemo von Cilicien, der um ihretwillen Jude wurde, bis ihm die Untreue seiner Gattin auch den Glauben an den höheren Wert der jüdischen Religion nahm, so daß er Heirat und Glaubensänderung gleichzeitig wieder rückgängig machte. Auch die jüngste

Schwester Mariamme hat ihren ersten Mann verlassen, um als Gattin des Alabarchen Demetrius in Alexandrien eine größere Rolle zu spielen.

Als Procurator führte Felix einen unaufhörlichen Kampf gegen Räuber und Schwärmer; auch Eleasar, der Sohn des Dinäus, der schon unter Cumanus die Aufständischen geführt hatte, mußte sich ihm ergeben. Dazu führte nun Felix selber den Mord als Mittel seiner Verwaltung ein. Den Hohenpriester Jonathan, der sein Volk vor Quadratus und dem Kaiser verteidigt hatte, fürchtete er als einen gefährlichen Aufpasser. Da er ihm aber offen nichts anhaben konnte, wußte er durch Geld und gute Worte einen Freund Jonathans auf seine Seite zu ziehen. Dieser Freund gab dann den Mördern die richtige Anleitung. Als fromme Pilger kamen sie mit dem Dolche unter dem Gewande in die Stadt und stießen in einem unbewachten Augenblicke ihren Gegner nieder. Und diese furchtbare Handlungsweise des Procurators fand Nachahmung; im Tempel und auf den Straßen der Stadt schlich der Mord am hellen Tage umher. Die Gewandtheit des Mörders, mit der unschuldigsten Miene den soeben Gemordeten zu bejammern und zu beklagen, verbarg ihn meistens vor den Verfolgern und ein allgemeines Mißtrauen bemächtigte sich des Verkehrs. Der Mord wurde so allgemein, daß der lateinische Name für Meuchelmörder (Sicarier) damals in Palästina geläufig wurde. Dazu kamen Schwärmer, die Zeichen und Wunder thun wollten und in dem allgemeinen Elende den Anbruch einer neuen Zeit verkündigten. Einer führte eine Menge Menschen hinaus in die Wüste, wo sie Zeichen ihrer Befreiung sehen sollten, aber in Wahrheit von den Schwerbewaffneten und Reitern des Felix niedergehauen wurden. Ein Ägypter versprach, vom Ölberge aus durch sein Wort die Mauern Jerusalems umzuwerfen, aber auch die um ihn geschaarten 600 Mann wurden in ihrer Schwärmerei von den Soldaten des Felix teils niedergehauen, teils gefangen genommen, nur der ägyptische Prophet selbst wußte schlau zu entkommen. Endlich rotteten sich allerorts die Unzufriedenen in Schaaren zusammen, es wurde der Grundsatz aufgestellt, man müsse die zur Freiheit zwingen, die ohne Zwang die römische Knechtschaft vorzögen. Und zur Durchführung dieses Grundsatzes wurden die Häuser der Wohlhabenden und die offenen Orte ausgeraubt und geplündert, so daß jeder Tag neue Schrecknisse brachte. Überaus schlimm waren namentlich auch die Zustände in der Hauptstadt des Procurators, Cäsarea. Man kämpfte hier um die Gleichberechtigung der beiden in der Stadt wohnhaften Nationalitäten. Die Juden wollten die städtische Verwaltung allein besitzen, da sie das meiste Geld hatten und die Stadt durch den Judenkönig Herodes I. neugegründet war. Die griechisch-heidnische Bevölkerung aber konnte sich ohne Zweifel mit Recht darauf berufen, daß die Stadt vor ihrer Neugründung durch Herodes durchaus heidnisch gewesen sei und daß auch Herodes sie als eine heidnische Stadt mit Göttertempeln und Götterbildern ausgestattet habe. Auf Seite der heidnischen Bevölkerung stand namentlich auch die ganze, in Cäsarea liegende Heeresmacht. Die ersten Aufwallungen des Hasses beider Bevölkerungsteile

suchte man durch geeignete Verhaftungen zu unterdrücken, aber bald kam es zu einem offenen Straßenkampfe, wobei es auf beiden Seiten durch Steinwürfe blutige Köpfe gab. Felix wollte anfangs die siegreichen Juden durch Worte zur Ruhe weisen; es gelang ihm nicht; da ließ er Soldaten ausrücken, viele wurden niedergemacht, viele gefangen; die Häuser der Reichsten wurden geplündert. Endlich ließ er sich bestimmen, der Plünderung Einhalt zu thun.

Nicht besser als in Cäsarea sah es in Jerusalem aus. Agrippa II. hatte von seinem Rechte Gebrauch gemacht und wieder einmal einen neuen Hohenpriester ernannt. Es war dies der 22. Hohepriester seit dem Tode des letzten hasmonäischen Hohepriesterkönigs Antigonus. Alle diese Hohenpriester gehörten aber doch verhältnismäßig wenigen hochgestellten Familien an. Es verstand sich nun für diese Familien von selbst, daß sie einen der hohepriesterlichen Würde entsprechenden Aufwand machen wollten. Da nun aber das Gesetz einen Gehalt für abgesetzte Hohepriester nicht kannte, suchte man sich auf gewaltsame Weise die Einkünfte zu verschaffen. Es entstand in der jerusalemischen Priesterschaft selbst ein bitterer Streit um das tägliche Brot. An der Spitze räuberischen Gesindels kämpften die Männer, welche die heiligste Würde des Judentums inne gehabt hatten. Sie scheuten sich nicht, den Zehnten, der den gewöhnlichen Priestern gebührte, durch ihre Knechte bei den Bauern für sich abholen zu lassen. So warf man sich auch in Jerusalem auf offener Straße mit Steinen. Felix, der auch den Apostel Paulus zwei Jahre lang in Cäsarea gefangen hielt, entweder weil er von ihm Geld zu erpressen hoffte, oder weil er in der ihm unverständlichen Angelegenheit keine Entscheidung zu geben wußte, wurde, nachdem er acht Jahre lang seine Unfähigkeit genügend bewiesen hatte, im Jahre 60 n. Chr. von Kaiser Nero durch Porcius Festus ersetzt. Die Juden suchten auch diesmal eine Anklage bei Nero gegen den früheren Statthalter, wie einst bei Claudius gegen Cumanus anzubringen. Aber der mächtige Bruder des Felix, Pallas, wußte die Gefahr abzuwenden. Ebenso erlangten die heidnischen Einwohner Cäsareas durch den kaiserlichen Geheimschreiber Burrus ein ihnen günstiges kaiserliches Edikt. Das trug natürlich nicht zur Befriedigung der aufgeregten Judenschaft bei. Als Festus ankam, fand er die meisten Dörfer niedergebrannt und geplündert, das Land voll Räuber, die Städte voll Meuchelmörder. Den Apostel Paulus sandte er vor das kaiserliche Gericht nach Rom und hier verschwindet dieser gewaltige Mann aus der Geschichte. Um die Ruhe in Jerusalem herzustellen, zog Agrippa II. in den dortigen Königspalast ein. Man hoffte offenbar, durch diesen Schein der Selbständigkeit das Volk zu beruhigen. Aber nun wollte es der neueingezogene König ganz gut machen und erhöhte den Palast um ein Stockwerk, so daß er von oben herab in das Innere des Tempels zu schauen vermochte. Eine solche Bewachung und Beaufsichtigung war gegen alles Herkommen. Ohne sich lange zu besinnen, bauten die Juden nun ihrerseits an der Westseite des Heiligtums eine hohe Wand auf, die nicht bloß die Aussicht vom Königspalaste her, sondern auch von dem Dache der westlichen Säulenhallen aus

abschnitt, so daß auch die bei den Festen hier aufgestellten Soldaten nicht in das Innere des heiligen Raumes zu blicken vermochten. Agrippa und Festus verlangten die Niederreißung des neuen Mauerwerks; die Juden erklärten, an Tempelgebäuden dürfe man nichts abbrechen; sie verlangten Erlaubnis, eine Gesandtschaft zu Nero zu schicken; man konnte ihnen diese Erlaubnis nicht weigern. Der Hohepriester und der Tempelschatzmeister führten die Gesandtschaft und gefielen der berüchtigten, ebenso lasterhaften als gefühlvoll frommen Kaiserin Poppäa Sabina so sehr, daß sie trotz Festus und Agrippa bei Nero es durchsetzte, daß die Scheidewand am Tempel zu Jerusalem stehen blieb. Damit wurden die andern zehn jüdischen Abgesandten huldvoll entlassen, den Hohenpriester und den Tempelschatzmeister behielt Poppäa Sabina bei sich zurück. Agrippa II. wird über das letzte nicht böse gewesen sein; er ernannte jetzt einen neuen Hohenpriester. Der Statthalter Festus starb schon 62 n. Chr. und wurde durch Albinus ersetzt.

Auch er begann mit Heldenthaten an den Sicariern seine Verwaltung. Aber gar bald wußten diese Meuchelmörder den Arm des Procurators zu lähmen. Sie fingen den Secretär des reichen ehemaligen Hohenpriesters Ananias (eigentlich seines Sohnes) und erklärten, denselben wieder herauszugeben, wenn ihnen von Albinus zehn gefangene Sicarier freigegeben würden. Ananias hatte also die Aufgabe, den Procurator zur Freigabe der Meuchelmörder zu veranlassen, und wußte das auch gegen die nötigen Geschenke an Albinus zu erreichen. Das Geld zu solchen Geschenken wußte er sich übrigens auch auf die oben schon beschriebene Weise zu verschaffen, indem er den ihm gar nicht gebührenden Priesterzehnten durch seine Helfershelfer gewaltsam erheben ließ. Ehe Albinus sein Amt, das er nicht lange verwaltete, wieder abgab, trug er auch ernstlich Sorge, daß die gefüllten Gefängnisse gesäubert wurden. Er ließ sämtliche Gefangene entweder hinrichten oder gegen ein Lösegeld frei ausgehen. Namentlich diese zweite Maßregel soll für die Ordnung im Lande überaus heilsam gewesen sein.

Neben Albinus regierte aber auch Agrippa II. In der kurzen Zeit der Verwaltung des Albinus (62—64) setzte dieser König nicht weniger als drei Hohepriester ein. Obwohl die Quellen darüber schweigen, kann man sich doch kaum des Gedankens entschlagen, das hohepriesterliche Pallium möchte damals auch bezahlt worden sein. Übrigens entstand ein großer Aufruhr, als ein Hoherpriester in Abwesenheit des Procurators einige seiner Feinde, vielleicht auch Jakobus, den Bruder Jesu Christi, auf einfachen Beschluß des Synedriums hin steinigen ließ. Zu den in Jerusalem hausenden Freischaaren der hohepriesterlichen Familien kamen jetzt noch die Banden zweier königlicher Prinzen hinzu, eines Kostobar und eines Saulus. Agrippa II. ließ sie als seine Verwandten gewähren. Dagegen griff er in das Ritual des Tempeldienstes ein. Auf die Bitten der levitischen Sänger hin erwirkte er einen Synedriumsbeschluß, daß diese Sänger die Linnenkleidung der Priesterschaft tragen dürften. Alsbald wollten alle Leviten die Gesänge erlernen und Agrippa gestattete es. Er hoffte jedenfalls auf solche Weise die Gemüter zu beruhigen, indem er die

leicht erfüllbaren Wünsche eines so großen Bevölkerungsteiles, wie die Leviten waren, befriedigte. Aber eben damit verletzte er auf das Tiefste das ganze Volk, welches in der allgemeinen Not sich mit doppelter Zähigkeit an die altherkömmlichen Satzungen anklammerte. Bald drohte eine neue Gefahr. Bis jetzt war noch immer am Tempel gebaut worden und man hatte hier über 18,000 Arbeiter beschäftigt. Aber nun stand der Tempel fertig da. Entließ man die Arbeiter, so waren sie brotlos. Es wurde der Vorschlag gemacht, die Säulenhalle im Osten des Heiligtums, die aus mächtigen Marmorblöcken gebaut war, aber in der tiefen Schlucht des Kidronthales lag, abzubrechen und wohl durch gehörigen Unterbau entsprechend zu erhöhen. Agrippa II. wollte aber von diesem Vorschlage nichts wissen, da die Ausführung schwierig und überaus kostspielig sei; dagegen ließ er die ganze Stadt mit weißem Gesteine pflastern. Übrigens schrak Agrippa sonst vor kostspieligen Bauten nicht zurück: namentlich Cäsarea Philippi, das er zu Ehren des jetzt regierenden Kaisers Neronias nannte, und die schon von seinem Vater reich beschenkte syrische Stadt Berytus wußten von der Freigebigkeit des letzten judäischen Königs zu erzählen. Bei seinem Volke machte er sich freilich durch diese Verschwendung nicht beliebt.

Auf Albinus folgte im Jahre 64 als Procurator Gessius Florus, der seiner Frau Kleopatra, einer Freundin der Poppäa Sabina, die Stelle verdankte. Er ließ alle Verbrechen ruhig gewähren, wenn man ihn dafür bezahlte. Was noch zu haben war, nahm er sich; er hatte aber die Überzeugung, daß dem Volke der Juden nicht mehr zu helfen sei; darum sei es besser, wenn sie, zum Aufstande gereizt, alle zusammen untergingen, als wenn man sie einzeln vernichten müsse. So kam er denn auch seiner Pflicht, wie er sie auffaßte, treulich nach. Der damalige Legat von Syrien, Cestius Gallus, besuchte ihn einmal grade vor Passah in Jerusalem; sofort schaarten sich drei Millionen Juden um Cestius und beschworen ihn um Abhilfe ihrer Not. Florus stand lächelnd dabei. Cestius gab eine freundliche Antwort und reiste nach Antiochien, von Florus bis Cäsarea begleitet. Es ist sehr leicht möglich, daß Florus damals von Cestius getadelt wurde; aber als der Legat wieder weg war, kümmerte sich der Procurator wenig um ihn.

Nun war ja den Juden in Cäsarea die Gleichberechtigung mit der dortigen heidnischen Bevölkerung vom Kaiser aberkannt worden. Sie hatten den Schaden, so mußten sie auch den Spott haben. Unglücklicherweise gehörte der Platz, auf dem ihre Synagoge stand, einem Heiden. Die Juden versuchten vergeblich den Platz zu kaufen. Jetzt ließ der Besitzer noch rings um die Synagoge Handwerksstätten errichten, die sogar den Zugang zu dem jüdischen Gotteshause fast versperrten. Der Procurator, um Abhilfe gebeten, nahm die ihm dafür geschenkten acht Talente gerne an und benützte sie zu einer Reise nach Sebaste (Samarien). Tags darauf war ein Sabbat. Während die Juden in der Synagoge waren, stellte ein Heide mitten vor den schmalen Ausgang einen umgekehrten Topf und opferte darauf Vögel. Nach jüdischem Brauche hatten aber Aussätzige, die rein geworden waren, Vögel zu opfern und zwar in einem

irdenen Gefäße. Es wurde hier also die Fabel des Manetho aufgefrischt, daß die Juden einst als Aussätzige aus Ägypten verjagt worden seien. Um gewiß verstanden zu werden, hatte der Heide, auch dem Orte der Handlung gemäß, sich nach dem jüdischen Gesetze gerichtet. Das gab nach dem Gottesdienste selbstverständlich Anlaß zu Schlägereien; die Juden nahmen schließlich ihre Gesetzbücher und wanderten aus. Einige unvorsichtige Leute wagten es, den in Sebaste befindlichen Procurator an die acht Talente zu erinnern, die er, um den Juden zu helfen, von ihnen genommen hatte; sie wurden ohne Weiteres eingekerkert. Da er keinen besseren Grund wußte, strafte sie Florus, weil sie die jüdischen Gesetzbücher aus Cäsarea genommen hatten.

Aber diese Vorgänge in Cäsarea waren nur ein geringes Vorspiel dessen, was kommen sollte. Eben jetzt forderte Gessius Florus im Namen des Kaisers eine Summe von 17 Talenten aus dem Tempelschatze zu Jerusalem. Eine ungeheure Aufregung bemächtigte sich der ganzen Bevölkerung. Höhnisch sammelten sie für den armen Florus. Da brach er mit Heeresmacht gegen Jerusalem auf. In ihrer Herzensangst suchten ihn die Einwohner nun doch ehrenvoll zu empfangen und zogen ihm zum Willkommen entgegen. Hier schied sich nun freilich das harte, selbstbewußte Wesen des Indogermanen von dem weichen, biegsamen Charakter der Semiten. „Wenn ihr rechte Männer seid, so verspottet mich auch in meiner Gegenwart" rief ihnen Florus zu und verbat sich jeden Empfang. Am nächsten Tage wollte er die Schuldigen wissen, die ihn verhöhnt hatten. Es war unmöglich sie festzustellen. Da erlaubte der Procurator seinen Soldaten ein wildes Morden und Plündern in der Stadt; wer sich gefangen nehmen ließ, wurde zum Tode am Kreuze verurteilt. Sogar römische Ritter jüdischer Abstammung traf damals diese Schmach. Es sollen an 3600 Menschen damals ums Leben gekommen sein. Vergebens bestürmte die grade in Jerusalem anwesende Schwester Agrippas II., Berenike, den Statthalter, er möchte doch des grausamen Blutvergießens ein Ende machen. Florus hatte sich noch einen ganz besonderen Spaß vorbehalten. Am nächsten Tage sollten noch zwei römische Cohorten nach Jerusalem kommen. Er verlangte nun als Zeichen der Unterwerfung von den Juden, daß sie diese Soldaten bewillkommneten. Mit Mühe brachte die Priesterschaft es dahin, daß der Wunsch des Florus erfüllt wurde. Aber als die Soldaten die Begrüßung nicht erwiderten, fielen Schimpfworte auf den Procurator. Alsbald begann eine allgemeine Jagd auf die Juden. In dichtgedrängtem Knäuel eilten sie nach der Stadt, hinterher die Soldaten. Viele wurden zertreten und zerquetscht; in den Straßen setzte sich der Kampf fort, der vor den Thoren begonnen hatte. Die Bevölkerung warf Steine von den Dächern auf die eindringenden Römer. Vergebens suchten diese den östlichen Hügel mit dem Tempel und der Burg Antonia zu gewinnen. Sie mußten sich schließlich in die Kaserne beim Königspalaste auf dem westlichen Hügel zurückziehen und es mit ansehen, wie die Säulenhallen von den aufgeregten Juden eingerissen wurden, welche zugleich als Verbindungsbrücke zwischen Burg und Tempel

dienten. Damit war denn recht eigentlich der Krieg erklärt. Florus sah ein, daß er nicht stark genug sei, um den Aufruhr zu unterdrücken. Er ließ eine Cohorte als Besatzung zurück und marschierte selbst mit den übrigen Soldaten nach Cäsarea. Von hier aus berichtete er an den syrischen Legaten Cestius Gallus; an denselben Mann berichtete aber auch der jerusalemer Adel. Cestius entschloß sich, einen seiner Offiziere zur Untersuchung nach Jerusalem zu senden. Der traf in Jabne mit Agrippa II. und dem Hohenrate von Jerusalem zusammen. Agrippa II. hatte grade dem Statthalter von Ägypten einen Besuch abgestattet und der Hoherat ging ihm bei seiner Rückkehr entgegen, um das Vorgefallene zu erzählen und über Florus zu klagen. So zogen denn alle zusammen nach Jerusalem, der Gesandte des Cestius überzeugte sich offenbar davon, daß auf der Seite des Procurators die Schuld lag. Nachdem er die ganze Stadt einmal durchmustert, das Volk zur Ruhe ermahnt und dem Tempel seine Ehrerbietung bezeigt hatte (er ließ wohl ein Opfer darbringen), reiste er wieder zurück. Vielleicht meinte auch Agrippa, der Zwischenfall sei nur durch seine Abwesenheit möglich gewesen, und hoffte die Ruhe vollends wieder herzustellen. Zu diesem Zwecke hielt er nach der Abreise seines Gastes eine Volksversammlung auf dem sogenannten Xystus ab, einem mit Säulenhallen umschlossenen freien Platze zwischen dem Königspalaste und dem durch eine Brücke damit verbundenen Tempel. Hier erschien er mit seiner Schwester Berenike und wies in längerer Rede auf die Unmöglichkeit eines glücklichen Krieges mit Rom hin; auch erklärte er, man könne doch nicht das römische Reich für die Thorheiten seines Procurators verantwortlich machen. Die Juden schienen auf die Gründe des Königs einzugehen. Man wollte die abgebrochene Säulenhalle wieder herstellen, man sammelte auch die rückständigen vierzig Talente Steuern ein, um die schuldige Ehrerbietung gegen den Kaiser zu zeigen und den Frieden womöglich zu erhalten. Aber man drang auch in Agrippa, er müsse den Procurator bei Nero verklagen. Als er dazu nicht gewillt war, schickte man ihm einen Herold, er habe die Stadt zu verlassen; ja, es wurden Steine nach ihm geworfen. So überließ er denn Jerusalem seinem Schicksale und wandte sich in sein Königreich. Die Juden aber benützten den Augenblick und bemächtigten sich durch einen raschen Handstreich der Festung Masada im Westen des Toten Meeres, wo einstmals Herodes bei seiner Flucht seine Familie untergebracht hatte. Gleichzeitig brach man durch eine deutliche That alle Beziehungen zu dem römischen Staatswesen ab. Auf den Rat Eleasars, eines Hohenpriestersohnes, der damals Führer der Tempelwache war, wurde erklärt, daß fortan kein Geschenk oder Opfer eines Fremdlings angenommen werde. Unter diesem Titel schaffte man die regelmäßigen Opfer für den Kaiser ab, die dieser aus seinen eigenen Einkünften bezahlt hatte.[1])

1) Josephus sagt zwar an bestimmter Stelle, das Opfer für den Kaiser sei aus öffentlichen Mitteln bestritten worden; aber dagegen steht das bestimmte Zeugnis des Philo und die oben (nach Josephus) wiedergegebene Geschichte. Hätte der Kaiser das Opfer nicht selbst bezahlt, so wäre es nicht unter das genannte Rubrum gefallen.

4. Der Krieg des Cestius Gallus.

Es war ja ohne Zweifel ein tollkühnes, von vorn herein verzweifeltes Unternehmen, wenn das kleine jüdische Volk sich dem römischen Kolosse entgegenzustellen wagte. Hier gab offenbar nicht nüchterne Überlegung, sondern die Todesangst eines im innersten Marke erschöpften Volkes den Ausschlag. Die Empörer dachten selbst nicht viel anders als jener Gessius Florus. Auch sie waren überzeugt, daß besser auf gewaltsame Weise das Ende des unerträglichen Elends herbeigeführt werde, als daß sie sich langsam einer nach dem andern aussaugen und hinschlachten ließen. Man kann aber für die damalige Not nicht bestimmte Leute allein verantwortlich machen. Seit den Tagen der Makkabäerkämpfe hatte sich mit nur ganz geringen Pausen und Rückbildungen das Elend des Volkes von Jahr zu Jahr gesteigert; seit Alexandras Tode war das Volk kaum je eines ruhigen Genusses seines Besitzes teilhaftig geworden. Bis auf Johannes Hyrkan hatten die Kämpfe mit Syrien Palästina verwüstet. Unter Alexander Janai führt der Gegensatz zwischen Sadducäern und Pharisäern zum blutigen Bürgerkriege, der unter Alexandra und ihren Söhnen fortdauert, infolge dessen zuerst die Syrer, dann die Araber, dann die Römer, schließlich auch die Parther das Land heimsuchen. Dann folgt die Regierung des Herodes und seiner Söhne, die mit wahrhaft künstlerischem Geschicke das Volk auszusaugen verstanden. Was ihnen entging, raubte schließlich die bald mehr bald minder brutale Wirtschaft römischer Procuratoren. Aber diese Aufzählung genügt noch lange nicht, um die schwere Not der Armut in dem damaligen Palästina zu erklären. Neben der politischen Gewalt lastete die Priesterherrschaft schwer auf dem Volke. Es ist doch sehr fraglich, ob die durch den römischen Steuerdruck schwer genug belasteten Juden immer mit fröhlichem Angesichte und offener Hand den ersten und zweiten Zehnten von allem, was in Garten und Feld ihnen wuchs, zum Tempel brachten. Dazu sollte alle Erstgeburt des Viehs dem Herrn geopfert bezw. ein Lösegeld für sie, wie für jeden erstgeborenen Israeliten bezahlt werden. Und endlich hatte doch jeder Israelit von seinem zwanzigsten Jahre an alljährlich die freilich nicht allzu hohe Tempelsteuer zu entrichten. Es kam noch die für eine ackerbautreibende Bevölkerung überaus lästige Feier des siebenten Jahres hinzu. Man wird mit der Behauptung kaum fehlgehen, daß die Judenschaft sich in den letzten vorchristlichen Jahrhunderten hauptsächlich deshalb mit so großer Vorliebe dem Handel zuwandte, weil sie dadurch der Last einer Menge von gesetzlichen Bestimmungen entging, die auf ein ackerbautreibendes Volk berechnet sind. Denn das ist ja das bezeichnende Merkmal der späteren jüdischen Frömmigkeit, wie sie namentlich in der Schule Hillels sich immer mehr ausbildete: man sucht das Gesetz zu halten, wo man es nicht umgehen kann.

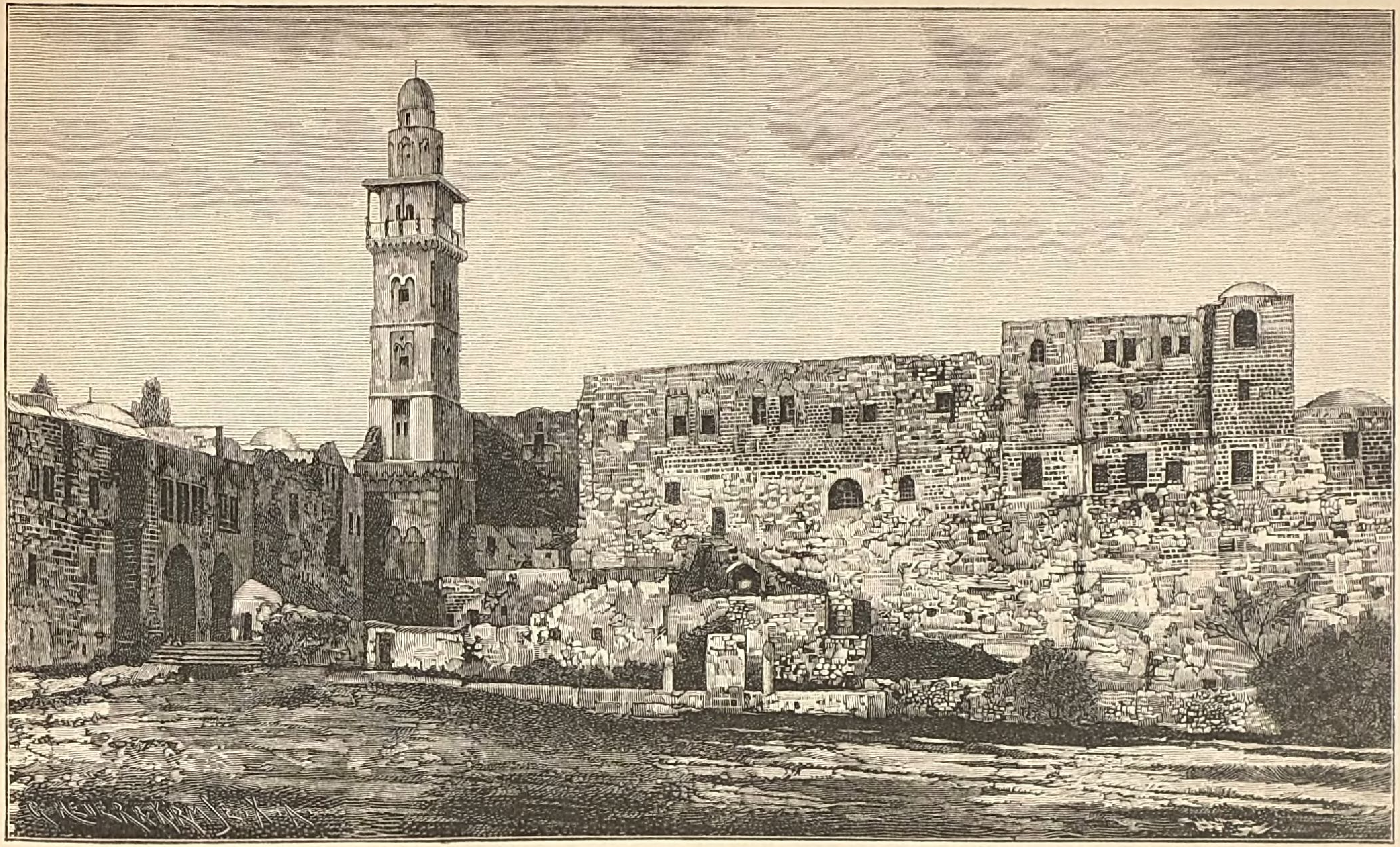
Zu der materiellen Not durch vielfachen Krieg und durch systematische Aussaugung gesellte sich die Unsicherheit aller Rechtsordnungen. Nicht nur die Herrscher und die Verfassungen lösten sich bis zum Ausbruche des Krieges ein

volles Jahrhundert lang in bunter Reihenfolge ab, auch die durch die Religion geheiligten Ordnungen des Volkslebens litten unter beständigem Wechsel. Ungesetzlich war das hohepriesterliche Königtum der Hasmonäer und die dadurch bedingte Entweihung und Vernachlässigung des hohepriesterlichen Amtes; ungesetzlich war die Einsetzung der Hohenpriester durch die heidnischen Römer; ungesetzlich war der seit der Regierung des Herodes unaufhörliche, durchaus willkürliche Wechsel im Hohepriestertum. Und diese Ungesetzlichkeiten häuften sich grade in einer Zeit, da die Schriftgelehrten mehr als je zuvor dem Volke predigten, daß nur durch treue Gesetzeserfüllung das verheißene Heil erreicht werden könne. So mußte notwendig Unzufriedenheit und Erbitterung die Folge sein.

Dazu gesellte sich ferner die große Unsicherheit alles beweglichen Besitzes infolge des weit ausgebildeten Räuberwesens. Es scheint das in den hasmonäischen Bürgerkriegen sich entwickelt zu haben, Herodes I. führt zuerst einen ausgedehnten Kampf gegen die Räuber; unter den letzten Procuratoren ist aber der hohepriesterliche Adel von Jerusalem, ja der Procurator selbst an den Räubereien beteiligt. Das Wort Jesu von dem Juden, der auf der Straße von Jerusalem nach Jericho unter die Räuber fiel: „die zogen ihn aus, schlugen ihn, gingen davon und ließen ihn halbtot liegen", nimmt also auf ein nicht ungewöhnliches Vorkommnis Rücksicht. Mehrfach wird erzählt, daß ganze Dörfer ausgeplündert und abgebrannt worden. Öffentlich anerkannt war der Raub in dem ganzen Steuerwesen. Die Einrichtung war nahezu dieselbe, wie später im französischen Reiche Ludwigs XIV. Die Beamten bezahlten sich durch das, was sie über die eigentliche Abgabe hinaus erhoben. Seit Quirinius kam noch Kopf- und Marktsteuer hinzu. Es waren also nicht bloß schöne Gedanken, für die sich der Galiläer Judas und seine Genossen erhoben; sie kämpften gegen eine neue Einrichtung, durch die ihr Volk vollends gebrandschatzt werden sollte.

Endlich war damals Freiheit und Leben in Palästina ein höchst unsicheres Besitztum. Bei jeder Gelegenheit hören wir von Verhaftungen und Hinrichtungen höchst willkürlicher Art. Nur daraus erklärt sich der allgemeine Unwille, als im Jahre 63 n. Chr. das Synedrium den Versuch machte, sich die Gewalt über Leben und Tod wieder anzueignen. Man hatte genug daran zu tragen, daß die fremde Behörde diese Gewalt besaß; bei den zerrütteten Parteiverhältnissen fürchtete man sich, wenn der einheimischen Obrigkeit dasselbe Recht zugestanden würde.

Was aber das Elend aufs Höchste steigerte, war die Gewissenlosigkeit der römischen Procuratoren. Nur die kurze Verwaltung des Festus scheint ohne Willkürlichkeiten verlaufen zu sein, die andern Procuratoren waren ja wohl auch in ihrem Charakter verschieden: bei Cumanus überwog die Bequemlichkeit, bei Felix die Parteileidenschaft, bei Albinus die Habsucht, bei Gessius Florus die stolze Verachtung. Aber grausam waren sie alle und hatten für ihre Untergebenen kein Herz.



Ruinen der Burg Antonia zu Jerusalem.

Früher Schloß der Makkabäer, von Herodes d. Gr. ausgebaute Schutzfeste des Tempelplatzes, an der Nordseite desselben. Gegenwärtiger Zustand.

Nun sah es freilich in den meisten Provinzen des römischen Reiches nicht besser aus. Doch hat sich keine derselben zu einem so verzweifelten Widerstande gegen die römische Plünderung erhoben. Sie alle opferten ihre nationale Selbständigkeit, Eigenart und Wohlfahrt dem Gedanken eines Weltreiches, das bei aller in ihm waltenden Habsucht und Willkürherrschaft doch eine ihnen überlegene Bildung und Gesittung vertrat. Dagegen das Judentum hatte in seiner Religion einen starken Halt für sein Nationalbewußtsein. Grade in der Unterdrückung dachte man wieder daran, daß Israel Gottes Volk sei und daß Gott sein Volk nicht verlassen könne. Wenn Josephus Agrippa II. in jener Volksversammlung auf dem Xystus vor Beginn des Krieges sagen läßt: „auch Gott steht auf der Seite der Römer: denn ohne Gott ist es unmöglich, ein solches Reich zu errichten," so ist das ein Gedanke, der für die Mehrzahl der damaligen Juden jedenfalls nur bedeuten konnte, daß Gott jetzt den Römern helfe wie er früher den Assyrern und Babyloniern geholfen habe, daß aber schließlich doch alles zum Glück und Segen der Judenschaft ausgehen müsse. Und dieser jüdische Stolz wurde durch den Vergleich mit dem Hellenismus und Römertum nur gesteigert. Für Kunst und Militärwissenschaften, worin ihnen das Heidentum offenbar überlegen war, hatten die Juden infolge ihrer Religion keinen Sinn. Das römische Recht schien ihnen hinter dem heimischen von Gott selbst stammenden Gesetze weit zurückzustehen. In der Königin der Wissenschaften aber, der Philosophie, waren sie ganz offenbar durch ihre wahrhaft philosophische Religion (bildloser Monotheismus) allen andern Völkern überlegen, wie ja auch das ganze Volk die regelmäßige Sabbatruhe zu philosophischer Muße gebrauchte. Das religiöse Vertrauen auf den Schutz Gottes, der seinem Volke nicht fehlen kann, und das selbstbewußte Vertrauen auf Israels geistige Überlegenheit allem Heidentum gegenüber haben schließlich den Mut zu dem tollkühnen Unternehmen eines jüdisch-römischen Krieges gegeben, durch den das jüdische Staatswesen endgiltig zerstört worden ist.

Die ersten Wochen des Krieges hatten den Erfolg, die jüdische Friedenspartei und die römische Besatzung aus Jerusalem zu verdrängen, zugleich zeigten sie schon die Uneinigkeit nicht bloß der Judenschaft überhaupt, sondern auch der jüdischen Kriegspartei. Die jerusalemer Beamtenwelt wollte von dem Kriege, bei welchem sie nur verlieren konnte, nichts wissen und schickte nach vergeblichen Abmahnungen an die Empörer Gesandte nach Cäsarea zu Gessius Florus und ebensolche zu Agrippa II. mit der dringenden Bitte um bewaffnete Hilfe. Agrippa II. schickte sofort 3000 Mann Fußvolk; der Procurator dagegen that nichts, er glaubte sich schon genug über Jerusalem geärgert zu haben. Nun standen also in Jerusalem Juden gegen Juden; die Friedenspartei auf dem westlichen, die Kriegspartei auf dem östlichen Hügel: sie hielt unter ihrem Führer Eleasar, Ananias Sohn, das Heiligtum besetzt; dagegen gehörte der Friedenspartei die obere Stadt mit dem Palaste des Herodes. Eine römische Besatzung lag noch in der Burg Antonia. Als man nun eine

Woche lang gegen einander gekämpft hatte, trat kalendermäßig das Fest ein, an welchem die Israeliten zur Erhaltung des ewigen Feuers auf dem Brandopferaltar Holz in den Tempel zu tragen pflegten. Die Aufrührer schlossen zwar ihre Gegner aus dem Heiligtum aus, benützten aber die Gelegenheit, um eine Menge Anhänger bei sich im Tempelraume zurückzuhalten. Durch diese verstärkt gewannen sie in einem Ausfalle die obere Stadt, warfen Feuer in drei Paläste und in das Archiv, in welchem ihre Schuldbriefe aufgespeichert lagen, und drängten die gegnerischen Soldaten und Führer teils in die Gräben der Wasserleitung teils in den Palast des Herodes zurück.

Hernach suchten sie sich den Rücken freizumachen, indem sie die Burg Antonia in zweitägiger Bestürmung eroberten, die Besatzung niederhieben, die Befestigungen in Brand steckten. Dann ging es an die Belagerung des herodianischen Palastes. Während man um ihn kämpfte, erhielten die Empörer noch starken Zuwachs, da Menahem, ein überbliebener Sohn des Galiläers Judas, mit einer großen Schaar Zeloten ankam, die er aus dem herodianischen Zeughause in Masada bewaffnet hatte. Unter seiner Leitung wurde ein Thurm des belagerten Palastes unterminiert und brach, als man die den unterirdischen Gang tragenden Holzstützen anzündete, zusammen. Doch hatten die Belagerten die Arbeit bemerkt und durch neue Mauern auch jetzt den Eingang in das Innere versperrt. Trotzdem erschreckte sie der Einsturz des Thurmes so sehr, daß sie um freien Abzug baten. Er wurde den Einheimischen und den Soldaten Agrippas II., nicht aber den bei ihnen befindlichen Römern gewährt. Es war überaus schmachvoll, daß sich die belagerten Juden auf diese Bedingung einließen. So zogen sie ab, die wenigen Römer sahen ein, daß sie den ganzen Palast unmöglich zu halten vermochten, und verschanzten sich in den drei Thürmen Hippikos, Phasael und Mariamme. Hier warteten sie vergeblich auf Entsatz, während die Empörer die leergelassenen Räume plünderten und schließlich in Brand steckten. In diesen Tagen fand man auch zwei hohepriesterliche Männer in den Wasserleitungsgräben versteckt und erschlug sie, weil sie durch ihre Habsucht sich mißliebig gemacht hatten. Nun hatten aber die Empörer selbst zwei Führer, Eleasar, den Sohn Ananias, und Menahem, den Sohn Judas des Galiläers. Statt der Hilfe Menahems froh zu sein, ärgerten sich Eleasar und seine Leute über das stolze, gebieterische Wesen der Ankömmlinge. Mitten im Heiligtum kam es zum Kampfe; Menahem und seine Leute wurden elend niedergemetzelt; nur wenig entkamen nach Masada. Für die in den drei Thürmen eingeschlossenen Römer kam kein Entsatz. Da erboten sie sich, alle ihre Habe den Feinden zu übergeben; nur das nackte Leben solle man ihnen lassen. Drei jüdische Abgesandte beschworen feierlich diesen Vertrag; aber kaum hatten die Römer ihre Waffen ausgeliefert, so fielen Eleasars Leute über sie her und machten sie nieder. Nur der Anführer wurde geschont, als er in seiner Todesangst sogar versprach, sich beschneiden zu lassen. Gewiß offenbarte sich hier bei den Juden dieselbe semitische Treulosigkeit, die den Römern schon seit den punischen Kriegen bekannt war; aber ebenso häßlich

ist doch mindestens die Gleichgiltigkeit, mit welcher der Procurator Gessius Florus dem Todeskampfe seiner Soldaten von Cäsarea aus zusah.

Allerdings stand Florus schon jetzt einer für ihn unüberwindlichen Bewegung gegenüber. Er konnte es schwerlich hindern, daß vor seinen Augen in Cäsarea die heidnische Bevölkerung auf die Nachricht der Kämpfe in Jerusalem hin über die gesamte Judenschaft herfiel — es waren trotz der letzten Auswanderung noch immer über 20,000 Juden in der Stadt — und sie vollständig niedermachte. Nun flutete der Kampf zwischen Juden und Heiden über das ganze Land. In wilden Schwärmen durchstreiften jüdische Räuberbanden Palästina, um ihr Vaterland von der heidnischen Verunreinigung zu säubern. So wurden zuerst im Ostjordanlande die Städte Philadelphia, Hesbon, Gerasa und Pella überfallen und teilweise verwüstet; aus Gerasa mußten deshalb die jüdischen Einwohner vor dem Hasse der Heiden flüchten, jedoch ohne daß ihnen vorher ein Leid geschah; im Gegenteil begleitete man sie sogar bis an die Grenze. Als die jüdischen Freischaaren gegen Skythopolis (Bethsean) am Jordan heranzogen, mußten die dortigen Juden aus Not gegen die heranstürmenden Volksgenossen kämpfen. Trotzdem wurden sie nachher in einen bei der Stadt befindlichen heiligen Hain gelockt und dort, über 13,000 an Zahl, des Nachts hingemordet. Von Tiberias aus führte Justus, der Sohn des Pistos, der sich später als Geschichtschreiber einen Namen machte, eine Schaar gegen Gadara und Hippos. Die ganze Gaulanitis wurde verwüstet, von Nordwestpalästina wurden Kades, Ptolemais (= Akko), Gaba und Cäsarea-Neronias heimgesucht. Ebenso wurde Sebaste (Samaria) erstürmt und niedergebrannt. Das gleiche Schicksal traf im Süden Askalon, Gaza und Anthedon.

Von diesen Städten hatten jedenfalls Gadara und Hippos, Ptolemais und Askalon durch vorangehende Judenverfolgungen den Zorn der Empörer gereizt. Dagegen war die Schleifung der Festung Kypros bei Jericho und die Verdrängung der römischen Besatzung aus Machärus eine mit dem nahen Ausbruche des Krieges zusammenhängende Vorsichtsmaßregel.

Die Vorgänge in Palästina verfehlten natürlich ihre Rückwirkung auf Ägypten nicht. In Alexandria wagten es Juden, bei einer öffentlichen Beratung wegen einer Gesandtschaft an Kaiser Nero zu erscheinen. Alsbald fiel man über sie her als über Spione, schleppte drei von ihnen gebunden weg, um sie lebendig zu verbrennen, die übrigen flohen, wurden aber niedergehauen. Das gab aber den Anlaß zu einem so gefährlichen Judenaufstande, daß außer den zwei in Alexandria liegenden römischen Legionen noch 5000 Mann von auswärts gegen die empörerischen Juden entboten wurden. Ägyptischer Statthalter war damals derselbe Tiberius Alexander, den wir als Nachfolger des Cuspius Fadus in Palästina und als jüdischen Apostaten bereits kennen gelernt haben. Die starke militärische Übermacht warf den Aufstand der Juden in Alexandria nieder.

Inzwischen hatte Cestius Gallus ein Heer von etwa 30,000 Mann gesammelt, 12,000 Mann Hilfstruppen der kleinen Nachbarfürsten, alles übrige

römische Soldaten. Bei Ptolemais lagerte er, wie so mancher andere Feldherr vor ihm, ehe er in das eigentlich jüdische Gebiet einfiel. Nur die kleine Stadt Zabulon wurde geplündert, die an der Grenze des Gebietes von Ptolemais lag und von Bewohnern verlassen war. Immerhin sollen schon hier an 2000 Mann Hilfstruppen gefallen sein, die sich über dem Plündern allzusehr vergaßen. Von Ptolemais reiste Cestius, welchen Agrippa II. begleitete, nach Cäsarea, ohne Zweifel um sich daselbst mit dem unthätigen Gessius Florus auseinanderzusetzen; sein Heer nahm währenddem die Stadt Jope ein, tötete daselbst 8400 Menschen und brannte sie großenteils nieder. Auch in der Umgegend von Cäsarea ließ Cestius plündern. Seinen Unterfeldherrn Gallus schickte er nach Galiläa, wo sich die Stadt Sepphoris ihm ohne Weiteres öffnete und nur eine Schaar Aufrührer besiegt werden mußte, welche denn auch besiegt wurde. Dann zog Cestius mit gesamter Heeresmacht die Straße von Cäsarea über Antipatris, Lydda gegen Jerusalem. Sowohl bei Antipatris als Lydda wüteten die Soldaten mit Feuer und Schwert. Bei Gibeon schlug Cestius noch einmal ein Lager. Da vergaßen die in Jerusalem versammelten Juden Laubhüttenfest und Sabbat, überfielen das römische Heer und drängten es bis Bethoron zurück. Vor allen andern zeichnete sich Simon Gioras Sohn aus, der mit seiner Schaar den Römern weiter als alle andern jüdischen Führer nachsprengte und zuletzt mit einer Menge erbeuteter Lasttiere nach Jerusalem zurückkehrte. Die Berge und Pässe um Jerusalem wurden jetzt rasch von den Juden besetzt. Da zeigte sich wieder die Uneinigkeit im jüdischen Heere. Agrippa sandte zwei Männer nach Jerusalem als Herolde, die den Empörern Frieden und Verzeihung anbieten sollten, wenn sie die Waffen niederlegten. Der eine dieser Herolde wurde getötet, der andere entkam verwundet; ein Teil der Bevölkerung schien auf die Friedensvorschläge eingehen zu wollen, wurde aber von den Aufrührern mit Steinen und Knütteln in die Stadt zurückgejagt. Jetzt unternahm Cestius den Angriff auf die Stadt. Er trieb die Juden soweit zurück, daß er etwas über einen Kilometer von der Mauer entfernt ein Lager schlagen konnte. Dann wartete er noch drei Tage. Am vierten rückte er plötzlich vor und nahm in raschem Zuge die untere Stadt (im Norden) ein. Was erobert war, ging in Flammen auf. Unter dem Königspalaste lagerten die Römer. Im Innern der Stadt wogten schwere Kämpfe hin und her. Ein Führer, der zum Frieden riet, wurde von der Mauer gestürzt. Nach verschiedenen Versuchen, der Stadt von anderer Seite her beizukommen, griff endlich Cestius, wie einstmals Pompejus, die Nordseite des Tempels an. Aber plötzlich erwachten in ihm Bedenken. Wäre die Stadt nicht schließlich doch untergegangen oder wären Glaubenshelden wie ein Jesaja in ihr gewesen, man möchte sich an die Zeiten Sanheribs erinnert fühlen. Plötzlich zog Cestius ab; in heller Siegesfreude folgten ihm die Empörer. Nur seine früheren Lagerplätze gewähren ihm Rast; gedrängt von den Verfolgern läßt er alles unnötige Gepäck vernichten, alle nicht durchaus notwendigen Lasttiere töten. So kam er nach Verlust mehrerer hochstehender

Offiziere und vieler Mannschaft bis Bethoron. Von den Juden eingeschlossen entkam er hier bei Nacht durch Zurücklassung von 400 Mann, die den Schein aufrecht erhielten, als ob das ganze Heer noch beisammen wäre. Am nächsten Morgen wurden diese 400 niedergehauen; das übrige Heer konnte aber nicht mehr eingeholt werden. Unter Siegesgesängen zogen die Juden in die Hauptstadt ein. Aus Jerusalem aber entwichen jetzt alle, die noch von einem Siege des Cestius die Herstellung der früheren Ordnungen gehofft hatten. Cestius aber schickte eine Gesandtschaft dieser (meist vornehmen und reichen) Juden an Kaiser Nero, der grade in Achaja weilte. Sie sollten die Schuld alles Unglückes auf Florus wälzen. Die Stadt Damaskus hatte bis dahin noch keine eigentliche Judenverfolgung veranstaltet, sondern nur bei der allgemeinen Judenhetze in den hellenistischen Städten Syriens ihre Judenschaft im Gymnasion zusammengeschlossen gehalten. Der Grund dieser schonenden Behandlung war die weitverzweigte jüdische Propaganda. Es wird gradezu berichtet, die Frauen von Damaskus hätten damals mit nur wenigen Ausnahmen sämtlich die jüdische Gottesverehrung angenommen. Das ist wieder ein Beweis dafür, wie hinderlich die Forderung der Beschneidung für die Verbreitung der jüdischen Religion war. Jetzt als die jüdische Erhebung kund und offenbar war, hörte die Schonung der Juden auf. Wiederum drängte man ihrer 10,000 in die weiten Räume des Gymnasions zusammen, fiel über die Unbewaffneten her und tötete sie. Diese Ermordungen gewinnen namentlich dadurch an Bedeutung, daß sie zeigen, wie wenig man die römische Gerichtsbarkeit in dieser Sache zu fürchten brauchte. Durch den Aufruhr in Palästina waren die Juden im römischen Reiche rechtlos geworden; alle Freiheitsbriefe, die ihnen seit Cäsars Herrschaft gegeben worden waren, galten nicht mehr.

5. Der Krieg in Galiläa.

Auch in Jerusalem war man sich über die Lage der Dinge klar. Das Land wurde in verschiedene Bezirke geteilt, über welche einzelne Feldherrn gesetzt wurden. Aber auch jetzt machte sich Zwietracht und Unverstand geltend. Den Hauptposten in Jerusalem selbst gab man zwei Befehlshabern, einem Josephus Gorions Sohn und einem ehemaligen Hohenpriester Ananos (es war derselbe, der für das Synedrium das Recht über Leben und Tod in Anspruch genommen hatte). Dagegen wurde dem Eleasar, dem Sohne Simons, trotzdem er über die heiligen Gelder verfügte, zu denen auch noch die dem Cestius abgenommene Beute hinzugekommen war, ein Befehlshaberposten nicht anvertraut, offenbar weil er Thatkraft genug besaß, um seine Untergebenen in Gehorsam und Zucht zu halten. Da er jedoch in Jerusalem blieb, war es ihm ein Leichtes, thatsächlich schon sehr bald die oberste Gewalt sich anzueignen. Sehr bezeichnend für die maßgebenden Gesichtspunkte der Besetzung der Feldherrnstellen war es auch, daß für das übrige Judäa, abgesehen von Jerusalem, noch drei Feldherrn bestellt wurden, ebenso für das

dicht darangrenzende Idumäa drei, während die von der Hauptstadt entfernteren Provinzen Peräa und Galiläa, so groß und bedeutend sie auch waren, nur je einen Befehlshaber erhielten. Das wäre ja kein Unglück gewesen, wenn dadurch die Einheit der Kriegsführung wenigstens in diesen Provinzen geschützt gewesen wäre. Aber wenigstens nach Galiläa wurde ein durchaus gelehrter, aber ebenso durchaus unbrauchbarer Mann geschickt, der spätere Geschichtschreiber Josephus, der Sohn des Matthias, dem sich alsbald ein viel tüchtigerer Mann, Johannes von Gischala, entgegenstellte. Es ist köstlich, welche Schilderung Josephus von seinen Kriegsrüstungen in Galiläa entwirft. Genau nach dem Vorbilde des Mose im Gesetze ernennt er siebzig Älteste zur obersten Behörde des Landes, während in den einzelnen Städten sieben Richter die kleinen Streitigkeiten zu entscheiden haben. Nicht weniger als 16 Orte in Galiläa, dazu auch drei in der ihm ebenfalls anvertrauten Gaulanitis (jenseits des Gennezaret) befestigte er: daß er Mannschaft genug hatte, diese Festungen wirklich zu verteidigen, war ihm nicht fraglich. Außer in Sepphoris, wo seine Gegenwart bei der großen Wichtigkeit des Platzes durchaus nötig gewesen wäre, und in Gischala, wo sein Gegner Johannes die Sache jedenfalls besser anfaßte als er selbst, überwachte er die sämtlichen Befestigungsarbeiten persönlich. Dadurch verlor er freilich die Zeit, die 100,000 Galiläer, die er als Truppen aushob, in den Kriegsdienst einzuüben; dafür hatte er auch gar keinen Sinn und redet noch lange nach dem Untergange Jerusalems in ziemlich verächtlichem Tone von den mancherlei Waffenübungen, die in der Umgegend von Jerusalem vor Ausbruch des Krieges gemacht wurden. Statt dessen suchte er zu erreichen, was ihm bei römischen Truppen offenbar am meisten zugesagt hatte: die Einteilung des Heeres in viele Abteilungen und Unterabteilungen, das Geheimnis der Feldlosung, der Trompetenzeichen, dazu noch einige Marschbewegungen. Endlich suchte er durch unendlich viele Reden die bunt zusammengelaufene Menge zur Ordnung und Sittlichkeit zu erziehen. Dagegen war nicht einmal für ihre Bewaffnung in irgendwie ausreichender Weise gesorgt. Es wurden alte Waffen verwendet, wie man sie eben auftrieb. Das war in Jerusalem auch anders. Dort wurden in der ganzen Stadt Waffen und Rüstungen geschmiedet. Immerhin ist Josephus bescheiden genug, von seinen 100,000 Galiläern schließlich nur 60,000 Mann Fußvolk und 250 Reiter für schlagfertig zu erklären; 600 von den 60,000 wählte er sich zur Leibwache. Wir erfahren aber auch, wo die andern 40,000 blieben. Sie blieben in den Städten zurück, um für den Proviant des Heeres zu sorgen. Leider setzte nun Josephus auf dieses von ihm ausgebildete Heer das meiste Vertrauen und ließ nur noch 4500 Söldner dazu anwerben, die selbstverständlich die einzige kriegstüchtige Mannschaft unter allen seinen Truppen waren.

Daß Josephus in seinen wohlgemeinten und wohlgesetzten Reden unermüdlich die Ordnung, den Mut und die gewaltige Macht der Römer voll Bewunderung hervorhob, war bei dem allgemeinen Hasse gegen die Römer

gewiß nicht klug gehandelt. Ein für ihn verhängnisvolles Ereignis aber war es, als er Gepäck zurückbehielt, das dem Kammerherrn Agrippas II. und seiner Schwester Berenike von jüdischen Räubern abgenommen worden war. Johannes von Gischala und Jesus, der Sohn des Sapphias, letzterer anfangs als Befehlshaber für Idumäa bestimmt, schon jetzt aber Commandant von Tiberias, reizten die Menge wider Josephus auf, als ob er mit Agrippa II. und den Römern zusammenhalte, und so zog sie eines Morgens vor das Haus des Josephus, um ihn jedenfalls abzusetzen, wonicht zu verbrennen. Von seiner 600 Mann starken Leibwache blieben nur vier bei ihm; alle andern liefen davon. Er selbst, der noch im Bette von der Überraschung Nachricht erhielt, erschrak so, daß er hinauseilte, das Gewand zerrissen, Asche auf dem Haupte, die Hände auf dem Rücken, sein Schwert um den Hals gebunden. Draußen erklärte er der Menge die mit richtigem Gefühl einen solchen Mann mehr bedauerte als haßte, er habe die dem Kammerherrn Agrippas abgenommenen Schätze allerdings zurückbehalten, aber nur, um den Bewohnern von Tarichäa eine Mauer gegen das Volk von Tiberias zu bauen. In Tarichäa, das nördlich von Tiberias am See Gennezaret lag, befand sich damals Josephus; unter seinen Gegnern, die sein Haus umstanden, waren vor allem Bewohner von Tarichäa und Tiberias. Durch sein Wort hatte er beide Teile an ihren früheren Streit erinnert und getrennt; hinterher versprach er allen Städten gute Befestigungen und wandte so ihren Haß. Als noch immer ein Haufe nicht weichen wollte, sagte er, sie sollten ihm Abgesandte schicken, mit denen er sprechen könne, und ließ die Abgesandten bis aufs Blut peitschen. So zogen sie alle ab. Aber Johannes von Gischala, dem Josephus früher getraut und den Bau der Mauern seiner Vaterstadt übertragen, auch den Alleinverkauf jüdischen Öls nach Syrien überlassen hatte, der ferner eine Freischaar um sich gesammelt hielt, in die er, wie Josephus als besonders merkwürdig hervorhebt, nur starke, entschlossene und kriegserfahrene Leute aufnahm, Johannes von Gischala hatte sich bei dieser Gelegenheit von der Unfähigkeit des Josephus vollends überzeugt, nahm sich bei Josephus Urlaub, um die warmen Bäder von Tiberias zu benützen, in Wahrheit, um Tiberias gegen Josephus aufzureizen. Als Josephus ihm nach Tiberias nachreiste, sandte Johannes Sicarier zu ihm, vor deren Dolchen sich Josephus nur durch rasche Flucht in den Gennezaretsee retten konnte. Johannes eilte, nachdem dieser Zug mißlungen war, aus Tiberias nach Gischala und nun spaltete sich ganz Galiläa in die Lager des Josephus und Johannes. Zu Johannes hielten außer Tiberias und Gischala auch Sepphoris und das über dem See gelegene Gamala, also grade die wichtigsten Städte der Provinz. Josephus erzählt nun, er habe Tiberias durch List, Gischala und Sepphoris durch Gewalt wiedergewonnen. Doch muß hervorgehoben werden, daß seine Erzählung vieles Unglaubliche enthält.

Eine ähnliche Rolle wie Johannes von Gischala in Galiläa, spielte Simon, des Gioras Sohn, im Süden des Landes. Auch er hatte eine Freischaar um sich gesammelt, die er vom Raube der einst römerfreundlichen Reichen

nährte. Von Jerusalem aus durch die Soldaten des Ananos verdrängt, flüchtete er nach Masada, von wo aus er seine Raubzüge fortsetzte. So lief das Jahr 66 zu Ende; die Mordthaten des Gessius Florus in Jerusalem fielen in den Mai, die Niederlage des Cestius Gallus in den Oktober dieses Jahres. Da ein römisches Heer nicht mehr im Herbste dieses Jahres in Palästina erschien, glaubten drei von den im Süden Judäas stehenden Feldherrn der Römerwut ihrer Soldaten durch einen Angriff auf das nahe Askalon zu genügen, wo eine römische Besatzung lag. Askalon hatte sich also bereits von dem in demselben Sommer auf es geführten Streiche erholt. Aber obwohl die Juden eine weit größere Zahl Soldaten ins Feld führten, als ihnen römischerseits entgegengestellt werden konnte, so wurden sie doch in zwei Schlachten elendiglich geschlagen und verloren 18,000 Mann, darunter auch zwei ihrer Anführer.

Inzwischen hatte Kaiser Nero den rechten Mann für den jüdischen Krieg gefunden. Titus Flavius Vespasianus, von plebejischer Herkunft, aber ein gewesener Konsul, der bereits im Westen und Süden des Reiches glücklich gekämpft hatte, wurde als Oberfeldherr gegen die Juden geschickt. Von Achaja aus, wo er in der Umgebung des Kaisers weilte, schickte er seinen Sohn Titus nach Ägypten, um die dort stehenden zwei Legionen, die fünfte und zehnte, deren Oberbefehlshaber Titus war, nach Palästina zu holen; er selbst reiste über den Hellespont und Kleinasien nach Antiochia in Syrien, wo seine (die 15.) Legion stand und Agrippa II. mit seinem gesamten Heere zu ihm traf. Vater und Sohn vereinigten sich mit ihren Heeren wiederum in der Ebene von Ptolemais, von wo aus sich so manche Kriegesflut über Palästina hin ergossen hatte. Hieher kam eine Gesandtschaft von Sepphoris mit der Bitte an Vespasian, er möchte in die Burg von Sepphoris eine römische Besatzung legen. Offenbar gefiel den Bewohnern dieser Stadt das Treiben ihres Feldherrn Josephus gar wenig und nachdem es ihnen nicht gelungen war, in Johannes von Gischala dauernd einen starken Führer zu gewinnen, verzweifelten sie an einem Siege der Juden und zogen es vor, sich den Römern gleich anfangs zu unterwerfen. Vespasian erfüllte ihren Wunsch und legte eine entsprechende Besatzung in die Stadt. Placidus, der diese Truppen befehligte, schlug zuerst in der Ebene Jesreel ein festes Lager, um gegen etwaige Überfälle geschützt zu sein, führte dann 6000 Mann Fußvolk nach Sepphoris, behielt aber 1000 Mann Reiterei im Lager und nun schädigten beide Teile das Fußvolk durch Ausfälle aus der Stadt, die Reiterei durch beständige Streifzüge die ganze Umgegend, so daß sich die Bevölkerung eiligst in die durch Josephus befestigten Plätze flüchtete. Als er es aber versuchte, den festesten dieser Orte, Jotapata, in raschem Handstreiche zu gewinnen, ward er von der Übermacht der Juden zurückgeschlagen. Inzwischen hatte sich Vespasian mit der gesamten Heeresmacht (die ganze Armee zählte 60,000 Mann, darunter 33,000 Römer, 27,000 Bundesgenossen) von Ptolemais erhoben und rückte langsam gegen Galiläa vor. Josephus hatte einen vergeblichen Versuch ge-

macht, Sepphoris „mit Gewalt oder guten Worten" zu gewinnen; er mußte es sehen, wie die von ihm auch hier erbauten Festungswerke ihm selbst trotzten Des Kampfes überdrüssig schlug er 3,7 Kilometer von Sepphoris entfernt ein Lager auf, indes ringsum die Gegend von den Feinden verwüstet wurde. Da bringt die Kunde von der Ankunft des großen Römerheeres in das jüdische Lager. Vespasian lag zwar mit seinen Truppen noch an der Westgrenze Galiläas; trotzdem nahm das schlagfertige, 60,000 Mann starke Heer des Josephus trotz aller früheren Ermahnungen sofort Reißaus. Und Josephus? Er erzählt später selbst mit dürren Worten: „Von bangen Ahnungen über den Ausgang des Krieges überhaupt erfüllt, beschloß er für den Augenblick der Gefahr soweit als möglich aus dem Wege zu gehen und flüchtete mit den ihm Treugebliebenen nach Tiberias." Damit hatte er aber seine Feldherrnrolle noch nicht ausgespielt. Von Tiberias aus wandte er sich mit einem Schreiben nach Jerusalem, in welchem er sich nicht scheute zu verlangen, man solle sich entweder mit den Römern vertragen oder ihm ein Heer schicken, das es mit den Römern aufnehmen könne. Doch wurde er in Tiberias wieder so weit Herr über seine Angst, daß er nach Jotapata (heute Dschefat) eilte, wohin sich die kampfesfähige Mannschaft Galiläas hauptsächlich geflüchtet hatte, wo man sich schon des Sieges über das Heer des Placidus rühmte und wohin Vespasian nach Verwüstung von Gabara marschierte. Mit Staunen und Schrecken bewunderten die Juden die Gewandtheit und Geschicklichkeit der Römer, die in vier Tagen durch vorher unwegsame Gegend eine breite Heerstraße zu bauen verstanden. Vespasian erfuhr es sofort, als Josephus in die Stadt gekommen war, und ließ dieselbe noch vor der eigentlichen Belagerung von einer Abteilung Reiterei umzingeln; denn es war ihm natürlich wichtig, diesen Oberbefehlshaber seiner Feinde eingeschlossen zu halten, da er so für das ganze übrige Land verloren war.

Die Belagerung und Bestürmung Jotapatas dauerte im Verhältnis zu der Größe des Ortes überaus lange, nemlich vom 24. Mai bis 10. Juli 67 n. Chr. Die Schwierigkeit der Erstürmung beruhte hauptsächlich auf der Lage der Stadt, die auf einem Felsenhügel gebaut nur von einer Seite zugänglich war. Hier ließ Vespasian einen Damm aufwerfen, während er von allen Seiten mit Ballisten und Katapulten die Mauer und ihre Verteidiger beschießen ließ. Aber die Juden erhöhten ihre Mauer, indem sie sich bei der Arbeit durch vorn ausgespannte Ochsenhäute schützten, wie die römischen Arbeiter durch Schutzdächer von Weidengeflecht geschirmt waren. Auch diese Schutzdächer der römischen Arbeiter und das Pfahlwerk des aufgeworfenen Dammes steckten die Juden bei ihren Ausfällen in Brand. Um dem Durste bei dem Mangel an Brunnen und bei der steigenden Sommerhitze vorzubeugen, wurde das Wasser vom Beginne der Belagerung an verteilt; sonstige Lebensmittel wurden eine Zeit lang durch nächtliche Boten, die in Felle gekleidet auf der Erde hinkrochen, der Stadt zugeführt, bis die Römer die List entdeckten und hinderten. Bei dem allem sah Josephus doch bald die Unmöglichkeit eines andauernden Wider-

standes ein. Er wollte fliehen, wurde aber durch Zorn und Jammer seiner Leidensgenossen zurückgehalten. Ein Satz in seiner Erzählung hievon ist so kennzeichnend, daß wir nicht an ihm vorübergehen wollen: „Josephus ließ es von nun an nicht mehr merken, daß es ihm um seine persönliche Sicherheit zu thun sei, sondern sagte, er wolle nur zu ihrem Besten fortgehen." Doch wie gesagt, er blieb und machte in der nächsten Zeit täglich Ausfälle, die von den leichtbewaffneten Bundesgenossen der Römer zurückgeworfen wurden. Allmählich rückten die Römer mit ihren Wurfgeschossen der Mauer so nahe, daß sie den Sturmbock in Anwendung bringen konnten. Aber die Belagerten ließen an der Mauer gefüllte Spreusäcke herab, um den Stoß aufzufangen. Da durchschnitten die Römer mit Sicheln an langen Stangen die Seile, welche die Säcke hielten. Jetzt machten die Belagerten nochmals mit Feuerbränden in der Hand einen Ausfall und es gelang ihnen die Maschinen, die Schutzdächer, die Pfahlwerke der Römer in Asche zu legen. Aber sie wurden zurückgedrängt (Vespasian wurde bei dieser Gelegenheit selbst an der Fußsohle verwundet); abends richteten die Römer wieder den Sturmbock gegen die Mauer; die ganze Nacht hindurch wurde gegen die Mauer und von der Mauer herab gekämpft; gegen Morgen fing sie zu wanken an. Die Juden suchten nochmals hinter der Bresche einen neuen Wall aufzurichten, aber Vespasian stellte bereits seine Soldaten auf, die über die Sturmbrücken in die Stadt eindringen sollten. Aber die Juden drangen, sobald die Sturmbrücken angelegt waren, ihren Feinden zuvorkommend auf den Brücken hinaus den dichtgeschaarten Soldatenreihen entgegen. Sie konnten dieselben mit Waffengewalt nicht sprengen, da warfen sie von der Mauer her Gefäße mit siedendem Öl auf die andringenden Gegner herab; später beschütteten sie die Bretter der Sturmbrücken mit glattem, gekochtem Fönnkraut, über das die Feinde nicht zu gehen vermochten. So wurde mit gewaltiger Anstrengung und unter großen beiderseitigen Verlusten der Sturm noch einmal zurückgetrieben. Gegen Abend stellten die Römer den Kampf ein. Es war der 20. Juni gewesen. Die nächste Zeit verwandte Vespasian zur Errichtung feuerfester Belagerungsthürme und zur Erhöhung der Wälle. Um seine Soldaten während dieser Arbeiten nicht müßig gehen zu lassen, schickte er den Anführer der zehnten Legion, Trajan, gegen den nahegelegenen, mit doppelter Ringmauer befestigten Ort Japha. Die kampffähige Bevölkerung Japhas zog Trajan entgegen, wurde aber von ihm zurückgetrieben und bis hinter die erste Ringmauer verfolgt. Da fürchteten sich die Leute in der Stadt, den Flüchtlingen die Thore der zweiten Ringmauer zu öffnen und zwischen Verfolger und Mauer eingekeilt gingen sie elendiglich zu Grunde. Auf Trajans Wunsch hin erschien jetzt auch Vespasians Sohn Titus zur eigentlichen Bestürmung der Stadt. Sie gelang leicht; aber im Innern wogte noch sechs Stunden lang heißer Kampf. Die Eroberung fällt auf den 25. Juni. Zwei Tage nachher überwand der Anführer der fünften Legion, Cerealis, eine Schaar Samaritaner, die auf ihrem heiligen Berge Garizim sich zusammengerottet hatten, ohne daß eigentlich

eine schlimme Absicht dabei erkennbar gewesen wäre. Nachdem sie einen Tag lang oben eingeschlossen waren und ihrer viele bei der furchtbaren Sommerhitze vor Durst und Entkräftung gestorben waren, machte sie Cerealis zuletzt ohne Schwierigkeit nieder. Es waren angeblich 11,600 Personen.

Endlich am 45. Tage der Belagerung Jotapatas früh am Morgen erstiegen die Römer ohne Schwierigkeit, Titus voran, die Mauer. Vor Ermattung lag der ganze Rest der Bevölkerung im Schlummer. Erst als man die Weherufe der Sterbenden vernahm und der dichte Nebel über der Stadt sich allmählich verlor, erkannten die Belagerten, was geschehen war. Erbarmungslos schlachteten die Römer alle Männer nieder; nur Weiber und Kinder wurden gefangen genommen und als Sklaven verkauft. Das war überhaupt während des ganzen Krieges das Verfahren der Römer. Daher kam es auch jetzt vor, daß sich die Juden lieber selbst ermordeten, als von den Römern hinschlachten ließen. Der größte Held des Tages war, wie man nicht anders erwarten konnte, Josephus. In einer tiefen Cisterne hielt er sich mit vierzig angesehenen Männern verborgen; sie hatten hier auch Lebensmittel für mehrere Tage. Aber er wurde aufgespürt und Vespasian ließ ihm in glaubhaftester Weise Schonung seines Lebens versprechen, falls er den Römern fortan Handreichung thue. Er sagte zu, aber seine Leidensgenossen waren aufs Furchtbarste gegen ihn erbittert und es war verlorene Mühe, wenn ihnen Josephus in langer Rede klar machen wollte: „Dieselbe Feigheit ist es, nicht sterben wollen, wenn man soll, wie sterben wollen, wenn man nicht soll.“ Endlich machte er den Vorschlag, sie wollten mit einander darum loosen, wer immer den andern niederstoßen solle. Es scheint, daß er selbst das Loosen leitete; denn nachdem sich die andern alle gegenseitig ermordet hatten, blieb „durch einen glücklichen Zufall oder durch göttliche Vorsehung“ zuletzt Josephus nebst einem andern übrig. Josephus wollte nun nicht in die Lage kommen, seinen lieben Volksgenossen zu töten; auch sollte dieser nicht an ihm selbst eine solche Sünde vollbringen: darum gingen sie beide, von ihren toten Landsleuten nicht mehr behelligt, zu den Römern über. Hier will nun Josephus dem Vespasian seine spätere Kaiserwürde geweissagt haben. Das ist auch nicht unwahrscheinlich, da man sich bei der Kinderlosigkeit Neros und bei dem schlechten Regimente der letzten Cäsaren überall im Reiche mit der Frage nach dem Nachfolger des regierenden Kaisers beschäftigte und Vespasian damals schon ohne Widerrede als einer der mächtigsten Imperatoren galt. Daß sich Josephus in seiner bedrängten Lage dazu aufschwang, die Erfüllung der stillen Wünsche des Feldherrn und seiner Soldaten zu prophezeien, kann uns nicht wundern und wenn Vespasian in solcher Weissagung einen Sporn fand, die ihm später wirklich dargebotene Gelegenheit zu ergreifen, so durfte das römische Reich diesem Propheten immerhin dankbar sein. Ihm selber trug seine römerfreundliche Art, die er von jetzt ab deutlich zur Schau trug, eine sehr gelinde Gefangenschaft ein. Er rühmt sich später von Vespasian allerlei Geschenke erhalten zu haben und dürfte das kaum thun, wenn es nicht der Wahrheit entsprochen

hätte. Namentlich habe sich aber auch Titus seiner freundlichst angenommen. Diese Männer setzten auch wohl ihren Ruhm darein, daß ihre Heldenthaten später von dem Anführer ihrer Feinde der Nachwelt berichtet würden.

Von Jotapata aus zog Vespasian zurück nach Ptolemais, wo er sich nur ganz kurz aufhielt; dann marschierte er nach Cäsarea am Meere. Durch eine von hier ausgeschickte Heeresabteilung ließ er Jope, das aufs Neue von einer seeräuberischen Bevölkerung nach der Zerstörung durch die Leute des Cestius besiedelt worden war, bei Nacht überfallen; die Bewohner flohen in die Schiffe, aber ein mächtiger Nordwind, der sich gegen Morgen erhob, ließ die Schiffe an den Felsenklippen zerscheitern. Vespasian errichtete hier ein Castell, dessen Besatzung die Umgegend zu überwachen hatte. Aus diesem Castell entwickelte sich später eine neue Stadt, die noch um 220 n. Chr. eigene Münzen besaß und den Namen Joppe Flavia führte. In Cäsarea ließ Vespasian einen großen Teil seines Heeres und begab sich mit dem Reste zu einem Besuche Agrippas II. nach Cäsarea Philippi. Von dem herodianischen Könige prunkvoll empfangen, hielt er hier während der heißesten Jahreszeit eine zwanzigtägige Rast. Dann vereinigte er sein Heer bei Skythopolis und zog von hier gegen das immer unruhige Tiberias. Der Befehlshaber der Stadt, Jesus, Sohn des Sapphias, überfiel eine kleine Reiterabteilung der Römer auf einem Kundschafterritte, die sich unter Rücklassung ihrer Pferde vor der Übermacht zurückzog. Die Empörer zogen, ihre Beute mit sich treibend, unter Siegesjauchzen in die Stadt ein. Aber der Rat der Stadt, der, wie wir beiläufig hören, aus 600 Ältesten bestand, dachte anders. Er hielt es für besser, Vespasian huldigend entgegenzugehen und ihn sowie Agrippa II., dem die Stadt gehörte, um Verzeihung zu bitten. Sie wurde gewährt. Der aufrührerische Befehlshaber floh nach Tarichäa. Vespasian ließ einen Teil der Mauern schleifen, „weil das Heer sich wegen der Enge der Thore drängen und drücken mußte".

Von Tiberias wandte er sich gegen Tarichäa nach Norden. Wir haben früher gesehen, auf welche merkwürdige Art Tarichäa zu einer Befestigung durch Josephus gekommen ist. Auch diesmal griffen die Juden unter Anführung des von Tiberias hieher entflohenen Jesus, Sohn des Sapphias, zuerst an, wurden aber von den römischen Schwerbewaffneten in die Kähne gedrängt, deren eine große Zahl am Gennezaretsee stand. Auf diesen Kähnen fuhren sie soweit in den See, daß sie noch auf die Feinde schießen konnten. Inzwischen hatte sich die streitfähige Mannschaft von Tarichäa in der vor der Stadt sich ausbreitenden Ebene aufgestellt. Gegen sie kämpfte Titus, der Legat Trajan und Antonius Silo mit zusammen 3000 Mann. Davon hatten aber 2000 unter Führung des Silo den im Westen der Stadt befindlichen Hügel besetzt, damit den Empörern von hier aus keine Hilfe zuteil werde. Die beiden andern Feldherrn drängten die Feinde in die Stadt zurück und als sich die Thore hinter denselben schlossen, wußte Titus mit den Seinigen von der Seeseite her in Tarichäa einzudringen. In der Stadt folgte selbstverständlich das übliche Gemetzel. Auch Vespasian rückte nun heran, ließ die

Mauern umzingeln und jeden niedermachen, der entfliehen wollte. Um die auf den See Entflohenen einzuholen, ließ er Flöße bauen. Er erreichte seinen Zweck auch vollständig, der Geruch der vielen in heißer Sonnenglut der Verwesung überlassenen Leichname verpestete weithin die Luft. Am folgenden Tage ließ Vespasian die sämtlichen Flüchtlinge, die nach Tarichäa gekommen waren, unter scharfer Bewachung mit Sack und Pack nach Tiberias ziehen. Hier wurden sie in der Rennbahn eingeschlossen, die Alten und Schwachen — das waren 12,000 — wurden getötet, die 6000 Stärksten für Nero zum Bau des Isthmuskanals nach Griechenland gesandt, der Rest, noch immer 30,400 Leute, als Sklaven verkauft. Das geschah im September 67 n. Chr. Noch in demselben Monate zog Vespasian von Tiberias aus gegen die jenseits des Sees gelegene Stadt Gamala. Auch sie gehörte zu Agrippas II. Gebiet, hatte eine von Natur sehr feste Lage, war außerdem von Josephus befestigt worden und jetzt voll Flüchtlingen. Schon Agrippa hatte sie sieben Monate lang vergebens belagert. Die erste Zeit verbrachten die Römer mit Glättung des Bodens und Aufrichtung von Dämmen. Schwierigkeiten bereiteten die Belagerer erst, als die Sturmböcke hergeführt wurden. Erst nachdem ein heftiger Angriff zurückgewiesen war, konnten diese Maschinen in Thätigkeit gesetzt werden. An drei Stellen wurde die Mauer durchbrochen. Aber der Kampf in der Stadt war wegen der engen abschüssigen Gassen überaus schwierig. Die Römer wurden schließlich massenweise auf die platten Dächer der Häuser gedrängt. Diese brachen unter der Last zusammen und begruben die, welche auf ihnen standen: ja sie rissen bei ihrem Einsturze sogar andere Häuser mit, die sich unten an sie anlehnten. Vespasian sah ein, daß ein Sieg hier nicht möglich war, und zog sich langsam zurück. Er war persönlich am weitesten vorgedrungen und entkam mit genauer Not der Gefahr.

Nach dem Mißlingen dieser Schlacht wollte er nun sein Heer auf dieselbe Weise ermutigen, wie er das schon nach dem Mißlingen des ersten Sturmes auf Jotapata gethan hatte. Er schickte eine Abteilung Soldaten nach dem Tabor, auf dessen Höhe sich ähnlich wie früher auf dem Garizim eine Menge Menschen verschanzt hatte. Placidus, der die Abteilung führte, lockte die Feinde mit List in das Thal und machte sie nieder. Inzwischen entkamen aus Gamala viele Feinde, da bei der Lage der Stadt eine eigentliche Belagerung nicht zu erreichen war. Auch der Hunger räumte unter den Belagerten auf. Nun stieß Titus, der bis dahin weggewesen war, zum Heere des Vaters. Es war bereits ein voller Monat seit der Ankunft der Römer verstrichen, da (Oktober 67) machten sich drei beherzte Soldaten der fünfzehnten Legion eines Morgens an die schwierige Arbeit, still und unvermerkt die fünf gewaltigsten Quader eines Turmes der belagerten Burg zu untergraben und loszulösen, daß derselbe mit mächtigem Poltern zusammenstürzte. Jetzt wußten die Einwohner, daß sie verloren seien. Viele Flüchtige wurden niedergemacht, darunter der eine Befehlshaber der Stadt; der andere starb an demselben Tage an einer Krankheit, welche der Schrecken verschlimmerte. Aber trotzdem fanden

die Römer, als sie Tags darauf in die Stadt eindrangen, nochmals furchtbare Gegenwehr. Doch half ihnen ein Sturm, der den Geschossen der von oben auf sie schießenden Feinde eine falsche Richtung gab. Der heftige Widerstand reizte die Wut der Römer und so kamen von der Einwohnerschaft nur zwei Frauen mit dem Leben davon, die als Nichten eines tüchtigen jüdischen Offiziers des Agrippa geschont wurden. Während nun Vespasian die zehnte Legion für den Winter in Skythopolis, die fünfte und fünfzehnte in Cäsarea am Meere einquartierte, zog Titus mit 1000 Reitern gegen Gischala, das ihm seine Thore öffnete, nachdem zuvor Johannes, der bekannte Gegner des Josephus, auf listige Weise entkommen war. Titus wandte sich nun auch nach Cäsarea, von wo aus Vespasian noch in einem raschen Zuge die Küstenstädte Jamnia und Azotus (Asdod) unterwarf und durch Besatzungen schützte. Damit war der Krieg des Jahres 67 zu Ende; er hatte ganz Galiläa und die Meeresküste wieder in die Gewalt der Römer gebracht.

6. Parteikämpfe in Judäa.

Jerusalem war bis dahin vom Kriege noch unberührt. Aber die Stadt war der Kampfplatz jüdischer Parteien. Alle unruhigen und unzufriedenen Köpfe hatten hier einen Sammelplatz. Während die angesehenen und reichen Familien noch immer dem Kriege abgeneigt waren, der sie nur um Hab und Gut bringen konnte, war die große Masse derer, die nichts zu verlieren hatten, voll Hoffnung, durch die Wechselfälle des Krieges, wo nicht zur Freiheit, so doch zu neuen Grundlagen des Wohlstandes zu gelangen. Diese Partei, die man jetzt allgemein die der Zeloten nannte, fing, als Vespasian vor Jerusalem zu ziehen zögerte, ihre Thatenlust dadurch zu befriedigen an, daß sie den höchsten Adel Jerusalems erst gefangen setzte, dann unter der Führung des Johannes Ben Zebi ermordete. Jetzt schritten sie sogar dazu, selbst einen Hohenpriester zu ernennen, sei es, weil ihnen der von Agrippa II. Ernannte nicht gefiel, sei es, weil er irgendwie an der Ausübung seines Amtes verhindert war. Gegen eine solche Ernennung des Hohenpriesters durch das Volk sträubte sich naturgemäß der ganze hohepriesterliche Adel, aus dessen Mitte die Träger der höchsten geistlichen Würde in der letzten Zeit fast immer hervorgegangen waren. Vor allem Ananos, der während seiner kurzen Regierung den Römern nicht einmal das Recht über Leben und Tod hatte vorbehalten wissen wollen, zeigte sich über eine solche Anmaßung der Zeloten empört. Aber es half nichts; da kein Herrscher vorhanden war, der die Hohenpriester ernennen konnte, ließen die Zeloten eine der 24 Priesterabteilungen um das Hohepriestertum loosen; das Loos fiel auf einen Dorfpriester Phaneias (Pinehas), den Sohn Samuels. Die zurückgesetzten Adelsgeschlechter fanden selbstverständlich sofort heraus, daß dieser Hohepriester mit den einfachsten Pflichten seines Amtes nicht vertraut sei. Es kam zu offenem Kampfe zwischen ihrer und der Zelotenpartei. Die Zeloten hatten sich im Tempel

verschanzt und machten von hier ihre Ausfälle. Der von dem ehemaligen Hohenpriester Ananos geführten Schaar gelang es einmal, bis in den äußeren Vorhof vorzudringen. Da brachte der Übergang des nach Jerusalem geflohenen Johannes von Gischala eine Wendung hervor. Auf seinen Rat hin riefen sich die Zeloten die Idumäer zur Hilfe herbei. Diese erschienen denn auch vor Jerusalem, wurden aber von der hohenpriesterlichen Partei aus der Stadt ausgeschlossen. Aber wiewohl die Partei des Ananos den äußeren Vorplatz des Tempels besetzt hielt, gelang es bei der Sorglosigkeit der Bewachung den Zeloten doch, nachts sich durch die Posten der Feinde zu schleichen und den Idumäern die Stadtthore zu öffnen. Mit ihrer Hilfe wurde zuerst die feindliche Mannschaft im äußeren Vorhofe des Tempels niedergemacht; dann drangen Zeloten und Idumäer vereint in die Stadt und töteten hier namentlich die Führer der Feinde, vor allem den Ananos selbst. Viele Adlige wurden als Gefangene fortgeschleppt und im Kerker getötet. Besonders furchtbar erschien es, daß nicht einmal für die Bestattung der toten Gegner gesorgt wurde. Gegen einen Zacharias, Baruchs Sohn, wurde ein Synedrium von siebzig Richtern bestellt; er wurde angeklagt, Gesandte zur Vermittlung des Friedens an Vespasian geschickt zu haben. Trotz des freisprechenden Urteils der Richter wurde er mitten im Tempel niedergehauen; die Richter aber, die es gewagt hatten, ihn freizusprechen, wurden aus dem Tempel verjagt. Nun überwarfen sich aber die Zeloten mit ihren Bundesgenossen, den Idumäern; letztere öffneten die Gefängnisse, ließen die Gegner der Zeloten massenhaft frei und zogen endlich selbst ab. Die Zeloten hausten furchtbar durch Hinrichtungen unter dem Adel und den Besitzenden. Auch einer der Feldherrn, die sich im Kampfe gegen Cestius ausgezeichnet hatten, der in der unglücklichen Schlacht bei Askalon entkommen war, wurde jetzt hingerichtet. Wer irgendwie konnte, entfloh zu den Römern.

Als mit der Friedenspartei genügend aufgeräumt zu sein schien, war schon ein neuer Gegensatz unter den Zeloten selbst entstanden. Johannes von Gischala hatte eine starke Partei um sich geschaart, die in ihm bereits den jüdischen König der Zukunft verehrte; andere wollten davon nichts wissen und man beobachtete sich gegenseitig auf Schritt und Tritt. Gleichzeitig fielen die in Masada liegenden Sicarier über das Städtchen Engeddi am Toten Meere her und machten einige hundert Einwohner nieder. Inzwischen zog Vespasian langsam und planvoll seine Kreise immer enger um Jerusalem. Im März 68 zog er von Cäsarea noch einmal über den Jordan gegen das wohlbefestigte Gadara (jetzt Mkis). Allein die dortigen Empörer flüchteten bei der Annäherung der Römer, die Bürgerschaft riß als Zeichen ihrer Friedensliebe selbst ihre Mauern nieder und zog huldigend Vespasian entgegen. Dieser kehrte denn auch nach Cäsarea zurück und überließ die Verfolgung der Flüchtlinge seinem schon in Galiläa bewährten Unterfeldherrn Placidus. Derselbe siegte über sie bei dem Dorfe Bethennabris und drängte sie durch den ganzen Jordangau bis zu der Furt bei Jericho, die aber des hochgeschwollenen Wassers wegen

nicht zu durchwaten war; so kam es jenseits des Flusses zum Kampfe, der mit der Niedermetzelung der Verfolgten endigte. Auch Abila (östlich von Gadara),[1]) die eben an der Jordanfurt in Peräa liegende Stadt Livias (früher Betharan) und das südlich davon, nahe bei der Mündung des Jordan gelegene Bethjesimoth nahm Placidus ein. Inzwischen war Vespasian von Cäsarea aus über Antipatris nach Lydda und Jamnia geeilt, hatte in den beiden letztgenannten Städten zu ihm übergegangene Juden angesiedelt, marschierte von da nach Emmaus, wo er die fünfte Legion in einem starkbefestigten Lager zurückließ, um gegen etwaige Angriffe vonseiten Jerusalems geschützt zu sein; dann zog er zunächst südlich, befestigte einige in Idumäa gelegene Burgen, machte in zwei Schlachten einen Teil der aufständischen Bevölkerung nieder und kehrte wieder nach Emmaus zurück; doch ließ er einen Teil seiner Truppen zur Vervollständigung seiner Eroberungen im Süden zurück. In weitem Bogen umkreiste er jetzt den Norden Jerusalems; über Neapolis (das alte Sichem) und Korea, die aus den Zeiten Aristobuls II. bekannte Festung, gelangte er, ohne auf ein feindliches Heer zu stoßen, nach Jericho, wo er sich mit den in Peräa gelassenen Truppen wieder vereinigte. Die Besetzung von Jericho machte keine Schwierigkeit, da sich die Mehrzahl der Bevölkerung in die Umgebung von Jerusalem zurückgezogen hatte. Vespasian legte hieher und in das nahe Adida eine römische Besatzung, die von Osten aus Jerusalem bewachte, wie es schon im Süden, Westen und Norden von zurückgelassenen römischen Truppen bewacht wurde; dann reiste er wieder nach Cäsarea, wo er das Weitere abwarten wollte. Hier erfuhr er den am 9. Juni 68 erfolgten Selbstmord des Nero. Es entspricht der überlegten Art Vespasians, daß er nichts in Palästina unternahm, ehe er die Befehle des neuen Kaisers entgegengenommen hätte. Auch die in Judäa zerstreut liegenden Soldaten verhielten sich der Bevölkerung gegenüber offenbar vollständig ruhig. Auf die Kunde von Galbas Thronbesteigung (Juni 68 bis Januar 69) reisten Vespasians Sohn Titus und Agrippa II. zu dessen Beglückwünschung nach Rom ab; aber schon in Griechenland erreichte sie die Nachricht von des neuen Kaisers Tode, worauf Titus wieder nach Palästina zurückkehrte.

Dem jüdischen Volke war trotz der Waffenruhe der Römer keine Ruhe gegönnt; unaufhaltsam eilte es selbst in sein Verderben. Die zuwartende Haltung der Römer, der Sieg der Zeloten in Jerusalem und der Tod des angesehenen Hohenpriesters Ananos ermutigten den Simon Gioras Sohn der vor den Waffen des Ananos nach Masada geflüchtet war, sich wieder von dort zu entfernen, den ganzen Süden des Landes an der Spitze einer gewaltigen Schaar zu durchstreifen und zu beunruhigen, so daß sich die herrschende Partei in Jerusalem entschließen mußte, Truppen gegen ihn auszuschicken. Also wieder ein Krieg mitten im Kriege. Simon warf diese Feinde nach

---

1) Vielleicht ist auch nicht die bekannte Stadt (heute Abil), sondern ein südlicherer Ort gemeint.

Jerusalem zurück, verheerte ganz Idumäa, nahm die uralte Stadt Hebron ein, rückte, als man seine Frau ihm geraubt hatte, vor Jerusalem und mordete hier so lange, bis die Gefangene freigelassen wurde. Nach einem neuen Raubzuge durch Idumäa kam er noch einmal vor Jerusalem, in dessen Mauern die Zeloten eine furchtbare Herrschaft führten. Mordthaten und wilde Zuchtlosigkeit gingen Hand in Hand. Endlich kam es auch hier wieder zu offenem Zwiespalte. Johannes von Gischala und die um ihn geschaarten Galiläer wurden in den Tempelbezirk gedrängt. Die Einwohnerschaft und die herbeigeflohenen Idumäer aber öffneten dem Simon Gioras Sohn die Thore. Johannes aber wollte die Stadt von vier hohen Thürmen aus durch Katapulte beschießen lassen und verwandte zum Bau dieser Thürme das heilige Holz, das Agrippa kurz vor Ausbruch des Krieges zu Bauten am Tempel hatte herbeischaffen lassen. Allein diese Thürme wurden nicht vollendet, wozu auch ein Zwist in der Partei des Johannes das Seinige beitrug. Denn im Tempelbezirke selbst brach ein zweiter Kampf aus. Der seit Anfang des Krieges kräftig wirksame Eleasar, Simons Sohn, wollte sich von dem Eindringling Johannes von Gischala nicht gebieten lassen und zog mit seinen Anhängern in den inneren Vorhof. So hatte sich jetzt Johannes nach zwei Seiten hin zu verteidigen: über ihm Eleasar, unter und neben ihm Simon Gioras Sohn. Im Kriege dieser drei Parteien waren die um den Tempel gelegenen Stadtteile schon vor der Ankunft des Römerheeres in Asche gelegt.

7. Litteratur.

In diesen stürmischen Zeiten war zu ruhiger schriftstellerischer Arbeit wenig Gelegenheit vorhanden. Dagegen blühte ganz begreiflicherweise wie in den Makkabäerkämpfen, an die man sich damals ganz besonders gern erinnerte und deren Vorbild zum Beispiel auch die jetzt in Jerusalem geprägten Münzen wieder nachahmten, die sogenannte Offenbarungsschriftstellerei wieder auf. Die Erzeugnisse dieser Litteratur sind uns freilich alle nur in christlicher Überarbeitung erhalten. Der Grund ist leicht einzusehen. Eine endgiltige Zerstörung Jerusalems konnte die Begeisterung jüdischer Prophetie nicht voraussehen, ebensowenig wohl eine endgiltige Zerstörung des Tempels. Doch ist was den letzteren Punkt betrifft, immerhin daran zu erinnern, daß die blutige Entweihung des Gotteshauses durch den Bürgerkrieg jedenfalls den Gedanken an eine sehr gründliche Reinigung bezw. eine vollständige Erneuerung desselben nahe legte. Das große Thema der Prophetie war also jetzt wie immer der Zeitgeschichte entnommen. Das Schicksal Jerusalems und Judäas, vielleicht auch der Untergang der heidnischen Weltmacht Rom, das mußte notwendig der Gegenstand damaliger Weissagung sein. Die Lösung der obwaltenden Schwierigkeiten mußte durch die Vorstellung eines läuternden Gerichtes über Israel und eines vernichtenden Gerichtes über die Heidenwelt erfolgen. Aber nach dem Falle Jerusalems sah man das Gericht über die Heidenwelt nicht

eintreten. So schien die Erfüllung der Prophetie den Juden zu fehlen. Nur die Christengemeinde, die in der Zerstörung Jerusalems das Strafgericht Gottes über die christusmörderische Stadt zu sehen vermochte, war mit diesem Ausgange im Ganzen zufrieden; ja sie erblickte darin eine neue Bürgschaft der Wahrheit ihres Evangeliums, als dessen Rächer sich Gott damals zeigte. Sie war nicht wie das Judentum durch den Untergang Jerusalems vernichtet: darum konnte sie noch auf den Sieg über die Heidenwelt hoffen und eignete sich die jüdischen Weissagungen hierüber an. Neben kleineren Reden, die später Jesus Christus selbst in den Mund gelegt wurden, ist namentlich eine jüdische Apokalypse aus jener Zeit uns erhalten, die in Kleinasien eine christliche Umarbeitung erfuhr und als Apokalypse des Johannes in die christliche Bibel, übrigens nach mancherlei Kämpfen eindrang.

Diese Apokalypse beginnt jetzt mit der Erscheinung Jesu Christi vor dem um des Evangeliums willen auf Patmos weilenden Gottesknechte Johannes, der beauftragt wird, an die sieben Schutzengel von sieben kleinasiatischen Christengemeinden Warnungsbriefe zu richten, die sich auf einzelne Mißstände in den Gemeinden beziehen und deren ernstes Drängen mit der Nähe der Wiederkunft Christi begründet wird. Nach dieser Einleitung ist man berechtigt, auch im Folgenden eine Beleuchtung der kleinasiatischen Verhältnisse durch den Apokalyptiker zu erwarten; aber dieser berechtigten Erwartung wird in keiner Weise entsprochen. Vielmehr heftet sich an das genannte erste Stück des Buches zunächst die Schilderung einer himmlischen Begebenheit, die der Seher im Geiste geschaut hat. Es wird ein Buch mit sieben Siegeln vor dem Throne Gottes eröffnet. In der jetzigen Bearbeitung ist der Eröffner dieses Buches ein auf Gottes Throne sitzendes Lamm, das aussieht, als ob es geschlachtet wäre; doch legt ein Ausdruck dieses Abschnittes es nahe, statt dieses Lammes einen Löwen als im ursprünglichen Texte stehend zu vermuten. Jedenfalls ist unter beiden Bildern der Messias gemeint, dessen zukünftiges Erscheinen die noch jetzt dunkeln Welträtsel lösen soll. Auch daraus geht hervor, daß das Buch ursprünglich rein jüdisch gedacht war. Die Erscheinung fällt noch ganz in die Zukunft. Die mehrfach im Buche wiederkehrenden Lobpreisungen des Todes des Messias gehören der christlichen Bearbeitung an und haben das Zukunftsbild der Apokalypse nur insofern umgestaltet, als an die Stelle des letztlich zu rettenden Restes aus Israel ein weit größerer Rest aus der gesamten Völkerwelt tritt. In der Lösung der sieben Siegel wird das erste eigentliche Zukunftsbild vorgeführt. Bei der Lösung der vier ersten Siegel erscheinen vier Reiter auf weißem, rotem, schwarzem und fahlem Pferde: sie bedeuten einen Sieger, Krieg, Theurung und Pestilenz: eines natürlich kommend im Gefolge des andern. Bei Lösung des fünften Siegels sieht man unten am himmlischen Altare die Seelen der um des Gotteswortes willen Geschlachteten, die um Rache an ihren Mördern flehen. Ihre Ungeduld wird

für kurze Zeit zur Ruhe verwiesen, bis auch ihre Brüder vollendet hätten, die gleich ihnen getötet werden sollten. Die Lösung des sechsten Siegels bringt allerlei böse Naturerscheinungen, die auf das baldige Ende hinweisen. Ehe nun das siebente Siegel geöffnet wird, werden 144,000, aus den zwölf Stämmen Israels je 12,000, als Rest, der gerettet werden soll, mit dem Siegel Gottes versehen. Der christliche Bearbeiter läßt hier sachgemäß noch die große Menge derer dem Herrn lobsingen, die „aus der großen Trübsal entkommen, weil sie ihre Kleider weißgemacht haben im Blute des Lammes". Bei Lösung des siebenten Siegels herrscht im Himmel ein feierliches halbstündiges Schweigen. Dann treten sieben Engel mit Posaunen auf. Zugleich bringt ein Engel am himmlischen Altare die Gebete der Heiligen dar; er mischt den Weihrauch ihrer Gebete mit dem Feuer des Altars und daraus entstehen Blitze, Donner, Erdbeben auf Erden, offenbar Vorzeichen des zur Rache für die Frommen hereinbrechendes Gerichtes. Die sieben Engel stoßen nun der Reihe nach in die Posaunen und bei jedem Posaunenschall trifft die Menschen auf Erden ein neues Unglück. Die vier ersten Posaunenstöße bezeichnen schwere Naturereignisse, bei dem fünften steigt ein abenteuerlicher, nach Schilderung Joels vorgestellter Heuschreckenschwarm lediglich zur Belästigung der Menschen aus dem Abgrunde empor. Beim sechsten Posaunenstoße zieht ein gewaltiges Heer furchtbarer feindlicher Reiter über den Euphrat herbei: offenbar eine Erinnerung an den Einfall der Parther. Trotzdem sie viele ermorden, bekehren sich die übrigen Menschen doch nicht von ihrer „Anbetung der Dämonen und der goldenen, silbernen, ehernen, hölzernen und steinernen Gottesbilder, die weder sehen noch hören, noch gehen können; sie bekehren sich auch nicht von Mord, Giftmischerei, Unzucht und Diebstahl". Ehe nun der siebente Posaunenstoß eintritt, wird ähnlich wie vor Lösung des siebenten Siegels noch ein Zwischenspiel eingeschoben. In feierlichster Weise wird der unmittelbare Eintritt des Endes durch einen Engel verkündet, der von einer bereits geschehenen Erlösung offenbar noch nichts weiß. Aber auch der Seher wird zur Entgegennahme der Offenbarung des Weltendes noch besonders befähigt, indem er gleich Ezechiel ein göttliches Offenbarungsbuch verschlingt. Und wie vor Lösung des siebenten Siegels die 144,000 versiegelt werden, die dem Gerichte entgehen sollen, so werden jetzt vor dem Schalle der siebenten Posaune das Tempelhaus, der Brandopferaltar und die an ihm Anbetenden offenbar zum Schutze gegen alle Angriffe der Heiden gemessen, dagegen das übrige Jerusalem samt dem ausdrücklich genannten äußeren Vorhofe soll den Heiden gegeben werden. Aber auch der preisgegebenen Welt läßt Gott dann noch durch zwei Propheten drei und ein halb Jahr predigen, bis endlich das aus dem Abgrund steigende Tier sie tötet und ihre Leichname unbeerdigt liegen bleiben, während sie selbst nach drei und einem halben Tage in den Himmel erhoben werden. In diesem Augenblick fällt ein Zehntel Jerusalems in Trümmer und 7000 Menschen kommen dabei um, die andern bekehren sich. Damit ist also Jerusalem dem schließlichen Endgerichte durch ein vor-

läufiges Gericht entzogen. An dieser ganzen Schilderung hat die eigentümlich christliche Gedankenwelt gar keinen Anteil.

Jetzt erst tönt die siebente Posaune, die nach dem prophetischen Schema die Verherrlichung des überbleibenden Restes und das Endgericht über die gottlose Welt herbeiführen muß. Dem entspricht es, daß zunächst ein himmlischer Lobgesang auf Gott und seinen Messias ertönt und die Bundeslade als Zeichen der Gnade Gottes über Israel in dem himmlischen Heiligtum sichtbar wird. Dann wird im Himmel der Messias geboren und vor dem lauernden Drachen sofort zum Throne Gottes gerettet, während seine Mutter sich vor ihm in die Wüste flüchtet; dann kämpfen die Engel im Himmel gegen den Drachen und er wird endlich aus dem Himmel zur Erde geschleudert, wo er zunächst wieder die Mutter des Messias und hernach ihre andern Kinder, welche die Gebote Gottes und sein Zeugnis bewahren, verfolgt.

Es ist ohne Zweifel sicher, daß diese Schilderung der himmlischen Geburt des Messias und der Verfolgung seiner Mutter, des unantastbaren Bundesvolkes, sowie deren Kinder, der einzelnen Israeliten, zu der christlichen Überarbeitung der Apokalypse nicht paßt, derzufolge der Messias schon auf Erden gelebt und gelitten hat, ja noch mehr, derzufolge er der Anfang der Schöpfung Gottes ist. Vielmehr sieht man hier ganz deutlich, daß der Messias in der Gegenwart noch nicht auf Erden erschienen ist. Die Verfolgung seiner Mutter und deren Kinder durch den Drachen wird jetzt noch besonders geschildert. Ein Untier steigt aus dem Meere mit zehn Hörnern und sieben Köpfen, die Hörner bediademt, auf den Köpfen Lästerungsnamen, seine Gestalt gemengt vom Panther, Bären und Löwen: dem giebt der Drache seine Herrschaft und Gewalt. Eins der Häupter ist wie zum Tode getroffen, wird aber geheilt. Da huldigt ihm alle Welt; aber es lästert Gott und verfolgt seine Frommen. Dazu kommt noch ein anderes Tier, das die Menschen zur Huldigung gegen das erste treibt und sie verführt ein Bild des ersten Tieres zu machen, das jeder bei Todesstrafe anbeten muß. Auch kann man ohne das Gepräge des Namens des Tieres nichts kaufen. Die Zahl des Tieres aber ist 616.[1])

Soviel ist klar, daß hier im Allgemeinen das römische Kaisertum mit seiner Verehrung des Kaiserbildes gemeint ist. Nun führt es offenbar in die Irre, wenn man die zehn Hörner und sieben Köpfe im Einzelnen geschichtlich nachweisen will. Die Krankheit eines Kaisers, der von ihr genest, aber jetzt vergöttert und darum selbst zum Gotteslästerer wird, der sein Bild überall angebetet wissen will und dessen Bild auch im Heimatlande des Judentums zuerst auf den Münzen erschien: das sind sichere Richtpunkte, die auf den Kaiser Gajus hinweisen, dessen Name denn auch ungesucht die Zahl 616

1) Die Energie, mit welcher der Kirchenvater Irenäus gegen die Lesung 616 für die wunderbare und darum ihm passendere Zahl 666 eintritt, bezeugt nur, daß jene erste Lesart wirklich damals noch allgemein verbreitet war.

wiedergiebt.[1]) Unter dem zweiten Tiere sind dann die bösen Ratgeber dieses Kaisers zu verstehen, wie wir sie aus den historischen Schriften des Philo kennen. Man hat zwar bisher die Erklärung der geheimnisvollen Ziffer (666 oder 616) in dem hebräischen Buchstabenwerte des Namens Kaiser Neros gefunden. Aber da die palästinensischen Kaisermünzen griechische Umschrift tragen, die Apokalypse griechisch geschrieben ist und das Althebräische überhaupt nur als heilige Sprache noch fortlebte, so ist eine Erklärung aus hebräischen Zahlenwerten sehr unwahrscheinlich. Aber auch alle sonstigen Einzelangaben lassen sich nur gezwungen auf Nero deuten. Bei der Heilung seiner Todeswunde dachte man an die Sage von seiner Wiederkehr; aber dazu paßt nicht, daß erst nach seiner Heilung seine Gotteslästerung zu beginnen scheint. Dagegen die Krankheit des Gajus und der damit eintretende Umschlag in seiner Regierung ist aus Philo bekannt. Grade unter dem ersten Agrippa wurden allgemein Kaisermünzen in Judäa gebraucht, die eben das Bild des Gajus trugen und von einer Verfolgung der Juden wegen Nichtanbetung der Kaiserbilder weiß die Geschichte zur Zeit des Gajus sehr viel, zur Zeit des Nero fast nichts zu erzählen.

Es fragt sich nun freilich, wie diese Schilderung der Verfolgung unter Caligula in das Ganze der Apokalypse gehört. Denn wenn im Vorhergehenden ganz deutlich eine Einnahme Jerusalems durch die Heiden vorgesehen war, ausgenommen den Tempel („sie werden die heilige Stadt 42 Monate lang treten"), so paßt dies doch augenscheinlich nur in die Zeit des Krieges zwischen Juden und Römern. Wir haben es also hier ohne Zweifel mit dem Einschube eines älteren Stückes in eine spätere Schrift zu thun. Zu diesem Einschube gehört ohne Zweifel als Schluß die Verkündigung dreier Engel, deren erster alle Welt zur Anbetung des einen Schöpfergottes aufruft, deren zweiter den Untergang des großen Babylon (damit ist jedenfalls Rom gemeint) triumphierend mitteilt und deren letzter alle mit ewigen Strafen bedroht, die das Bild des Tieres verehren und seine Wahrzeichen annehmen. Zwischen eingeschoben sind Stücke von christlicher Hand von stellenweise asketischem Charakter.[2])

Nachdem so an der Judenverfolgung unter Gajus die Bedrängnis der Mutter des Messias veranschaulicht worden ist, tritt dieser selbst und zwar wie bei Daniel und in den Bilderreden des Henochbuches einem Menschensohne ähnlich auf den Plan. Die goldene Krone auf dem Haupte zeigt seine könig-

1)

	K = 20
Γ = 3	A = 1
A = 1	I = 10
I = 10	C = 200
O = 70	A = 1
C = 200	P = 100
284 +	332 = 616.

2) Diese sind es, die sich mit Weibern nicht befleckten; denn jungfräulich sind sie.

liche Würde an, die Sichel in seiner Hand zeigt ihn als den Richter, der alles ungöttliche Wesen niedermäht. Es ist eine Erinnerung an Daniel, wenn er auf der Wolke sitzend erscheint. Das Sinnbildliche der ganzen Schilderung wird klar, wenn gleich darauf ein Engel mit dem Winzermesser die Trauben vom Weinstocke der Erde aberntet und in die Kelter des göttlichen Zornes wirft, wo sie so zertreten werden, daß das Blut bis an die Zügel der Rosse 600,000 Stadien weit reicht. Entsprechend der geschilderten Bekehrung Jerusalems steht diese Kelter des Gotteszornes außerhalb der Stadt. Nun erscheinen auch Engel mit sieben Plagen, in denen sich der Zorn Gottes auswirkt. Doch ehe sie dieselben aus goldenen Schalen ausschütten, singen schon die geretteten Frommen dem Herrn das Moseslied (Ex. 15). Die erste Zornesschale trifft die, welche das Wahrzeichen des Tieres haben und sein Bild anbeten. Diese wie alle folgenden Beziehungen auf das Tier, sein Abbild u. s. w. beweisen, daß es der Verfasser der Apokalypse selbst war, der jene ältere Schrift von der Verfolgung Caligulas in sein Buch aufnahm. Die zweite Zornesschale verwandelt das Meer in Blut; die dritte ebenso Fluß- und Quellwasser; bei der vierten sterben die Menschen an Sonnenglut; die fünfte wendet sich gegen den Thron des Tieres und sein Reich wird verfinstert; die sechste macht den Königen des Ostens eine trockne Bahn durch den Euphrat; die siebente endlich trifft unter furchtbaren Naturerscheinungen die Städte der Heiden, vor allem aber die große Stadt, die sinnbildlich Babylon genannt wird: gemeint ist unzweifelhaft Rom. Alle diese Plagen haben mit einander gemein, daß sie bei den Gestraften keine Umkehr mehr hervorbringen. Den Zielpunkt des ganzen Gerichtes, den Untergang der heidnischen Welthauptstadt, stellt der Seher in großer Ausführlichkeit dar. Zunächst schaut er die große Babylon als freches Weib auf dem siebenköpfigen, zehnhörnigen Tiere sitzen in kostbarster Gewandung, den Becher in der Hand. Von dem Tiere wird nun ausgesagt, daß es vorhanden war, jetzt aber nicht ist, jedoch wiederkommt, um in sein Verderben zu gehen. Das muß doch wohl heißen, daß das römische Reich als solches im Augenblicke nicht wirklich existiert; aber es war vorhanden und wird noch einmal vorhanden sein, dann aber zu Grunde gehen. Wenn nun die frühere Weissagung der Einnahme Jerusalems durch die Heiden uns auf den jüdisch-römischen Krieg hinwies, so entspricht diese Aussage der Lage der Dinge zu der Zeit, als mit Neros Tode die Herrschaft des Hauses Cäsar zusammengebrochen war und das Reich im Bürgerkriege sich zu zerspalten drohte, während gleichzeitig der jüdische Krieg eine durch die allgemeinen Zustände erzwungene Pause erlitt. Dem entspricht eine weitere Deutung. Wenn die sieben Tierköpfe sieben Berge sind, auf denen das Weib sitzt, so ist das ebenso unmißverständlich, wie wenn es am Schlusse von dem Weibe heißt: Das Weib, das du sahest, ist die große Stadt, welche die Herrschaft hat über die Könige der Erde. Aber eine viel genauere Bestimmung wird noch an die sieben Tierköpfe geknüpft: „Es sind sieben Könige; deren fünf sind gefallen, der sechste ist, der andere ist noch nicht gekommen und wird, wenn er

kommt, nur kurz bleiben." Hier wird offenbar auf eine Reihe zeitlich einander folgender Herrscher hingewiesen. Einer regiert; sein Nachfolger kommt; seine fünf Vorgänger sind gefallen. Da nur von Rom im Zusammenhange die Rede ist, so müssen römische Herrscher gemeint sein. Der fünfte in der Reihe römischer Kaiser ist Nero; als den eigentlichen Begründer der kaiserlichen Monarchie hat man damals immer Augustus und nicht Cäsar betrachtet. Also stünden wir jetzt in der Regierungszeit Galbas und wenn der Seher seinem Nachfolger nur eine kurze Regierungszeit vorhersagt, so war das ein in den Zeitverhältnissen wohlbegründetes Urteil, das auch die Geschichte gerechtfertigt hat. Alles Weitere ist natürlich prophetische Malerei. „Das Tier, das war und nicht ist, ist selbst der achte und ist von den sieben und geht ins Verderben." Also das römische Reich ersteht noch einmal in der alten Macht und zwar durch Wiederkehr eines der sieben früheren Herrscher (nicht: durch einen Sprößling der sieben Herrscher, da das julisch-claudische Haus höchstens sechs Herrscher hervorbrachte; auch paßt dazu nicht der Ausdruck). Nun weiß man, daß eine Wiederkehr des angeblich nicht gestorbenen, sondern zu den Parthern entflohenen Nero erwartet wurde. An diese Sage knüpft also der Seher an. Den Untergang Roms denkt er sich durch zehn Könige, die mit Nero gegen die Hauptstadt ziehen und sie mit Feuer verbrennen, herbeigeführt. Auf diese ziemlich deutliche Schilderung folgen dann Triumphgesänge über die Zerstörung der großen Babel (der Name ist natürlich der pseudojesajanischen Prophetie entlehnt). Diese Triumphgesänge klingen aus in einen Lobpreis Gottes darum, daß jetzt die Zeit der Hochzeit des Messias mit seinem Volke gekommen sei. Hier finden sich wieder ziemlich gleichgiltige christliche Überarbeitungen. Dem entsprechend erscheint jetzt zuerst der Messias, nicht nach dem Bilde des Daniel, das früher kurz zur Verwendung gekommen ist, sondern als Feldherr auf weißem Rosse mit blutüberflossenem Mantel, hinter ihm sein himmlisches Heer in weißen Gewändern. Auf seinem Gewande und seiner Schulter trägt er den Namen König der Könige, Herr der Herren. Im Kampfe besiegt er das Tier und die ihm verbündeten irdischen Könige; der Drache wird tausend Jahre gebunden; dann wird den Frommen ihr Recht zuerkannt; sie leben mit dem Messias ein seliges Leben tausend Jahre. Nachher wird der Drache noch einmal frei, wird aber mit seinen Völkern Gog und Magog geschlagen; die Völker sterben. Der Drache wird mit den beiden früher beschriebenen Tieren zu endloser Qual in den Feuer- und Schwefelsee geworfen. Jetzt erst wird allgemeines Totengericht von Gott gehalten; wer nicht im Lebensbuche verzeichnet ist, wird in den feurigen See geworfen. Dann wird Himmel und Erde erneuert; der eigentliche Ort der Seligen aber ist ein neues Jerusalem, das vom Himmel herniederfährt wie eine ihrem Manne geschmückte Braut. In der Beschreibung dieses neuen Jerusalems fällt im Vergleich mit der Beschreibung des Ezechiel das Fehlen eines Tempelhauses auf: „Einen Tempel sah ich nicht in ihr: denn der Herr, der Gott, der Allmächtige ist ihr

Tempel." Hinzugefügt von dem christlichen Bearbeiter ist der ganze jetzige Schluß des Buches.

Durch die Farbenpracht seiner Gerichts- und Seligkeitsschilderungen, durch die wundersam hebräisch-griechisch orakelnde Sprache, vor allem durch die innige Glaubenszuversicht des christlichen Bearbeiters neben dem heiligen Ernste seiner Mahnungen und Warnungen hat dieses Offenbarungsbuch des Johannes trotz immer wiederkehrender Anfechtungen seinen Einfluß auf die christlichen Gemeinden immer wieder behauptet und namentlich auch den Anlaß zu unendlichen Phantastereien gegeben. Eine hervorragende Bedeutung für die innere Geschichte des Judentums hat diese Schrift nicht; sie steht in dieser Hinsicht weit hinter der danielischen Apokalypse zurück. Man erkennt, daß der religiöse Gedankenschatz des Judentums einen Abschluß nicht erreicht hat. Die Freude des Verfassers an den ewigen Qualen der Verdammten, die wie durch göttliches Verhängnis unbußfertig bleiben, kann von dem damals bereits erreichten christlichen Gedankenkreise aus nicht mehr zusagen.

8. Des Krieges Ausgang.

Von Juni 68 bis Juni 69 hatte der jüdisch-römische Krieg infolge des Todes Kaiser Neros vollständig geruht. Erst jetzt, als bereits auch Otho am 16. April 69 gefallen war, erhob sich Vespasian aufs Neue von Cäsarea aus zur Niederwerfung Judäas und Idumäas, wo der Aufstand teils noch nicht niedergeworfen, teils wieder aufgelodert war. Von Norden her über Akrabata und Gophna, also auf der von Sichem herführenden Straße drang er bis vor das von inneren Kämpfen durchtobte Jerusalem. Sein Feldherr Cerealis drang weiter gegen Süden bis zu der uralten Hauptstadt Judas, Hebron, vor. Da trat ein Zwischenfall ein, der die Eroberung Jerusalems wieder hinausschob, Vespasian wurde in Cäsarea von den Soldaten zum Kaiser ausgerufen und suchte sich zunächst Ägyptens, der Kornkammer der Welthauptstadt, zu bemächtigen, was ihm ohne Schwierigkeit gelang. Nachdem er zuvor die Huldigung Syriens entgegengenommen, ging er selbst nach Alexandria, während syrische, mösische und pannonische Regimenter in Italien gegen Vitellius für ihn kämpften. Sie drangen auch glücklich bis Rom vor und am 20. Dezember 69 starb der Schlemmer Vitellius nach achtmonatlicher Regierung. Vespasian wurde nun allseitig als Kaiser anerkannt. Jetzt eilte er selbst von Alexandria nach Rom; den Krieg in Judäa übertrug er seinem Sohne Titus. In angestrengten Märschen eilte dieser von Alexandria aus, wo er bei seinem Vater war, der Meeresküste entlang nach Cäsarea. Hier traf er sofort seine Maßregeln zum Zuge gegen Jerusalem. Zu den drei Legionen, die schon bisher in Palästina gekämpft hatten, der fünften, zehnten und fünfzehnten gesellte er jetzt noch die zwölfte, die einst Cestius Gallus gegen Jerusalem geführt hatte. Dazu waren die Hilfstruppen der Bundesgenossen alle verstärkt. Als erster Unterfeldherr des Titus befand sich der uns längst bekannte jüdische Abtrünnling Tiberius Alexander in

dem römischen Heere, der von seiner Procuratur in Palästina her die jüdischen Verhältnisse genau kannte und inzwischen in Alexandria sich den Ruhm eines geschickten Verwaltungsbeamten erworben hatte. Das Heer des Titus rückte nun von drei Seiten gegen Jerusalem heran. Titus selbst zog mit der Hauptmasse des Heeres (der zwölften und fünfzehnten Legion samt Bundesgenossen) durch Samarien nach Gophna und kam in grader Richtung nach Süden gegen die Hauptstadt heran. Die fünfte Legion sollte von Westen über Emmaus zu dem Heere des Titus stoßen. Die zehnte wollte er vor Jerusalem auf der Straße von Jericho, also von Osten her erwarten. Bei Gabathsaul, anderthalb Stunden von Jerusalem, schlug er zuerst sein Lager. Bei einem von hier aus unternommenen Recognoscierungsritte kam Titus, der sich bis nahe an die äußerste Mauer herangewagt hatte, in große persönliche Gefahr, aus der ihn nur seine Tapferkeit rettete. Bei Gabathsaul stieß auch die fünfte von Emmaus herkommende Legion zu Titus. Jetzt rückte er noch näher an Jerusalem heran. Nur etwa einen Kilometer nördlich von der Mauer entfernt war ein breiter Platz, hochgelegen, von dem aus man Stadt und Tempel überschauen konnte und der deshalb die Warte hieß. Hier lagerten jetzt die zwölfte und fünfzehnte Legion; die fünfte schlug einen halben Kilometer weiter nördlich ihr Lager auf. Die zehnte Legion rückte inzwischen auf der Straße von Jericho herbei und lagerte sich auf dem Ölberge grade dem Heiligtum gegenüber. Es war sehr begreiflich, daß die Juden sich diesem Unternehmen ihrer Feinde mit Macht widersetzten. Aber ihre ungeordneten Angriffe wurden von Titus, der auch hier selbst seine Soldaten führte, zurückgewiesen, während die Schanzarbeiten ruhig fortschritten. In der Stadt hatten sich bis dahin noch immer die drei Parteien bekämpft. Eleasar, Simons Sohn, waltete im Innern des Tempels, Johannes von Gischala hauptsächlich auf dem Tempelvorplatze und Simon Bar Giora in der Stadt. Jetzt wurde Johannes von Gischala beim Passahfeste durch Hinterlist wieder Herr auch des inneren Heiligtums. Vor der Mauer im Norden der Stadt machten sich nun die Römer durch Abholzung, Ebnung des Bodens u. s. w. eine freie Bahn bis dicht an die Stadt heran. Ehe der eigentliche Kampf begann, ließ Titus durch Josephus, der wegen seiner Verkehrung der messianischen Weissagungen („von Osten her komme nach einer alten Verheißung der ersehnte Weltherrscher") schon von Vespasian seiner Bande entledigt worden war, die Jerusalemer zur Übergabe auffordern. Josephus erzählt nur ganz beiläufig von dieser seiner ersten Vermittlerthätigkeit; es ist klar, daß Titus keinen ungeeigneteren Mann hätte schicken können, zumal da Johannes von Gischala in einem Teile der Stadt gebot. Jedenfalls wurde Josephus zurückgewiesen. Tags darauf ließen sich römische Soldaten durch eine Kriegslist der Juden täuschen, wobei es zu einem Handgemenge, mehreren Verwundungen und schließlichem Rückzuge der Römer kam. Nachdem die Ebnungsarbeiten beendigt waren — sie hatten vier Tage gedauert —, stellte Titus sein ganzes Heer in siebenfacher Linie auf, drei Reihen Fußvolk, eine Reihe Bogenschützen, drei Reihen Reiterei, in der Rich-

tung von Norden nach Westen. Hinter dieser starken Brustwehr zog der Troß des Heeres den Plätzen zu, die Titus für die dauernden Lager bestimmt hatte. Er selbst lagerte bei dem Psephinosthurme, ein anderes Lager wurde bei dem Hippikosthurme geschlagen. Den Psephinosthurm findet man meistens in der im Nordwesten der heutigen Stadt liegenden Goliatsburg wieder; für den Hippikos hat man lange den südlicher gelegenen Davidsthurm gehalten; heutzutage ist man von dieser Gleichsetzung wieder zurückgegangen und sucht den Hippikos etwas westlich vom Davidsthurme, den man jetzt für den alten Phasaelsthurm hält. Doch ist dadurch keine große Änderung der topographischen Annahmen bedingt. Jedenfalls war der Hippikosthurm ein überaus wichtiges Bollwerk, da die dreifache Ummauerung der Stadt bei ihm einsetzte. Der Grund hiefür lag ohne Zweifel darin, daß die flache Abdachung der Hügel gegen Norden von hier aus einen breiten Raum zur Neuansiedelung gewährte. Diese allmählich hinzugewachsene Neustadt sollte dann durch die zwei jüngeren Mauern, die grade hier an die Nordwestecke der alten ansetzten, geschützt werden. Als die Lager fertiggestellt waren, ließ Titus Belagerungsdämme aufwerfen, deren Bau durch das schwere Geschütz vor unzeitigen Angriffen der Feinde behütet wurde. Immerhin stellten die Juden ebenfalls Wurfmaschinen auf ihren Mauern auf und verursachten durch ihre Geschosse mancherlei Schaden. Anfangs nahm sich übrigens nur Simon Gioras Sohn der Verteidigung an; Johannes von Gischala, welcher dem Simon nicht traute, ging erst auf dessen dringende Aufforderung, als die äußerste Mauer bereits unter den Stößen des Sturmbockes erdröhnte, aus dem Tempelbezirke heraus und ließ seine Leute mit Simons Leuten zusammen kämpfen. Wie bei allen diesen Belagerungen wurden auch jetzt von den Belagerten Ausfälle gemacht, welche vor allem den Zweck hatten, die Belagerungswerke der Römer zu zerstören. Ein derartiger Ausfall beim Hippikosthurme wurde den Römern um der Übermacht und Hitze der Feinde willen sehr gefährlich; nur die von Alexandria herbeigeführten Truppen und die persönliche Kampfestüchtigkeit des Titus, der damals zwölf Feinde rasch hinter einander vor sich hingestreckt haben soll, wandten die Gefahr ab. Ein gefangener Jude mußte das Verbrechen seiner Landsleute am Kreuze büßen. In der folgenden Nacht stürzte einer der Belagerungsthürme, der wie es scheint, nur mangelhaft aufgeführt war, wieder ein. Am 7. Mai, nach vierzehntägiger Bestürmung wurde in die erste Mauer Bresche gelegt. Die Belagerten hatten sich noch rechtzeitig hinter der zweiten verschanzt. Die Leute des Johannes hielten noch jetzt die Ostseite, die des Simon Gioras Sohn die Westseite dieser nördlichen Mauer besetzt. Tag und Nacht wurde gekämpft. Aber schon fünf Tage nach Einnahme der ersten gewann Titus auch diese zweite Mauer. Er wurde zwar noch einmal zurückgeschlagen, weil er die Mauer nicht sogleich schleifen ließ und die Einwohner schonen wollte. Aber nach nochmaligem dreitägigem Kampfe, also am 15. Mai, drang er dennoch siegreich in das von der zweiten Mauer umschlossene Gebiet ein und ließ jetzt den größten Teil der Mauer schleifen. Ehe er zur Be-



Der Thurm des Hippikos in der Ummauerung von Jerusalem.
Gegenwärtiger Zustand.

stürmung der dritten Mauer schritt, die den größten und ältesten Teil der Stadt in sich schloß, im Osten den Tempel, im Westen die Oberstadt, im Südosten die Unterstadt, versuchte Titus nochmals auf doppelte Weise die Juden zu einer gütlichen Übergabe zu bestimmen. Eine große Musterung, die er mit Austeilung der Löhnung an die Soldaten verband, sollte den Einwohnern Jerusalems, die von Mauern und Thürmen dem prächtigen, viertägigen Schauspiele zuschauten, die ganze Größe, Stärke und Ausrüstung des Römerheeres offenbaren; als dies nichts fruchtete, ließ er den Josephus noch einmal eine zwar sehr lange und sehr rührende, aber trotzdem gänzlich erfolglose Rede an seine thörichten Landsleute halten; die Wirksamkeit dieser Rede litt schon durch die Vorsicht des Redners, der sich wohlweislich den sichersten Platz vor Jerusalem zu seinem Wagnisse ausgesucht hatte. Immerhin gab es in der Stadt einige feige Gesellen, die vor dem letzten Sturme das Weite suchten; dabei bedienten sich manche einer merkwürdigen List, um ihr Vermögen zu behalten, indem sie es in kleinen Goldstücken verschluckten. Die Überläufer ließ Titus frei. Endlich waren nach siebzehntägiger ununterbrochener Arbeit auf allen angreifbaren Punkten von den Römern Belagerungsdämme aufgeführt, auf welche die eigentlichen Sturmmaschinen aufgestellt werden sollten. Aber die Belagerten wußten sich dagegen zu wehren. Bei der Burg Antonia, welche Johannes von Gischala verteidigte, brachen die mühsam aufgeworfenen Dämme zum Schrecken der Römer mit mächtigem Getöse zusammen. Johannes hatte bis unter diese Dämme unterirdische Gräben führen lassen, deren hölzerne Stützen er anzünden ließ, so daß der Boden unter den römischen Befestigungswerken einstürzte. Zwei Tage darauf machte Simon im Nordwesten der Stadt mit einer großen Schaar einen wilden, hitzigen Ausfall gegen die übrigen römischen Belagerungswerke; es gelang dieselben zu verbrennen und die Römer bis in ihr festes Lager zurückzudrängen. Jetzt ließ Titus rings um die Stadt einen mit 13 Thürmen befestigten Wall aufwerfen, dessen Umfang 39 Stadien, d. i. 7,2 Kilometer betrug und der jedes Entrinnen aus der Stadt unmöglich machte. Infolge dessen stieg die Hungersnot in der Stadt aufs Höchste. Schon vorher hatte Titus zwar die Überläufer durchaus geschont, aber jeden, der nur um Nahrung zu suchen außerhalb der Stadt gekommen war, unbarmherzig kreuzigen lassen und trotzdem seien täglich mehrere Hundert bei solcher Beschäftigung betreten worden; jetzt war dies nicht mehr möglich und die Hungersnot wütete furchtbar in dem heimgesuchten Jerusalem. Wie immer in solchen Fällen, machte auch jetzt die allgemeine Not das Eigentum und Leben jedes Einzelnen unsicher. Weil einer seiner Söhne zu Titus entkommen war, wurde ein Mann aus der hohepriesterlichen Familie Boethus, mit Namen Matthias, samt seinen drei noch in Jerusalem befindlichen Söhnen auf Befehl des Simon Gioras Sohn hingerichtet. Die Eltern des Josephus wurden wegen ihrer Verwandtschaft mit dem Verräter in Gefangenschaft gehalten. Der Toten in der Stadt waren so viele, daß vom 23. April bis Anfang Juli 115,880 zum Begräbnisse gebracht, d. h. vor die Stadt hingeworfen

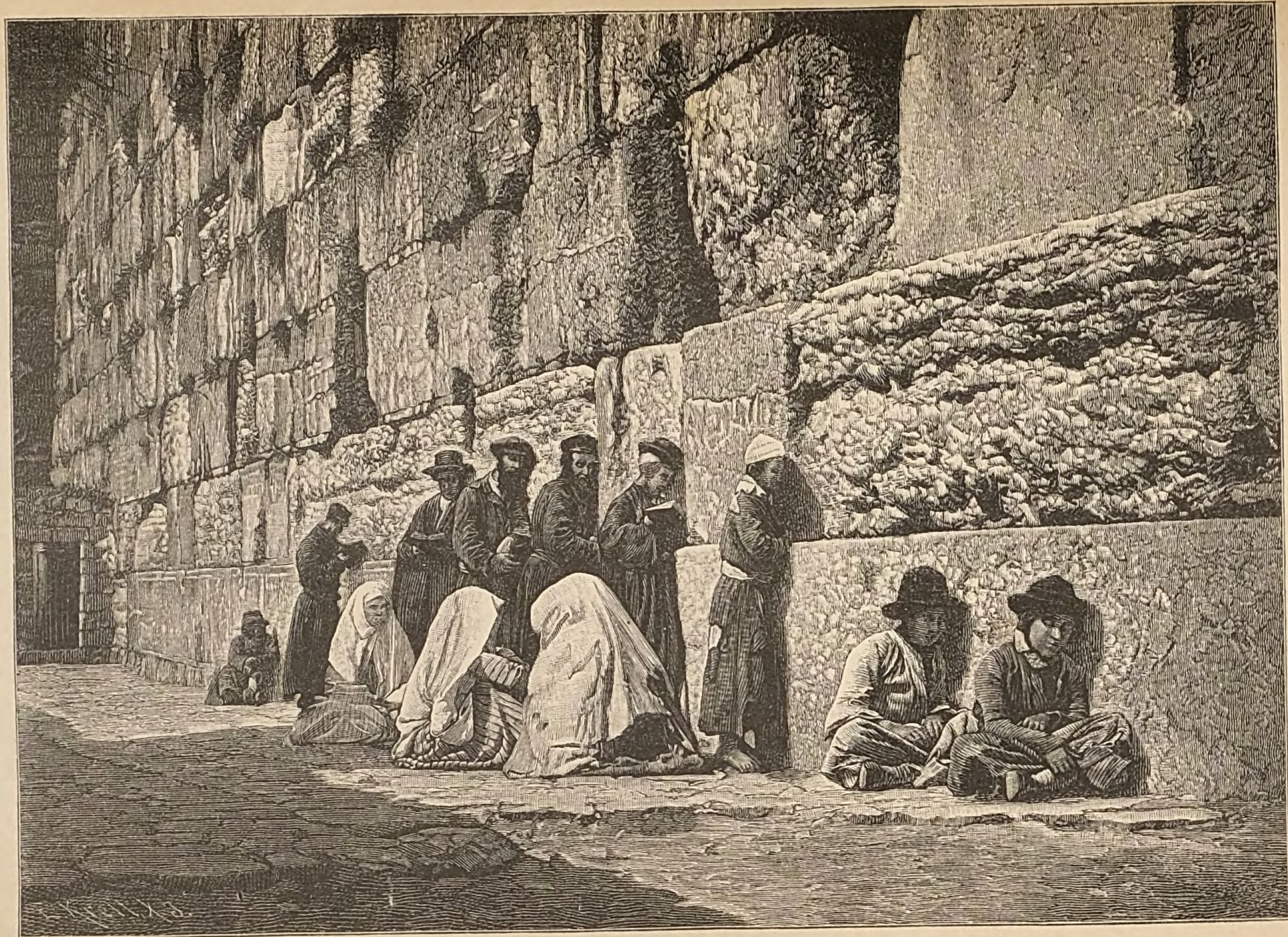
wurden. Später schloß man sie in die größten Häuser der Stadt ein. Aber auch das Überlaufen wurde gefährlich. Die Soldaten hatten die List eines Überläufers entdeckt, der auf die oben angegebene merkwürdige Weise sein Vermögen bei sich trug; die Folge war, daß man den späteren Überläufern den Bauch aufschlitzte, um nach etwa verborgenen Schätzen zu suchen. Zu der Plage des Hungers, zu der Angst vor den Feinden kam schließlich noch die Not der Gewissen, als Johannes von Gischala den biblischen Satz, daß der Diener des Heiligtums vom Heiligen leben dürfe, in einer grade jetzt gewiß unanfechtbaren Weise dahin auslegte, daß der Kämpfer für das Heiligtum auch vom Heiligen essen dürfe. Das Volk ließ sich diese Schriftauslegung gefallen, hatte aber im Stillen doch seine Bedenken und mochte schließlich den traurigen Ausgang dieser Entweihung des Heiligen teilweise zuschreiben. Unterdessen bauten die Römer zwischen dem Einschließungswalle und der Mauer aufs Neue ihre Belagerungsdämme, um den Sturmbock gegen die Mauer treiben zu können. Da es an Holz fehlte, war die Aufführung dieser Dämme schwierig; doch wurde man in drei Wochen glücklich fertig, nachdem die ganze Umgegend von Jerusalem im Umkreise von mehr als drei Stunden vollkommen ausgeholzt war. Hauptsächlich gegen die von Johannes besetzte Burg Antonia im Nordwesten des Tempelbezirkes war jetzt der Angriff gerichtet. Johannes versuchte zwar auch jetzt (es war Juli) die Belagerungswerke der Römer durch Feuer zu zerstören; aber seinen Leuten fehlte es an Kraft und Siegeshoffnung und ihr Angriff wurde zurückgeschlagen. Nun arbeiteten die Sturmböcke unerbittlich fort, trotz aller von oben her geworfener Steine, Feuerbrände, Speere und Pfeile. Als ihre Kraft nicht auszureichen schien, wagten sich die Soldaten unter dem Schutze ihrer Schilde bis an die Mauer heran und brachen schließlich vier Quader aus dem Grundstocke des Gebäudes aus. Sie thaten also dasselbe, was ihren Kameraden bei der Belagerung von Gamala geglückt war. Aber diesmal war ihre Arbeitsleistung unnötig. Von der Gewalt der Sturmböcke mächtig getroffen, brach die Mauer da, wo Johannes selbst einen unterirdischen Gang zur Zerstörung der früheren Dämme der Römer hatte führen lassen, plötzlich des Nachts zusammen. Damit war freilich die Burg Antonia noch nicht gewonnen, denn hinter der eingestürzten Mauer wurde sofort eine andere, von den Belagerten rasch errichtete Notmauer sichtbar. Es dauerte noch drei Tage, bis die Römer wirklich in die Burg eindrangen; als dies geschah, gelang es ihnen trotz gewaltiger Anstrengung — man kämpfte im Juli von 3 Uhr nachts bis nachmittags 1 Uhr — nicht, in dem Tempelbezirke selbst festen Fuß zu fassen; doch war es immerhin ein großer Erfolg, daß die Burg Antonia in den Händen der Römer blieb. Titus ließ sie vollständig schleifen, um sein Heer leichter gegen den Tempelbezirk führen zu können. Am Tage, da dies geschah, mußte zum ersten Male aus Mangel an Priestern und wahrscheinlich auch Opfertieren das tägliche Opfer im Tempel eingestellt werden. Titus benützte diese Gelegenheit, um noch einmal durch Josephus Verhandlungen mit Johannes von Gischala anzuknüpfen. Aber in stolzem

jüdischem Gottvertrauen erwiderte er: „Ich fürchte durchaus nicht eine Eroberung: denn die Stadt ist Gottes.“ Es war derselbe Glaube, der einst die Gegner des Jeremia beseelte. Trotzdem gab die Rede des Josephus einigen um ihr Leben besorgten Adligen aus Jerusalem das Vertrauen, zu den Römern überzugehen. Titus entließ sie anfangs nach Gophna (heute Djifna, nördlich von Jerusalem); als er aber sah, daß man in der Stadt glaubte, er habe sie aus dem Wege schaffen und hinrichten lassen, mußten sie wieder aus Gophna zurückkehren und mit Josephus einen Gang um die ganze Stadtmauer machen. Das soll denn auch die Wirkung gehabt haben, daß noch viele andere sich vor der Eroberung der Stadt wohlbehalten flüchteten. Zu ihnen gehörten vielleicht auch die Glieder der jerusalemer Christengemeinde, die nach einer freilich sehr späten Notiz in Pella, jenseits des Jordans, ihre Zuflucht fanden. Die Bearbeitung einer Jesus Christus in den Mund gelegten Weissagung aus damaliger Zeit lautet: „Wenn ihr Jerusalem von Heeren umringt seht, dann erkennt, daß seine Verwüstung nahe ist. Dann mögen die Bewohner Judäas in die Berge fliehen und die in s e i n e r Mitte mögen herausgehen und die auf dem Lande mögen nicht in es[1]) hineingehen, denn dies sind die Tage der Rache, auf daß alles erfüllt wird, was geschrieben steht. Wehe den Schwangern und Säugenden in jenen Tagen, denn eine große Not wird im Lande sein und (Gottes) Zorn über diesem Volke, und sie werden fallen durch die Schärfe des Schwerts und gefangen geführt werden zu allen Völkern und Jerusalem wird zertreten sein von den Heiden, bis sich erfüllen die Zeiten der Völker.“ Hier wird also unmittelbar zur Flucht aus Jerusalem gemahnt in einem Augenblicke, da es von feindlichen Heeren umgeben ist; das ist offenbar aus der von uns geschilderten Situation herausgesprochen.

Ein erster heftiger Kampf, der von 3 Uhr nachts bis vormittags 11 Uhr dauerte, brachte den Römern keinen nennenswerten Erfolg; dagegen gelang es ihnen, im Laufe einer Woche nach Zerstörung des Unterbaues der Burg Antonia eine breite Straße bis vor die nördliche Tempelmauer selber zu führen. Da die Juden ihr schweres Geschütz hier aufgepflanzt hatten, mußte die regelrechte Bestürmung hier fortgesetzt werden. Wieder wurden vier Dämme zur Aufstellung der Sturmböcke aufgeführt; nach Zurückweisung eines Ausfalles gegen das Lager auf dem Ölberge machten die Juden in ihrer Verzweiflung selber den Anfang mit der Zerstörung ihres Heiligtums: sie steckten die nordwestliche Säulenhalle, welche Burg und Tempel mit einander verband und dem Feinde eine gefährliche Straße zum Heiligtum zu gewähren schien, eigenhändig in Brand; ja, als das Feuer nicht die ganze Arbeit vollendete, rissen sie noch ein großes Stück der heiligen Bauten ein. Die Römer folgten dem Beispiele und verbrannten die nördliche Halle, die ihrer Bestürmung im Wege war. Währenddem wurde auf dem Vorplatze des Heiligtums, vor allem im Westen gekämpft. Hier lehnte sich eine Säulenhalle dicht an die Mauer

1) Da hier „es“ offenbar Jerusalem bezeichnet, so ist auch bei „seiner“ Mitte nicht an Judäa, sondern an Jerusalem zu denken.

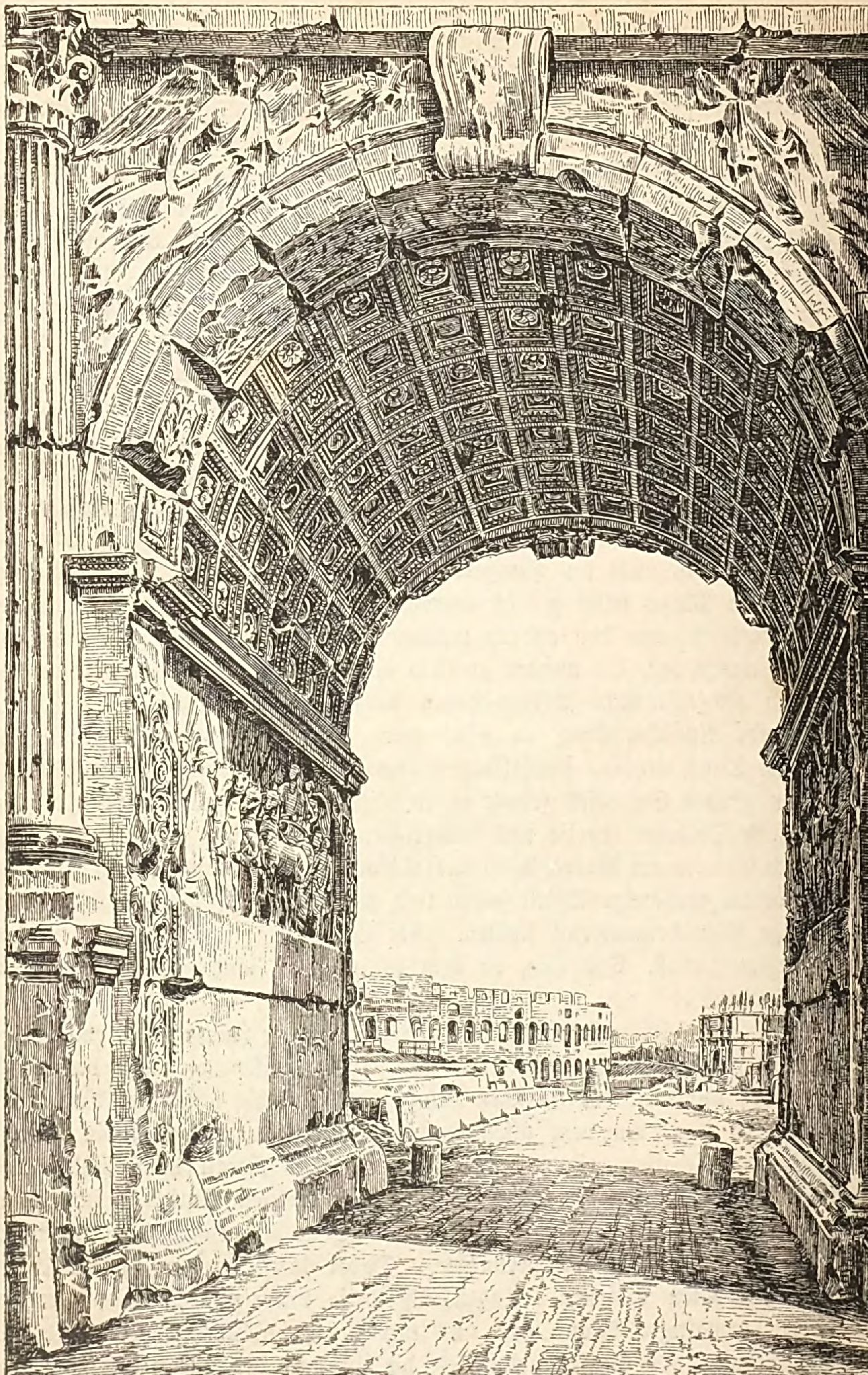
des inneren Vorhofs. Die Römer drangen einmal den Weichenden bis auf das Holzdach dieser Halle nach, aber die Juden steckten es in Brand, so daß ihre Feinde teilweise in Flammen und Rauch umkamen. Die herrlichen Säulengänge im Norden und Westen des Heiligtums waren zerstört. Hier im Westen begann denn Titus am 3. August die eigentliche Bestürmung durch den Sturmbock. Aber er richtete wenig aus und auch das Untergraben des mächtigen Bauwerks wollte nicht gelingen. Da ließ Titus Feuer an die Thore legen, welches das übersilberte Gebälke rasch ergriff und verzehrte. Am folgenden Tage war der Tempel, nachdem das Feuer gelöscht war, in der Gewalt der Römer. Titus soll feierlich wegen etwaiger Zerstörung des Heiligtums Kriegsrat gehalten und sich für Schonung des Kunstwerkes ausgesprochen haben. Ob das wirklich der Fall war, läßt sich bezweifeln; Schutzmaßregeln waren offenbar keine getroffen und es ist auch niemand wegen des gegenteiligen Ausganges bestraft worden; doch geht aus der Erzählung des Josephus immerhin das mit unumstößlicher Gewißheit hervor, daß Titus späterhin den Brand des Tempels nicht als seine That betrachtet wissen wollte. Noch einmal wurde am 4. August von den im Tempel Belagerten ein Ausfall nach dem, wie sie wohl glaubten, weniger scharf bewachten östlichen Teile des Tempelvorplatzes gemacht. Aber es war vergeblich. Am 5. August drangen die Römer siegreich in das Innere des Heiligtums ein und einer der Soldaten warf die brennende Fackel in die Nordseite des Tempelgebäudes. Titus eilte sofort herzu, gewann noch Zeit, das Innere sich zu beschauen; während er in dem Inneren war, wurde — und das ist jedenfalls für seine Schuldlosigkeit an dem Brande sehr bedenklich — in dem Inneren des Tempels Feuer angelegt. Nicht geleugnet wird, daß jetzt planmäßig mit allen übrigen zum Heiligtum gehörigen Gebäuden durch Feuer aufgeräumt wurde. Daß damals ein unendlich gewaltiges Klagegeschrei die Luft erfüllte, daß viele Tausende Menschen umkamen, braucht nicht weiter hervorgehoben zu werden. Gnade kannte Titus jetzt keine mehr. Den Priestern, die sich noch einige Tage hatten verwahrt halten können, dann aber sich ergeben mußten, erwiderte er auf ihre Bitte um Verzeihung: Priester müssen mit ihrem Tempel untergehen und ließ sie insgesamt hinrichten. Johannes von Gischala befand sich bei Simon Gioras Sohn in der noch nicht eroberten Oberstadt. Titus forderte sie feierlichst zur Übergabe auf, die Verhandlung wurde an der Brücke über das Tyropöon geführt; als sie aber freien Abzug verlangten, erklärte er, daß die Zeit der Gnade vorbei sei; auch keinen Überläufer werde er mehr schonen. Dann ließ er die Stadt, soweit sie bereits in seiner Gewalt war, vor allem die südlich vom Tempel gelegenen Teile in Brand stecken. Die Hungersnot in der Stadt war inzwischen so furchtbar gestiegen, daß eine Frau ihr eigen Kind verzehrt haben soll. Am 15. August ließ nun Titus den Bau von Sturmdämmen gegen die Oberstadt beginnen. Die Überläufer wurden von jetzt an verkauft, soweit sie nicht aus besonderen Gründen den Tod verdienten. Als die mit den Einwohnern verbündeten Idumäer daran dachten sich zu ergeben, ließ Simon



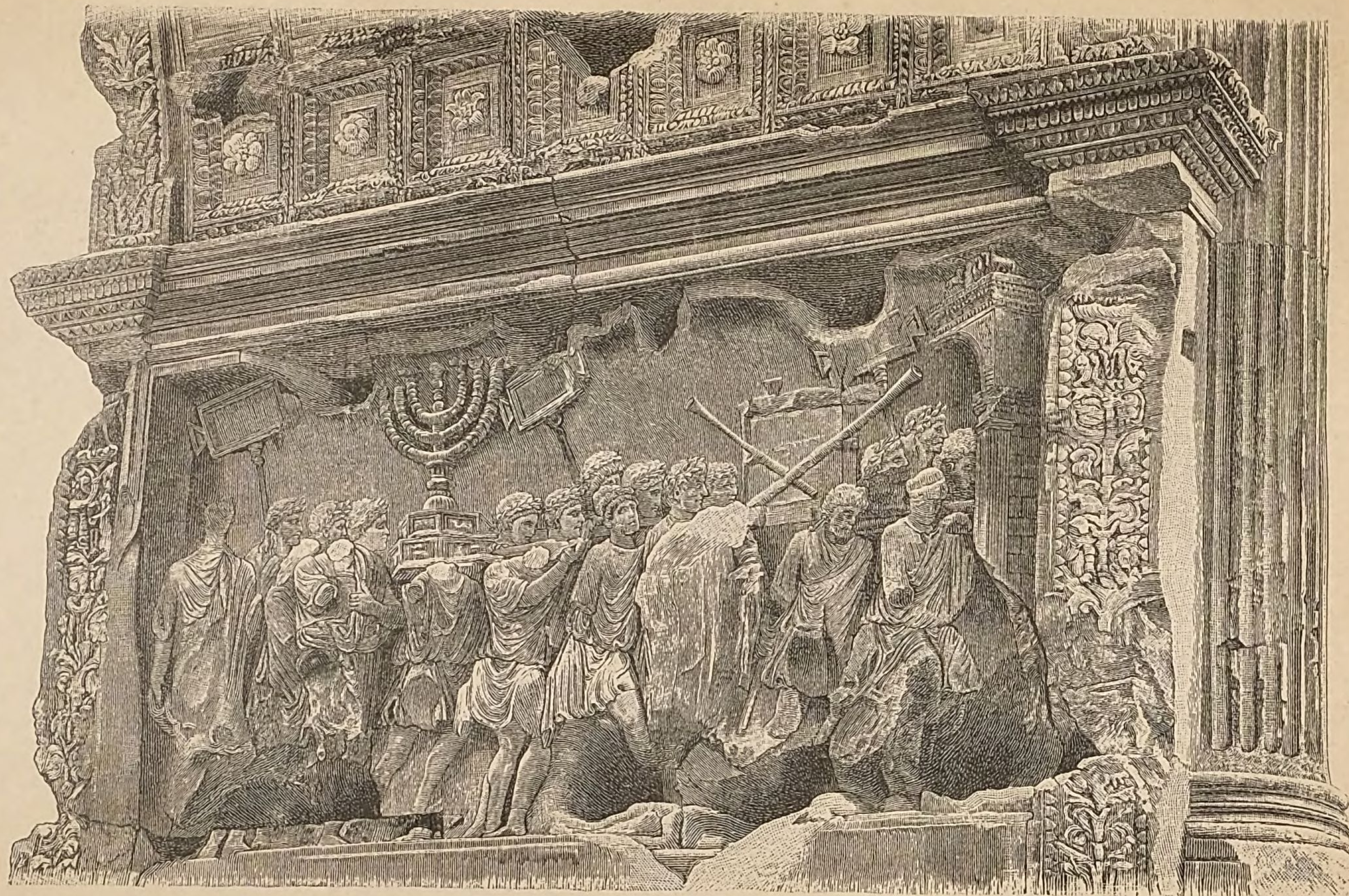
Erhaltener Theil der alten westlichen Umfassungsmauer des Tempels, Kotel hamearaba benannt;
nach dem jüd. Trauerritus die Klagemauer der Juden. Gegenwärtiger Zustand.

ihre Führer hinrichten. Eine Menge Kostbarkeiten wurden noch aus dem Brande des Tempels als römische Beute gerettet. Am 1. September wurden die Sturmböcke gegen die Mauern der Oberstadt geführt. Da erkannten die jüdischen Führer, daß kein Widerstand möglich sei, verließen die feste Herodesburg, hinter der sie sich anfangs verschanzen wollten, und eilten in das südöstliche Thal bei der Siloaquelle. Da sie hier den gehofften Ausgang durch die ganz Jerusalem umschließende Ringmauer nicht finden konnten, flüchteten sie sich in die unterirdischen Gänge, deren eine große Anzahl vom Tempel aus in verschiedenen Richtungen lief. Aus Mangel an Zufuhr mußten sich später Johannes von Gischala und Simon Gioras Sohn den Römern ergeben; ihr Leben wurde zunächst geschont, damit sie beim Triumphe des Titus vorgeführt werden konnten. Die römischen Soldaten besetzten nun rasch auch die Oberstadt und auf Titus Befehl wurde ganz Jerusalem mit Ausnahme dreier zu dem Palaste des Herodes gehörigen Thürme vollständig zerstört. Einer dieser Thürme, wahrscheinlich der Phasaelsthurm, steht teilweise noch heute. Die Einwohnerschaft wurde in den Trümmern des inneren Vorhofs zusammengedrängt, wo noch viele den Hungertod starben. Was nicht getötet war oder noch auf dem Platze selbst getötet wurde, ward, soweit es unter 17 Jahren alt war, verkauft; von den andern wurden die schönsten zur Schaustellung im Triumphe ausgesucht, die meisten zu Gladiatoren- und Tierkämpfen bestimmt, viele auch als öffentliche Arbeitssklaven nach Ägypten geschickt. Es scheint verschönernde Ausschmückung zu sein, wenn Josephus noch in den letzten Tagen den Titus 40,000 jerusalemer Bürger begnadigen und frei wegschicken läßt. Ein großes Siegesfest feierte er in seinem Lager; dabei wurden an die bewährtesten Soldaten Preise und Auszeichnungen verteilt. Titus selbst eilte zuerst nach Cäsarea am Meere, dann nach Cäsarea Philippi, zuletzt nach Berytus, wo er überall großartige Spiele feiern ließ, zu denen die jüdischen Gefangenen das nötige Menschenmaterial stellten. Als Besatzung Jerusalems ließ er die zehnte Legion zurück. Der Tag, an dem es in seine Hand gefallen war, war der 2. September.

Es ist fast selbstverständlich, daß das Unglück der Juden in ihrem Vaterlande auch außerhalb desselben sich den Volksgenossen gar sehr bemerklich machte. Vor allem in der syrischen Hauptstadt Antiochia schien der Augenblick gekommen zu sein, um dem alten Hasse der Bevölkerung gegen die Judenschaft Luft zu schaffen, einem Hasse der hier wie überall hauptsächlich auf Brotneid zurückzuführen ist. Erst hieß es, sie wollten Antiochia in Brand stecken und das gab den Anlaß, daß man sie zu heidnischen Opfern zwang und ihnen die Sabbatfeier verwehrte. Dabei durfte man sich der Hilfe römischer Soldaten bedienen. Unglücklicherweise brach nun aber doch in der Stadt ein gewaltiger Brand aus und nur der gründlichen Beihilfe des damaligen Legaten von Syrien gelang es, die Unschuld der Juden klar zu legen. Als noch im Winter 70/71 Titus nach Antiochia kam, war ein Hauptwunsch der Antiochener, daß die Juden aus der Stadt gewiesen oder doch ihrer Gleich-



Triumphbogen des Titus zu Rom.



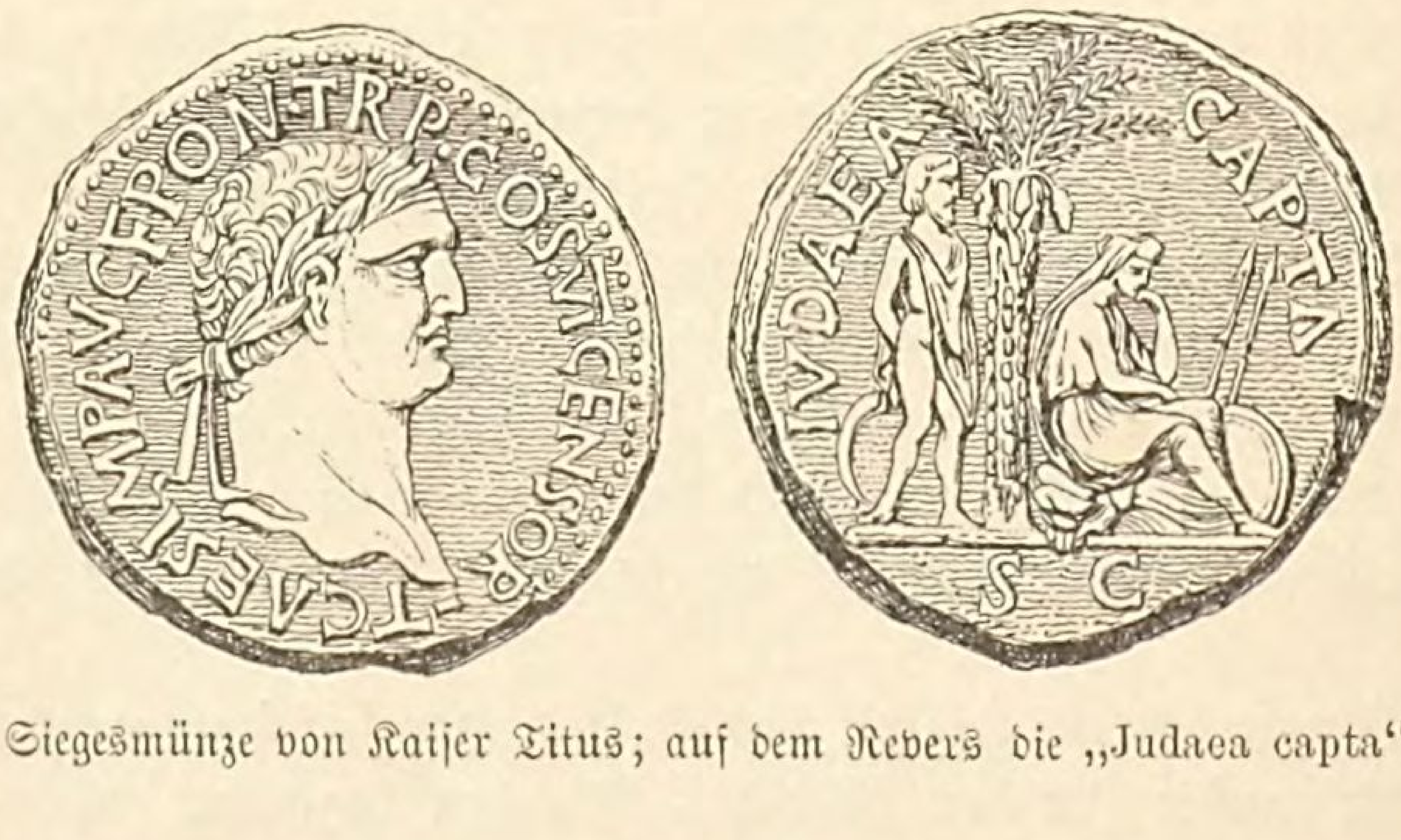
Marmor-Relief im Triumphbogen des Titus zu Rom, ca. 3¾ Meter breit. Gegenwärtiger Zustand.
Gruppe aus dem Triumphzuge mit der Tempelbeute, darunter der siebenarmige Leuchter und der goldene Tisch.

berechtigung mit der übrigen Bürgerschaft beraubt würden. Titus war so weise, diese Wünsche nicht zu genehmigen. Von Antiochia aus reiste er im Frühjahre 71 über Alexandria nach Rom. 700 erlesene Gefangene und die beiden Anführer Simon Gioras Sohn und Johannes von Gischala nahm er zu seinem Triumphzuge mit. Derselbe wurde mit größtem Aufwand und herrlichster Pracht gefeiert. Auch der goldne Tisch und der goldne Leuchter aus dem Tempel zu Jerusalem sowie das jüdische Gesetz wurden vorgetragen. Als der Zug bei dem Tempel des Jupiter Capitolinus angekommen war, hielt er, bis die Nachricht von der erfolgten Hinrichtung des feindlichen Heerführers eintraf. Als Schlachtopfer fiel diesmal Simon Gioras Sohn. Später wurden die von Jerusalem mitgebrachten Beutestücke in den Tempel der Friedensgöttin gebracht, den Vespasian zum Andenken an seine siegreichen Feldzüge bauen ließ, der aber schon unter Commodus abbrannte. Dagegen steht noch heute der kunstvolle Triumphbogen des Titus, den Senat und römisches Volk zu Ehren des Siegers über Judäa errichten ließ, der aber erst nach dem Tode des Titus vollendet worden ist. In seinen Bildwerken ein merkwürdiges Denkmal seiner Zeit, ganz aus pentelischem Marmor gearbeitet, giebt er noch heute von der sogenannten Velia herab ein ernstes Zeugnis von der Niederschmetterung eines hochbegabten, aber auf Abwege geratenen Volkes.

In Judäa vollendeten die jetzt dahin gesandten kaiserlichen Legaten das Werk des Titus. Ohne allzu große Mühe wurden von Lucilius Bassus zuerst Herodeion, dann das feste Machärus jenseits des Toten Meeres zur Übergabe gebracht; auch schlug er bei einer Waldung Namens Jardes ein letztes jüdisches Heer. Der Kaiser machte das Land zu seiner kaiserlichen Provinz und ließ die einzelnen Ländereien darin verkaufen. Nur nach Emmaus sandte er eine Colonie alter Soldaten und gab dieser Stadt den häufig wiederkehrenden Namen Nikopolis. Der Nachfolger des Lucilius Bassus, Flavius Silva, eroberte noch Masada, die aus der Zeit Herodes des Großen bekannte Festung im Südwesten des Toten Meeres. Als die Mauern Masadas von den Feuerbränden der Römer verzehrt wurden, entschloß sich die dort liegende Besatzung lieber sich selbst den Tod zu bereiten als in die Hände der Römer zu fallen. Mit Begeisterung preist Josephus die hochherzige Ausführung dieses furchtbar verzweifelten Entschlusses; er hat offenbar vergessen, daß er selbst in Jotapata seine Landsleute ebenso sterben sah, aber kläglich dem Tode entrann. Ein furchtbarer Schrecken hatte die Judenschaft im ganzen Reiche erfaßt: überall suchte man sich den Römern gehorsam und dienstfertig zu zeigen, und auch römischerseits wurde jede Bewegung der Juden strenge bewacht.

Die nationale Selbständigkeit des Volkes war für immer vernichtet. Ein neues Zeitalter mußte für den jüdischen Glauben beginnen. Der Mittelpunkt des bisherigen Judentums, der Tempel zu Jerusalem, war nicht mehr. Eine Zeit lang mochte man vielleicht glauben, das Judentum werde sich jetzt voll zu einer Anbetung im Geiste und in der Wahrheit gestalten, da ihm die sicht-

bare Stätte des Opferdienstes genommen war. So scheint z. B. Josephus gedacht zu haben, der sich über die Vernichtung des jerusalemer Tempels und über die bald darauf erfolgende Schließung des Oniastempels in Ägypten mit der Phrase zu trösten vermag, daß Gott noch einen viel größeren und unzerstörbaren Tempel, nemlich diese Welt habe. Aber der großen Menge der Juden war es doch ein unauslöschlicher Schimpf, daß das heilige Geld, das bisher von jedem erwachsenen Israeliten als Tempelsteuer jährlich nach Jerusalem floß, von nun an als Judensteuer in den kaiserlichen Fiskus nach Rom fließen mußte. Im Interesse der Verschmelzung der Völker im römischen Reiche war das eine sehr ungeeignete Maßregel, da sie die Juden fortwährend an ihre Sonderexistenz erinnern mußte. Und diese Erinnerung pflegten die Juden auch ohnedies grade von jetzt ab mit äußerster Gründlichkeit. Alles, was dazu dienen konnte, sie von der Vermischung mit andern Völkern rein zu erhalten, wurde erst jetzt recht gepflegt. Jetzt wurden die heiligen Schriften genau bestimmt und gesammelt, ihr Wert gegen einander abgeschätzt, ihr Wortlaut genau bestimmt; jetzt beginnt das Zeitalter der Gesetzeswiederholung (Mischna). Das Werk der Schriftgelehrten wird in peinlicher Genauigkeit fortgesetzt, sowohl inbezug auf solche Gesetze, die noch erfüllbar waren, als auch namentlich auf solche, die gar nicht mehr nach Zerstörung des Tempels erfüllt werden konnten. Man hat dieses Zeitalter das Zeitalter der Verknöcherung des Judentums genannt. Die Richtigkeit dieser Benennung kann man zugeben, muß sich aber daran erinnern, daß diese Verknöcherung dem Judentum den Halt gab, ohne den es schwerlich noch bis heute als lebenskräftige Gemeinschaft fortbestände. Menschen wie Josephus können wohl sich selber glatt durch das Leben helfen, können auch gute Quellschriftsteller für spätere Zeiten werden, aber mit ihrer Hilfe allein wäre das Judentum längst zu Grunde gegangen.



Siegesmünze von Kaiser Titus; auf dem Revers die „Judaea capta“.

Verzeichniß der Illustrationen.

Im Text.

Vollbilder.

Doppelvollbilder.

Beilagen.

Karten.

Inhalts-Verzeichniß.

Zweiter Theil.

I. Geschichte des vorchristlichen Judenthums bis zur griechischen Zeit. Von Dr. Bernhard Stade.

Erstes Buch.

Das babylonische Exil bis zur ersten Rückwanderung unter Cyrus.

Zweites Buch.

Von der Heimkehr unter Cyrus bis zur Reform Esras.

Drittes Buch.

Das Judenthum der vorgriechischen Zeit.

II. Das Ende des jüdischen Staatswesens und die Entstehung des Christenthums. Von Lic. theol. Oskar Holtzmann.

Beendigung des Satzes am 8. December 1888.

Stade, Bernhard,

Geschichte des Volkes Israel

Bd.: 2

Berlin 1888